

Ana Paula Seco Menardi

A EDUCAÇÃO NA LITERATURA DE VIAGEM E
NA LITERATURA JESUÍTICA – séculos XVI e XVII

Universidade Estadual de Campinas

Faculdade de Educação

Campinas

2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

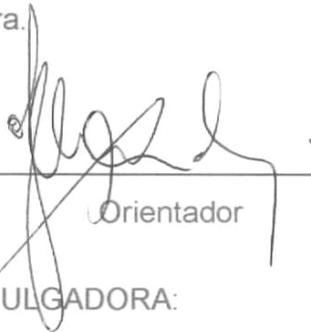
A EDUCAÇÃO NA LITERATURA DE VIAGEM E NA LITERATURA
JESUÍTICA – séculos XVI e XVII

Autora: Ana Paula Seco Menardi

Orientador: Prof. Dr. José Claudinei Lombardi

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Ana Paula Seco Menardi e aprovada pela Comissão Julgadora.
Data: 23/02/2010

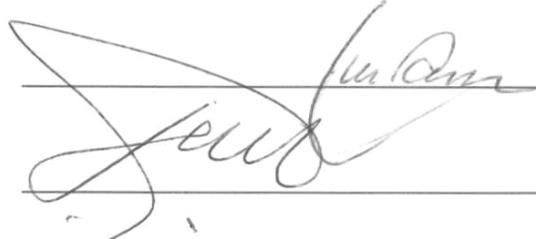
Assinatura: _____



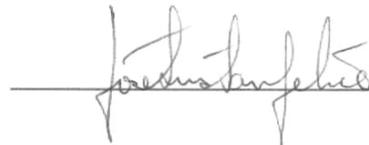
Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

Marisa Zittar.



Ana Palmira Casimiro



2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/ UNICAMP**

Bibliotecária: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

<p>M521e</p>	<p>Menardi, Ana Paulo Seco.</p> <p>A educação na literatura de viagem e na literatura jesuítica – séculos XVI e XVII / Ana Paula Seco Menardi. – Campinas, SP: [s.n.], 2010.</p> <p>Orientador : José Claudinei Lombardi.</p> <p>Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.</p> <p>1. Escritos de viajantes. 2. Viajantes – Brasil – Período colonial. Educação. 4. Ideologia. 5. Brasil – História – Período colonial. I. Lombardi, José Claudinei. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">10-020/BFE</p>
--------------	--

Título em inglês : Educational in the travel and jesuitic literature – XVI and XVII centuries

Keywords : Writings of travelers; Travelers - Brazil - Colonial period; Education; Ideology; Brazil - History - Colonial period

Área de concentração : História, Filosofia e Educação

Titulação : Doutora em Educação

Banca examinadora : Prof. Dr. José Claudinei Lombardi (Orientador)

Profª. Drª. Ana palmira Bittencourt Santos Casimiro

Profª. Drª. Marisa Bittar

Prof. Dr. José Luís Sanfelice

Prof. Dr. Sérgio Eduardo Montes Castanho

Prof. Dr. José Maria de Paiva

Data da defesa: 23/02/2010

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : anapaulaseco@yahoo.com.br

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus
pais e ao meu marido, que são
minha fortaleza e minha
alegria.

AGRADECIMENTOS

Chegando ao fim desta jornada gostaria de agradecer a todos que a tornaram possível e mais agradável, me eximindo assim do risco de cair nas armadilhas da memória, uma vez que nomear todos que contribuíram de forma direta ou indireta para a realização deste trabalho resultaria numa listagem por demais extensa.

Agradeço aos meus pais pela vida, pelo amor incondicional e apoio contínuo, em todos os sentidos. Agradeço a eles por terem me ensinado o que é realmente importante e por estarem sempre presentes na minha vida.

Agradeço a toda minha família por ter partilhado o indivisível, pelo apoio e pela torcida, em especial, agradeço a minha irmã, Isabel, que muito me ajudou na elaboração e revisão do trabalho.

Agradeço ao professor José Claudinei Lombardi, meu orientador, pela orientação, paciência, pelo estímulo e liberdade de trabalho, enfim pelo inestimável apoio durante todo o percurso.

Agradeço enormemente aos professores que foram os alicerces de minha formação, em especial ao professor José Luís Sanfelice.

Agradeço aos funcionários da Faculdade de Educação, pelo desprendimento, paciência e atenção no atendimento de tantas solicitações. A todos os amigos, sem os quais não haveria alegria em fazer este trabalho.

Finalmente, a retórica de agradecimento é insuficiente para expressar a minha gratidão para com Fabrício, companheiro de todas as horas, com quem divido minha vida.

RESUMO

O presente trabalho trata sobre a educação na Literatura de Viagem e na Literatura Jesuítica, buscando trazer à tona o seu caráter ideológico. Entendemos por Literatura de Viagem o conjunto de obras, sejam elas escritas por colonizadores, aventureiros, comerciantes, naturalistas ou exploradores, que trazem informações e imagens que deram à Europa uma visão do Novo Mundo através de uma experiência própria proporcionada pela viagem. E por Literatura Jesuítica, os muitos escritos deixados pelos membros da Companhia de Jesus em diferentes formatos: cartas, sermões, narrativas, relatórios, tratados, informativos. Os relatos produzidos pelos viajantes e jesuítas estrangeiros que estiveram no Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII são testemunhos fundamentais das viagens e dos contatos estabelecidos com os habitantes do Novo Mundo, sendo uma parte integrante do próprio quadro do processo de conquistas e colonização. Os europeus foram os primeiros a construir um conhecimento referente à educação no Brasil, entendida tanto no sentido amplo: enquanto conhecimento e observação dos costumes e da vida social, civilidade, polidez, cortesia, cultura socialização e sociabilidade, como também no sentido mais restrito: como meio de adquirir formação e desenvolvimento físico, intelectual, religioso e moral, na sua forma institucionalizada, no sentido mesmo de instrução, de ensino, escolarização. A forma como viajantes e jesuítas estrangeiros, mais especificadamente europeus, observaram, interpretaram, registraram e construíram um conhecimento acerca da educação estão ligadas, direta e indiretamente, a uma visão de mundo socialmente condicionada, representando, portanto, a visão de mundo do branco ocidental civilizado e cristão. Os relatos dos viajantes e jesuítas estrangeiros são expressões ideológicas que refletem as concepções de colonização, sociedade e educação de seu tempo, servindo

tanto aos propósitos da Coroa portuguesa como também da Igreja reformada. A questão que se colocou para este trabalho foi justamente como alguns viajantes e jesuítas que estiveram no Brasil nos séculos XVI e XVII e observaram a sociedade colonial brasileira construíram imagens, forjaram interpretaram a sociedade brasileira, articularam informações, fatos e idéias, elaboraram teorias, de forma a expressar uma concepção ideológica de sociedade, religião e educação. Ou seja, como construíram e reproduziram um conhecimento a respeito da educação no Brasil, através de suas obras, buscando desvendar o caráter ideológico desses escritos resultantes das viagens.

ABSTRACT

The present work regards the Education in Travel Writing and Jesuit Literature, seeking to bring out its ideological nature. Travel Writing is all works written by colonizers, adventurers, traders, naturalists and explorers who have information and images that gave Europe a vision of the New World through an experience provided by the trip. And Jesuit literature, the many writings left by members of the Society of Jesus in different formats: letters, sermons, narratives, reports, treaties, information. The reports produced by the Jesuits and foreign travelers who visited Brazil during the sixteenth and seventeenth centuries are evidence of the fundamental travel and contacts established with the inhabitants of the New World, and is part of the very framework of the conquest and colonization. The Europeans were the first to build a knowledge related to education in Brazil, as understood in the broad sense: as knowledge and observation of manners and social life, civility, politeness, courtesy, culture, socialization and sociability, but also in the narrower sense: as a means to gain training and physical, intellectual,

religious and moral, in its institutionalized form, in the same sense learning and acquisition of knowledge. The way that travelers and foreign Jesuits, more specifically the Europeans ones, observed, interpreted, recorded and built a knowledge of education are linked, directly and indirectly, to a worldview socially conditioned, and thus become the world view of Western White civilized and Christian. The accounts of foreign travelers and Jesuits are ideological expressions that reflect the views of colonization, society and education of his time, serving both the purposes of the Portuguese crown, but also of the Reformed Church. The question asked for this work was just as some travelers and missionaries who came to Brazil in the sixteenth and seventeenth century and found the Brazilian colonial society constructed images, forged interpreted the Brazilian society, articulated information, facts and ideas, developed theories of order to express an ideological conception of society, religion and education. That is, as constructed and reproduced knowledge about education in Brazil, through his works, trying to uncover the ideology of these writings of journeys.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	01
-----------------	----

CAPÍTULO I

1. A LITERATURA DE VIAGEM E A LITERATURA JESUÍTICA E O PROCESSO DE CONQUISTA E COLONIZAÇÃO DO NOVO MUNDO.....	17
1.1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA EUROPA DOS SÉCULOS XVI E XVII.....	20
1.2 PORTUGAL E BRASIL NO ANTIGO SISTEMA COLONIAL.....	36
1.3 O BRASIL NA HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL CRISTÃ: o olhar europeu.....	65

CAPÍTULO II

2. SOCIEDADE E EDUCAÇÃO COLONIAL NOS RELATOS: o olhar do conquistador sobre o conquistado	79
2.1 EDUCAÇÃO E SUJEIÇÃO: destruição da cultura indígena e seu extermínio.....	83
2.2 SOCIEDADES SEM ECONOMIA MERCANTIL.....	114
2.3 SOCIEDADES SEM GOVERNO TEMPORAL.....	120
2.4 SOCIEDADES SEM GOVERNO ESPIRITUAL.....	122
2.5 POVOS SEM ESCRITA.....	143

CAPÍTULO III

3. EDUCAÇÃO A CARGO DOS JESUÍTAS.....	155
3.1 EDUCAÇÃO JESUÍTICA NO CHAMADO PERÍODO HERÓICO (1549-1570).....	158
3.2 OS COLÉGIOS JESUÍTAS E A FORMAÇÃO DA ELITE COLONIAL.....	198

CONSIDERAÇÕES FINAIS	229
BIBLIOGRAFIA	245
APÊNDICE – Quadro geral dos viajantes e jesuítas selecionados	265
ANEXOS.....	273
ANEXO A – População do Brasil séculos XVI-XIX (tabela).....	275
ANEXO B – Povoamento século XVI (mapa)	276
ANEXO C – Povoamento século XVII (mapa)	277
ANEXO D –.Capitanias século XVI (mapa).....	278
ANEXO E – Descobrimento do Brasil (quadro)	279
ANEXO F –. Nóbrega e a bênção a Anchieta antes da partida (quadro).....	280
ANEXO G – Nóbrega, Anchieta (de joelhos) e a pacificação dos Tamoios (quadro).....	281
ANEXO H – Casa rústica que era escola, igreja e morada ao mesmo tempo (quadro).....	282
ANEXO I – Pátio do Colégio, SP: o início da cidade (quadro).....	283

INTRODUÇÃO

Esta introdução situa as questões abordadas ao longo do presente trabalho, que trata sobre a educação na literatura de viagem e na literatura jesuítica, buscando trazer à tona o seu caráter ideológico. Entendemos por literatura de viagem o conjunto dos relatos produzidos por viajantes estrangeiros e por literatura jesuíta as cartas e obras deixadas pelos jesuítas, que estiveram no Brasil observando e registrando diferentes aspectos da sociedade em diferentes épocas.

Partimos da constatação de que os relatos de viajantes estrangeiros e os escritos jesuíticos, além de serem um testemunho fundamental das viagens e dos contatos estabelecidos com os habitantes das novas regiões descobertas, o Novo Mundo, sendo uma parte integrante do próprio quadro do processo de conquistas e colonização, foram também a base para a construção das mais variadas interpretações sobre diversos aspectos da sociedade brasileira em diferentes épocas. Neste trabalho nos restringimos aos séculos XVI e XVII da nossa história colonial.

Dentre esses aspectos está a educação, entendida tanto no sentido amplo: enquanto conhecimento e observação dos costumes e da vida social, civilidade, polidez, cortesia, cultura¹, socialização e sociabilidade, como também no sentido mais restrito: como meio de adquirir formação e desenvolvimento físico, intelectual, religioso e moral, na sua forma institucionalizada, no sentido mesmo de instrução, de ensino, de escolarização.

Dado o objetivo de nosso trabalho, ou seja, revelar a ideologia presente nos relatos de viagem e escritos jesuíticos no que se refere ao estado geral da educação no Brasil, se fez necessário estabelecermos o

¹ Cultura no sentido de domínio da tradição.

nosso entendimento acerca do conceito de ideologia, central para este trabalho.

Ideologia, apoiando-nos nas obras de Marx e Engels, e em obras de renomados estudiosos sobre o tema como Marilena Chauí, Michael Löwy, Leandro Konder, Antonio Severino e outros, é aqui entendida como visão de mundo que expressa representações, idéias e teorias construídas socialmente pelos homens, ou seja, como representação abstrata, teórica, expressão de idéias sobre a realidade, construídas pelo homem, socialmente determinado, através da moral, da educação, da religião, dos sistemas filosóficos, da construção de conhecimentos, das doutrinas políticas e econômicas, etc., expressando as condições sociais que decorrem das relações sociais homem-mundo em que vivem, e trabalhando na manutenção dessas relações.

Partindo da idéia acima exposta, as formas como os viajantes e jesuítas estrangeiros, mais especificadamente europeus, observaram, interpretaram, registraram e construíram um conhecimento acerca de diversos aspectos de nossa sociedade, em especial no nosso caso sobre a educação, estão ligadas, direta e indiretamente, a uma visão de mundo socialmente condicionada, representando a visão de mundo do branco ocidental cristão.

O conceito marxista de ideologia, portanto, prevaleceu no momento de análise e do desvendamento da ideologia subjacente aos relatos de viajantes e jesuítas estrangeiros, buscando revelar o modo como observaram e registraram sobre o Novo Mundo, e construíram um dado conhecimento acerca do Brasil, mais especificadamente, acerca do estado geral da educação, em seu sentido amplo e restrito. Conhecimento este assimilado tanto na Europa como no Brasil, repercutindo e refletindo na autoconsciência européia e na construção de nossa auto-imagem. E mais, podemos afirmar que os primeiros a construírem um conhecimento sobre a educação no Brasil, desde o seu “descobrimento”, foram os viajantes e os jesuítas europeus, estes

principalmente², em suas incursões pelo território brasileiro, movidos por intenções religiosas e por interesses colonialistas.

Após apresentarmos nossa concepção de educação e de ideologia, passamos a justificar a delimitação do período abordado neste trabalho, cujo corte temporal abrange os séculos XVI e XVII³. A escolha do período não se deu por acaso, foi levada por imposições e acontecimentos pertencentes ao campo econômico, político e cultural que provocaram mudanças no cenário europeu, especialmente em Portugal e no Brasil, provocando modificações no campo educacional e na própria caracterização das viagens e seus relatos, dadas as circunstâncias européias.

Nosso estudo se restringe aos dois primeiros séculos de nossa história colonial, que correspondem ao período em que havia certa convergência de interesses entre a camada dominante da metrópole e da colônia. Esta apresentava uma estrutura econômica dependente e uma estrutura social aristocrática, determinadas pela metrópole, particularmente, e pelo contexto europeu, de um modo geral, enquanto a metrópole desfrutava ainda de uma posição hegemônica no comércio internacional, levada a cabo pelas práticas mercantilistas, na fase de acumulação do capital. No campo educacional tanto na metrópole como na colônia, os jesuítas ocupavam uma posição hegemônica, atendendo aos interesses de ambas⁴.

Delimitamos o período estudado até o século XVII devido também às

² Em se tratando de educação, os relatos e cartas deixadas pelos jesuítas, em especial, oferecem informações detalhadas e preciosas para o entendimento do estado geral da educação na colônia, lembrando que foram eles os responsáveis pela situação educacional da colônia por mais de dois séculos.

³ Embora o corte inicial seja o século XVI, englobamos em nosso estudo a *Carta de Pero Vaz de Caminha*, o primeiro escrito que mostrou ao Velho Mundo as terras recém-descobertas, o Brasil, escrita em 1500, último ano do século XV.

⁴ Já a partir do século XVIII há uma incompatibilidade de interesses entre as camadas dominantes da metrópole e da colônia, com a aproximação desta da burguesia européia, e aquela submissa à Inglaterra, através dos diversos acordos e tratados, com Portugal não mais ocupando posição hegemônica perdendo forças para as demais potências emergentes da Europa. E no campo educacional assistimos ao fim no monopólio dos jesuítas na educação, com sua expulsão em 1749, pelas reformas pombalinas.

mudanças ocorridas no século seguinte na Europa, posterior e conseqüentemente na colônia, com o chamado *Século das Luzes*, que imprimiu uma nova visão de mundo e uma nova caracterização das viagens e seus relatos, com as chamadas expedições científicas.

Enquanto nos séculos XVI e XVII, temos certa continuidade no modo de observar e registrar sobre o Novo Mundo estando fortemente presente o gosto pelo maravilhoso, pelo exótico e pelo inusitado, sendo o Brasil descrito como primitivo, uma terra ocupada por criaturas pagãs de uma alteridade inaudita, coberta por plantas e animais monstruosos, “em meio a um discurso de acúmulo, abundância e inocência”; nos séculos seguintes, XVIII e XIX, temos uma nova fase marcada pela ocorrência das primeiras viagens com características pertencentes às chamadas expedições científicas, quando a curiosidade sobre o Novo Mundo foi sendo gradativamente substituída pela busca de conhecimentos científicos e informações relativas às possibilidades de exploração científica e principalmente econômica⁵.

A escolha pelo período colonial, em sua fase inicial, se justifica pela escassez de estudos no campo educacional referente a este período, em especial tendo como fontes a literatura de viagem e literatura jesuítica, buscando, à luz de estudos historiográficos sobre a temática, compreendê-los enquanto construções ideológicas.

A literatura de viagem bem como a jesuítica vem se mostrando, há algum tempo, como fontes documentais para a realização de estudos acadêmicos acerca dos mais variados aspectos da sociedade brasileira - político, econômico, etnográfico, cultural e educacional - em diferentes épocas de nossa história⁶. Com sua grande diversidade em se tratando do

⁵ (PRATT, 1999, p. 220-221)

⁶ Segundo Mesgravis (1998), há entre os estudiosos do tema viajantes um consenso quanto ao uso de relatos de viagem como fontes históricas. Advogam que do ponto de vista da crítica ainda necessita de estudos mais profundos e sistemáticos, pois se trata de fontes importantes, mas que podem apresentar problemas interpretativos devido a própria condição em que foram produzidas (problemas de comunicação, tempo de permanência, tipo de relação estabelecida com a população local observada, pelas diferenças culturais, etc.)

Novo Mundo somado ao seu grande número e sua importância a literatura de viagem e a literatura jesuítica vem ganhando, na contemporaneidade, embora ainda de forma tímida, cada vez mais espaço em diferentes áreas como na História Social, Antropologia, Sociologia, Economia, Literatura, Etnografia, Política, Educação, dentre outras, na medida em que são usadas como fontes na produção de conhecimentos nestas áreas.

Levando-se em conta a amplitude do número de obras deixadas por viajantes e jesuítas que percorreram o Brasil ao longo dos séculos após o seu “descobrimento” o número de estudos acadêmicos que abordam tal temática ainda é pequeno, e em sua maioria concentrados na área da História Social e da Literatura e no século XIX, principalmente a partir da vinda de D. João para o Brasil e a consequente abertura dos portos, abrindo também o Brasil aos olhos dos europeus.

Na área da educação a produção científica referente ao período colonial, sobre a temática literatura de viagem e literatura jesuítica, é ainda mais rarefeita, em especial nos séculos XVI e XVII do qual trata este trabalho. Os poucos trabalhos existentes na área da educação tomaram como fontes, em sua maioria, as cartas e escritos jesuítas ao focar a ação dos mesmos no campo educacional, bem como no processo de colonização⁷, como não poderia deixar de ser uma vez que a educação colonial estava a cargo dos jesuítas.

Existe ainda a dificuldade em estabelecer uma definição de viajante e de viagens referente ao período colonial, apesar da importância das obras deste período e do grande acervo disponível ainda é pouco trabalhado pela historiografia, ainda mais pela historiografia da educação. Já em se tratando de viagens empreendidas a partir do século XIX com as chamadas expedições científicas, há uma definição mais precisa, e um maior número de trabalhos referente a este período. (RAMINELLI, 2000; MINDLIN, 1991)

⁷ Por exemplo, os trabalhos de Rachel Silveira Wrege, A educação escolar jesuítica no Brasil-Colônia: uma leitura da obra de Serafim Leite; “Historia da companhia de Jesus no Brasil”; Arilda Ines Miranda Ribeiro, A educação da mulher no Brasil-Colônia; Patricia Carmello Nolasc, A educação jesuítica no Brasil colonial e a pedagogia de Anchieta: catequese e dominação; Anselmo Alencar Colares, Colonização, catequese e educação no Grão-Pará; Jose Maria de Paiva, O papel da catequese dos índios no processo da colonização: 1549-1600; Paulo Romualdo Hernandez, O teatro de Jose de Anchieta: arte e pedagogia no Brasil Colônia.

A produção científica no campo da educação, sejam quais forem a abordagens ou fontes utilizadas, se concentram no período imperial e na República, neste ainda mais, sendo raros os trabalhos dedicados ao período colonial, segundo estudos de Marisa Bittar (2009) e Amarílio Ferreira Jr. (2009), e ainda mais raros os que utilizam como fontes a literatura de viagem.

Dado o longo período histórico abrangido, ou seja, dois séculos de nossa história, é grande o número de viajantes estrangeiros e de jesuítas que visitaram o Brasil, e ainda maior é o número de obras por eles produzidas. Portanto, foi necessário nos aventurarmos em realizar a difícil tarefa de selecionarmos obras de viajantes e jesuítas, de forma a compor nosso objeto de estudo, o conjunto das fontes a serem analisadas em meio à imensidão de referências sobre o Brasil ao longo destes dois séculos.

A escolha das obras a serem analisadas dentro do amplo número de obras deixadas por viajantes estrangeiros e jesuítas seguiu alguns critérios que cabe aqui elucidar. A partir do amplo levantamento das obras⁸ deixadas pelos viajantes e jesuítas que estiveram no Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII realizamos a busca e seleção dos viajantes e jesuítas a serem tratados neste trabalho segundo critério de nacionalidade, somente estrangeiros, critério geográfico, os que realizaram suas andanças pelas diversas regiões do Brasil, excetuando a atual região sul, e critério cronológico, os que aqui estiveram entre os séculos XVI e XVII, obviamente. Além disso, pautamos-nos em alguns critérios como legitimidade, relevância e acessibilidade.

⁸ Através do trabalho realizado no programa de Iniciação Científica, com o projeto intitulado *“Levantamento e Catalogação das obras deixadas pelos viajantes que estiveram no Brasil durante o período colonial e o Império”* inserido em um projeto de caráter nacional denominado *“Levantamento e Catalogação de Fontes Primárias e Secundárias da Educação Brasileira”*, cujo principal objetivo foi o levantamento e a posterior catalogação das fontes primárias e secundárias da educação brasileira, fundamentais para a pesquisa historiográfica no Brasil, foi possível entrar em contato com um número expressivo de obras de viajantes e de jesuítas. Posteriormente, com o trabalho desenvolvido no programa de Pós-graduação, com a dissertação de Mestrado, intitulada *“História da educação no Brasil: o olhar dos viajantes britânicos sobre a educação (1808 - 1889)”*, foi possível trabalhar com alguns relatos de viajantes analisando seu conteúdo referente à educação no Brasil no século XIX.

Optamos por obras de viajantes e jesuítas mais conhecidas, estudadas e reiteradas pela historiografia brasileira dos séculos XX e XXI. Ou seja, selecionamos obras que se tornaram fontes fundamentais para compreender aspectos da cultura brasileira, amplamente utilizadas por grandes interpretes da história do Brasil e da história da educação, como por exemplo, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, Nelson Werneck Sodré, Fernando Novais, Sérgio Buarque de Holanda, Otávio Ianni, Emília Viotti, Roger Bastide, para citar apenas alguns dos mais afamados estudiosos da contemporaneidade, autores estes que fizeram grandes sínteses de nossa história abrangendo os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX; e por estudiosos sobre a temática educa o, em especial sobre a educa o colonial e o papel dos jesuítas no campo educacional como Serafim Leite, Dermeval Saviani, José Maria de Paiva, Luis A. Mattos, Ana Palmira Casimiro, Marisa Bittar, Amarílio Ferreira Jr., dentre outros.

Além disso, selecionamos as obras que melhor explicitaram a organiza o da sociedade brasileira em diferentes épocas do período colonial, em especial obras que apresentaram maior expressividade quanto às questões referentes   educa o; de modo a termos exemplares de relatos que nos levassem a percorrer os séculos XVI e XVII, escritas por viajantes e jesuítas que representassem os diferentes motivadores que os trouxeram para as terras brasílicas, ou seja, movidos pela empresa colonizadora, vítimas de naufrágios, envolvidos em trabalhos missionários ou por interesses comerciais e explorat rios⁹.

Envolvido na empresa das grandes navega es, dentre as obras deixadas por viajantes sobre as primeiras viagens de explora o e descobrimento do Novo Mundo, como não poderia deixar de ser, englobamos o primeiro relato que “retratou” o Brasil para o Velho Mundo,

⁹ Sobre os diferentes motivos que levaram viajantes estrangeiros a entrarem em contato com o território brasileiro, bem como os diferentes aspectos presentes nas obras dos viajantes, quanto a forma e o conteúdo que lhes são próprios, consultar a obra de Ilka Boaventura Leite, *Antropologia da viagem*, 1996.

constituindo-se num importante documento sobre o “descobrimento” do Brasil, *A Carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel*¹⁰, do navegante e escritor português Pero Vaz de Caminha, inaugurando a literatura de viagem referente ao Brasil, onde descreveu os infortúnios, as aventuras da viagem e a primeira visão do Novo Mundo, com sua exuberância e riquezas aparentes, seguido das descrições dos primeiros contatos com os habitantes dessa nova terra¹¹.

Pelo fato de se encontrar em lugar geograficamente estratégico para algumas rotas marítimas, o Brasil freqüentemente servia de porto de abastecimento dos navios com água e produtos frescos, além de servir de parada para reparos nos mesmos. Assim, muitos viajantes estiveram no Brasil devido a contatos portuários que se enquadravam nessas situações além de contatos portuários em caso de naufrágio. Integrando o rol dos viajantes que estiveram no Brasil durante o século XVI, dentre as muitas obras surgidas devido a naufrágios, selecionamos a mais conhecida e utilizada para estudos em diversas áreas, sobretudo da etnografia, a do arcabuzeiro e marinheiro alemão Hans Staden, que vivenciou a situação de prisioneiro dos Tupinambás e registrou suas aventuras e desventuras na obra *Viagem ao Brasil*.

Dentre os relatos motivados pela empresa colonizadora, durante o século XVI, destacamos a obra *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*, do cronista português Pêro de Magalhães Gandavo, que retratou o processo de colonização do Brasil pelos

¹⁰ Usamos para nosso trabalho a reprodução da Carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel, dando-lhe notícias do descobrimento da terra de Vera Cruz, hoje Brasil, pela armada de Pedro Álvares Cabral, publicada na Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador, v.2, p. 185-205, 1894, presente na Revista da FAEEBA, Salvador, nº 13, p. 11-20, jan./junho, 2000, com a autorização da Professora Consuelo Pondé de Sena, presidente do IGHB.

¹¹ A Carta de Caminha é considerada o primeiro registro sobre o Brasil, e o mais conhecido, impressa somente em 1817, na *Corografia brasílica* de Ayres de Casal, editada pela Imprensa Régia. No entanto, Mindlin (1991, p. 36) nos informa que “o primeiro livro que menciona a viagem de Cabral, e que em forma de livro iniciou a série dos viajantes que mencionam o Brasil, é o Paesi nuovamente ritrovati, coletânea de viagens publicada por Fracanzano da Montalbodo em 1507”.

portugueses.

Característico dos dois primeiros séculos de nossa história temos as viagens oriundas dos movimentos de invasões por outras nações européias, principalmente francesa e holandesa, envolvidas em disputas por territórios na colônia, na intenção de comercializar ou contrabandear produtos ou mesmo de se fixarem em terras portuguesas.

Dentre os muitos relatos de viagens resultantes de invasões por nações européias, na tentativa de explorar o novo território e estabelecer colônias em terras brasílicas, destacamos, como exemplos expressivos, as obras resultantes de viagens envolvidas nas duas tentativas francesas de estabelecerem colônias no Brasil, *Viagem à Terra do Brasil*, do missionário e escritor francês Jean de Léry, pertencente à primeira tentativa, no século XVI, e a obra *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, do padre capuchinho francês Claude D'Abbeville, em relação à segunda tentativa francesa no século XVII.

Durante as investidas holandesas para estabelecer a “Nova Holanda” no século XVII, temos a obra *Historia Natural e Médica da Índia Ocidental*: dividida em cinco livros e *Historia Natural do Brasil Ilustrada*, do médico e naturalista holandês Willem Piso, e a obra *História Natural do Brasil*, do naturalista alemão e estudante de medicina George Macgrave. Ambos, membros integrantes da Companhia das Índias Ocidentais holandesas, inauguraram um novo tipo de viagem, por iniciativa de Nassau, voltada para estudos científicos e artísticos com uma comitiva formada por Albert Eckhout e Frans Prost (pintores), Jacob Griebe (naturalista), acompanhados por astrônomos e cartógrafos, embora as expedição científicas propriamente ditas começassem somente no século seguinte. E contemporânea à fase final do domínio holandês no Brasil, também no século XVII, temos a obra *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*, do também alemão a serviço da Companhia das Índias Ocidentais Joan Nieuhof.

E por fim, mas não menos importantes, temos as viagens que

trouxeram os missionários, sobretudo os jesuítas, que chegaram à colônia, em 1549 com Tomé de Sousa, para a missão de converter os índios através da catequese e da instrução, preparando assim o caminho para o processo de colonização portuguesa, seguidos por missionários de outras ordens religiosas como os carmelitas, os franciscanos, os oratorianos, proporcionando um grande número de obras que trataram sobre o Brasil-Colônia, em especial sobre o estado geral da educação no Brasil.

Os jesuítas, além de exercerem seu papel de doutrinadores e catequistas, instruindo, educando e cristianizando primeiramente os índios e depois os filhos da elite colonial, também deixaram seus registros e cartas sobre a sociedade do Brasil colonial. Dentre a imensidão de referência sobre o Brasil deste período, selecionamos a obra *Cartas do Brasil, 1549-1560*, do padre português Manuel da Nóbrega; a obra *Cartas Avulsas, 1550-1568*, do padre basco João de Azpilcueta Navarro, escrita juntamente com outros; as obras *Cartas. Correspondência ativa e passiva* e *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, do padre espanhol José de Anchieta; que juntos desempenharem importantes atividades no campo da educação/instrução na colônia, durante o século XVI, a chamada “Fase Heróica da história da Companhia de Jesus”, e ainda a obra *Tratados da terra e gente do Brasil*, do jesuíta português Fernão Cardim. Já no século XVII temos a obra *Escritos históricos e políticos*, do padre português Antônio Vieira; a obra *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, do jesuíta espanhol Cristobal Acunã; e, por fim, a obra *Cultura e opulência do Brasil*, do padre italiano André João Antonil (pseudônimo de João Antônio Andreoni).

Sendo assim, selecionamos obras de viajantes e jesuítas de diversas nacionalidades – portuguesas, espanhóis, alemães, franceses, holandeses, italiano e basco - que aqui estiveram entre os séculos XVI e XVII, observando e registrando sobre o Brasil, produzindo suas obras e deixando seus relatos para a posteridade. Tais obras que compõem a literatura de viagem e a literatura jesuíta, trazem os modos de ver, observar, interpretar e

registrar desses estrangeiros, sobre as terras e os costumes dos povos do Novo Mundo, em especial sobre a educação e instrução,.

Na realização do trabalho, quanto à diretriz teórico-metodológica que orientou o desenvolvimento do mesmo, fizemos uso de uma seleção de obras de viajantes e de jesuítas que estiveram no Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII, que se caracterizam por serem fontes primárias, documentos originais do período colonial. O trabalho com estas fontes se apoiou em fontes secundárias, ou seja, em documentação bibliográfica composta por estudos analíticos e/ou interpretativos sobre a temática e por sínteses históricas, nos fornecendo elementos para a compreensão do contexto histórico e das condições de produção das obras dos viajantes e jesuítas estudadas, numa tentativa de ir do particular para o geral e deste de volta para o particular, bem como para confrontar dados acerca da história da educação no Brasil. Fizemos uso de bibliografia clássica acerca do Brasil e da educação, produzida por grandes estudiosos como Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr., Fernando Novais, Antônio Lapa, Marilena Chauí, Fernando de Azevedo, Carlos Guilherme Mota, Alfredo Bosi, Leonel Franca, Luiz Alves de Mattos, Dermeval Saviani, José Maria Paiva, Amarílio Ferreira Jr., Marisa Bittar, Ana Palmira B. S Casimiro, dentre outros.

Uma vez explicitada nossa concepção de educação, ideologia, delimitado o período tratado na tese, as fontes com as quais trabalhamos e a diretriz teórico-metodológica seguida, embora de forma bastante sucinta, passamos a apresentar a estruturação do trabalho, a linha geral dos capítulos que o compõem.

No primeiro capítulo buscamos apresentar um quadro geral sobre o contexto político, econômico e social da Europa de modo a oferecer um pano de fundo para a análise das obras dos viajantes, indo do mais geral, o contexto europeu durante o Antigo Regime, conceito-chave para se compreender a especificidade da sociedade colonial e suas instituições de

poder¹², passando pelo contexto político, econômico e social de Portugal, com ênfase no Antigo Sistema Colonial, e indo para o contexto do Brasil-Colônia, inserido no cenário do capitalismo europeu, particularmente o português, buscando apontar as mudanças nos campos geográfico, econômico, político, social, ideológico e cultural concernente ao período.

O estudo do contexto histórico que cerca a produção dos relatos dos viajantes e dos escritos jesuíticos se justifica pelo fato de que ao descreverem a sociedade colonial brasileira, viajantes e jesuítas o fizeram através do olhar estrangeiro, do branco europeu ocidental e cristão, formado e conformado pela sociedade de onde vieram. O modo de ver dos viajantes e jesuítas que estiveram no Novo Mundo foi influenciado e condicionado pelo contexto histórico europeu deste período.

As obras que compõem a literatura de viagem e a literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII referentes ao Brasil são frutos das viagens motivadas pela empresa das grandes navegações, dos descobrimentos, dos movimentos de invasões por parte dos demais países europeus e do processo de colonização das novas terras descobertas pelos países ibéricos, mostrando à Europa um Mundo Novo. Este Novo Mundo foi dominado e integrado à história da chamada “civilização ocidental e cristã” pelo olhar europeu.

O ingresso do Brasil no mundo ocidental cristão se deu pelo processo de colonização portuguesa que envolveu aspectos como ocupar, cultivar a terra e dominar seu povo através da catequese e da educação e neste processo de conquista e colonização portuguesa estiveram presentes a literatura de viagem e a literatura jesuítica.

A literatura de viagem e a literatura jesuítica são produções humanas e enquanto tal fica evidente a importância de estarmos atentos ao contexto histórico a que pertenciam os autores das obras que tomamos como nossas fontes. Portanto, ao realizarmos a tarefa de analisarmos os relatos de viagem

¹² Cf. Vainfas, 2000, p. 43.

e escritos jesuíticos quanto a educação no Brasil-Colônia, sob o viés ideológico, elaboramos um estudo acerca do contexto histórico-social mais geral da Europa e do Brasil-Colônia, para melhor compreendermos o modo como a sociedade brasileira foi descrita pelo olhar estrangeiro.

Julgamos ainda necessário, no cumprimento da tarefa de trazer à tona a ideologia subjacente aos escritos de viajantes e jesuítas produzidos entre nos séculos XVI e XVII, deixarmos claro nosso entendimento acerca da definição de literatura de viagem e literatura jesuítica, além da figura do viajante e seus relatos de viagem, bem como a do jesuíta e seus escritos, além de apresentar uma breve caracterização das viagens deste período, a fim de elucidar ao leitor o nosso posicionamento frente aos mesmos, compondo o final deste primeiro capítulo.

No capítulo II voltamos nossa atenção para o modo como viajantes e jesuítas olharam para a colônia e registraram sobre o processo de socialização, a educação em seu sentido lato. Os processos educativos, conforme Saviani (2003) nos explica, no seu sentido amplo, coincidem com o próprio ato de viver, ocorrendo de forma natural. Este era o modo único e necessário praticado pelos povos indígenas no que viria a se chamar Brasil, atendendo às necessidades e estando em harmonia com o seu modo de vida e sua organização social.

Antes da instalação dos portugueses no Brasil e da vinda dos jesuítas para a colônia os grupos indígenas desconheciam a educação em seu sentido restrito, baseada na escrita. Esta passaria somente a existir após o contato com o europeu concomitante à prática de uma educação de caráter natural e espontânea, acrescida agora de novos elementos, novas formas e conteúdos que passariam a compor a cultura brasileira, com a chegada do branco europeu, introduzindo e impondo novos valores, os da sociedade ocidental e cristã e destruindo a cultura local.

Como veremos, através dos óculos do europeu civilizado, o modo de vida das sociedades indígenas foi descrito pelos viajantes e jesuítas sob o

critério da falta, foram vistas como modos de sociedades sem economia mercantil (economia de subsistência), sem poder político, sem Estado, sem religião e sem escrita, portanto, sem educação no seu sentido restrito.

Uma vez desencadeado o processo de colonização propriamente dito, a partir de meados do século XVI, com o estabelecimento das capitânicas hereditárias, do governo geral, com a constituição das fazendas de cana, a instalação dos engenhos, e com a vinda dos primeiros jesuítas para o Brasil, a história da educação brasileira, em seu sentido restrito, teve início com o estabelecimento das primeiras escolas de ler, contar e escrever, no chamado período jesuítico.

No terceiro e último capítulo tratamos justamente da educação no seu sentido restrito, como processo vinculado a um sistema de ensino, a escola (casas de bê-a-bá e colégios jesuítas), pressupondo necessariamente o uso da escrita. Como não poderia deixar de ser, uma vez que os jesuítas dominaram o cenário educacional da colônia nos séculos XVI e XVII, abordamos então a educação jesuítica¹³. Em alguns momentos, a educação no sentido lato se misturava à educação no seu sentido restrito devido ao próprio papel desempenhado pelos jesuítas em catequizar, educar e conformar o elemento indígena, e também os escravos vindos da África, ao modo de vida ocidental cristão.

Para efeito de estruturação do capítulo, dividimo-lo em dois períodos, tomando emprestada a divisão feita por Boris Fausto¹⁴: Primeiro Período

¹³ Tratamos de educação jesuítica, mas não podemos nos esquecer de que se tratava de uma educação portuguesa, ou seja, educação jesuítica e educação portuguesa era uma coisa só. Estado e Igreja estavam unidos, podendo dizer que era uma mesma coisa, mesmo que em conflito; o rei comandava, estava à frente da religião, do comércio e da guerra, sendo a fé inspiradora e controladora das ações da época.

¹⁴ Boris Fausto (2003) dividiu o período do Brasil colonial em três períodos: “o primeiro vai da chegada de Cabral à instalação do governo geral, em 1549; o segundo é um longo lapso de tempo entre a instalação do governo geral e as últimas décadas do século XVIII; o terceiro vai dessa época à independência, em 1822. O que justifica essa periodização não são os fatos apontados em si mesmos, mas sim aquilo que expressam.” (p. 41). Nosso trabalho engloba o primeiro e parte do segundo período colonial, segundo divisão do autor. O primeiro período colonial foi marcado pela instalação e posse dos portugueses, com a elaboração do plano de colonização do Brasil, com a vinda de Martin Afonso de Sousa, a

Colonial, que vai de 1500 a 1549, e Segundo Período Colonial, que vai de 1549 até o final do século XVII, data limítrofe de nosso trabalho, correspondendo ao chamado Período Jesuítico.

Dada a importância de se conhecer minimamente a biografia dos viajantes e jesuítas no momento de desvendar o caráter ideológico dos relatos por eles deixados, apresentamos no Apêndice um quadro geral contendo breves dados sobre cada um dos viajantes e jesuítas selecionados para este trabalho. Neste quadro buscamos deixar entrever, de modo representativo, os variados perfis e as diferentes razões e finalidades que os motivaram a enfrentarem uma viagem ao Novo Mundo, que por sua vez influenciaram os diversos modos de ver, observar e registrar sobre o Brasil.

Ao analisarmos as obras pertencentes à literatura de viagem e à literatura jesuítica, portanto, não podemos deixar de levar em conta o contexto europeu de onde vieram estes viajantes e jesuítas estrangeiros que olharam e registraram sobre o Brasil. Acima de tudo, ao analisarmos os diferentes modos de observar e registrar dos viajantes e jesuítas não podemos deixar de lado as condições socioeconômicas, políticas e culturais inerentes à condição de colônia em que nos encontrávamos. A ideologia que sobressai dos relatos de cada um dos viajantes e jesuítas que aqui estiveram refletiu o modo o modo de ver desses estrangeiros, mostrou ao mesmo tempo características da sociedade européia e condicionou a construção de uma certa imagem do Brasil tanto para o exterior como para a nossa própria auto-imagem, seja de forma consciente ou inconsciente.

Estas imagens do Brasil, presentes na literatura de viagem e na literatura jesuítica, se tornaram engessadas, sendo muitas vezes consideradas até hoje como únicas e verdadeiras, sem o necessário

criação das capitâneas hereditárias de colonização e o início da exploração econômica intensiva através da implantação das fazendas de cana e dos primeiros engenhos produtores de açúcar, caracterizando-se pelas práticas de reconhecimento e posse da nova terra. Já o segundo período colonial foi caracterizado pelo processo de montagem da colonização, com a instalação do governo-geral e a chegada dos jesuítas na colônia.

relativismo e visão crítica acerca das mesmas, deixando de lado fatores políticos, econômicos e sociais de relevância ímpar para o conhecimento da sociedade no período colonial e o entendimento do estado geral da educação no Brasil colonial.

A questão que se colocou para este trabalho foi justamente como alguns viajantes e jesuítas que estiveram no Brasil nos séculos XVI e XVII e observaram a sociedade colonial brasileira construíram uma dada imagem, forjaram uma dada interpretação, articularam informações, fatos e idéias, elaboraram teorias, de forma a expressar uma concepção ideológica de sociedade, religião e educação. Ou seja, como construíram e reproduziram um conhecimento a respeito da sociedade brasileira, em especial sobre a educação no Brasil, através de suas obras, buscando desvendar o caráter ideológico desses escritos resultantes das viagens e do processo de colonização.

CAPÍTULO I

1. A LITERATURA DE VIAGEM E A LITERATURA JESUÍTICA E O PROCESSO DE CONQUISTA E COLONIZAÇÃO DO NOVO MUNDO

O cenário europeu dos séculos XVI e XVII foi marcado por diversas mudanças no campo geográfico, econômico, político, social e no campo ideológico e cultural, influenciando e sendo influenciado pelo processo de conquista e colonização do Novo Mundo, que por sua vez deu origem à Literatura de Viagem e à Literatura Jesuítica, sendo o olhar do europeu sobre as novas terras e povos descobertos conformado por este cenário.

De forma bastante sintetizada, Cambi (1999, p. 196-198) traçou o quadro das mudanças pelas quais passava a Europa ao principiar a chamada época moderna. No campo geográfico houve uma mudança de foco que se deslocou do oriente para o ocidente, do Mediterrâneo para o Atlântico, com a descoberta do Novo Mundo, mudando também a visão de mundo com o conhecimento de novos povos e culturas com modos de vida antes completamente desconhecidos. No campo econômico, o sistema feudal fechado, baseado na agricultura, deu lugar ao modelo econômico baseado no comércio e no capital, com uma crescente racionalização dos recursos financeiros e humanos visando o lucro e o crescimento da economia, o capitalismo comercial que posteriormente deu origem ao capitalismo industrial, o sistema capitalista de produção propriamente dito. No campo político ganhou destaque o estabelecimento dos Estados modernos, baseados no absolutismo, marcado por um governo forte e centralizado na figura do rei, usando de vários meios e instituições para manter o controle do poder, dentre eles a educação por meio da escola, em especial, e dos demais espaços educativos como a Igreja, para formarem e conformarem as crianças e jovens segundo modelos de normalidade, de eficiência, de produtividade social, de obediência civil, política e ideológica.

No campo social uma nova classe surgiu, a burguesia comercial, propulsora do novo modelo econômico, o capitalista, e impulsionadora de uma nova concepção de mundo, laica e racionalista. No campo ideológico e cultural, a modernidade teve início, com a paulatina mudança em direção à laicização e racionalização, levando à emancipação da mentalidade medieval fortemente enraizada na visão religiosa da sociedade e provocando uma verdadeira revolução no mundo dos saberes que buscava sua legitimidade e organização na razão.

Em meio a este cenário eis que “surgiu” o Novo Mundo, dominado e integrado à história da chamada “civilização ocidental e cristã” pelo olhar europeu.

O ingresso do Brasil no mundo ocidental cristão se deu pelo processo de colonização portuguesa que envolveu aspectos como ocupar, cultivar a terra e dominar seu povo através da catequese e da educação. Neste processo de conquista e colonização portuguesa estiveram presentes a literatura de viagem e a literatura jesuítica.

As obras que compõem a literatura de viagem e a literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII, frutos das viagens motivadas pela empresa das grandes navegações, dos descobrimentos e do processo de colonização das novas terras descobertas pelos países ibéricos, mostraram à Europa um Mundo Novo. Por outro lado, o modo de ver dos viajantes e jesuítas que estiveram no Novo Mundo foi influenciado e condicionado pelo contexto histórico europeu deste período.

As idéias de Edward Said apresentadas em sua obra *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, nos chama a atenção para o fato de que não podemos deixar de lado a condição de estrangeiro do viajante e do jesuíta que estiveram no Brasil durante o período colonial, no caso, a condição de europeu, que observou e relatou diversos aspectos de uma outra sociedade que apresentava padrões e modos de vida inteiramente novos, desconhecidos e estranhos. Os viajantes e jesuítas ao chegarem a

esses novos lugares e entrarem em contato com esses outros povos chegaram primeiro como europeus, o que significou saberem de forma consciente ou não que faziam parte de uma determinada nação com interesses econômicos e políticos bem definidos no Novo Mundo, e só depois como indivíduos com interesses particulares e ainda assim indivíduos pertencentes a uma determinada classe social, a uma determinada família, com uma rede de relações sociais específica, seguidores de uma ou outra religião, impregnados pela ideologia de sua época.

É justamente neste ponto que o entendimento do conceito de ideologia, sob a luz do marxismo, nos ajuda a compreender as obras dos viajantes e jesuítas, pois nos chama a atenção para o “problema do condicionamento histórico e social do pensamento e da construção do conhecimento e a necessidade de desmascarar, de trazer à tona a ideologia por detrás do discurso pretensamente neutro e objetivo”¹⁵. (LOWY, 2003, p. 99).

Portanto, a produção de conhecimento, de ideias e representações acerca do Novo Mundo não foram isentas do envolvimento do sujeito que a produziu, pois este era um ser social, preso aos condicionantes sociais de sua época. Nesse sentido, o viajante ou o jesuíta estrangeiro antes de tudo era um europeu a observar uma sociedade diversa da sua, um europeu formado e conformado pelo seu meio social, e o jesuíta além de europeu era um religioso formado e conformado pelos dogmas da religião cristã a serviço de sua Ordem religiosa, limitados à sua condição de “soldados de Cristo”, e ambos oriundos de uma sociedade estamental, comandada pelo absolutismo, pelas práticas mercantilistas e controlada pela Igreja. Assim, os relatos de viagem e escritos jesuíticos, que trouxeram representações, idéias

¹⁵ É possível perceber nos relatos de viagens um forte apelo à autoridade da ciência, buscando assim ao mesmo tempo legitimar o conhecimento produzido e lhe dar uma aparente e pretensa neutralidade e objetividade. O discurso pretensamente científico se esconde de fato na ideologia que busca justificar os atos de domínio e extermínio do outro. (CLASTRES, 1990; MÉSZÁROS, 2004)

e conhecimento sobre a sociedade colonial brasileira, estão a expressar também a realidade em que foram produzidos, ou melhor, estão a expressar concepção de sociedade, religião e educação inerente à sua época.

1.1. O CONTEXTO HISTÓRICO DA EUROPA DO SÉCULO XVI E XVII

Os séculos XVI e XVII reuniram um conjunto significativo de movimentos e revoluções que ocasionaram modificações profundas na sociedade europeia. O êxito destes movimentos e revoluções se deu devido à centralização do poder nas mãos dos reis, com as monarquias absolutas.

O movimento renascentista, possibilitado pelo crescimento do comércio e das cidades ainda na Idade Média, foi o grande impulsionador das mudanças que levariam à nova configuração da Europa moderna¹⁶. O Renascimento remodelou o pensamento europeu com suas idéias caracterizadas pelo individualismo, pelo racionalismo¹⁷ e pelo humanismo¹⁸, sendo responsável por importantes avanços na ciência e para a transição do feudalismo para o modo de produção capitalista.

O Renascimento foi acompanhado por outro acontecimento

¹⁶ A nova sociedade moderna europeia que estava se configurando foi resultado de mudanças que já vinham sendo anunciadas ainda na Idade Média, desde o século XIII e XIV, iniciando a desintegração do feudalismo.

¹⁷ Ao defenderem o método da observação e da experimentação na área da produção do conhecimento acerca do homem, da natureza e da sociedade, forneceram a base para o desenvolvimento do racionalismo.

¹⁸ Dentro do movimento renascentista, como uma de suas características, a Europa vivenciou entre os séculos XIV e XV o movimento filosófico e/ou literário chamado de Humanismo, com a retomada da cultura clássica antiga, a cultura greco-romana, como modelo para a formulação de idéia e modo de pensar o homem e sua relação com a natureza e a sociedade. O pensamento humanista defendia o antropocentrismo, o hedonismo, o otimismo, o individualismo, o empirismo, a idéias de progresso e o método científico de investigação, que serão as bases para a formulação das idéias ilustradas e das doutrinas liberais, estendidas para o campo econômico, séculos à frente.

significativo ocorrido no início da era moderna, o movimento religioso conhecido como Reforma Protestante¹⁹. A Reforma empreendida por Lutero e, em seguida, por Calvino, abriu caminho para o fim do monopólio da Igreja Católica sobre as várias esferas da sociedade européia. E, na tentativa de manter sua posição, a Igreja Católica reagiu na chamada Contra-Reforma ou Reforma Católica, instituída através do Concílio de Trento²⁰, com o retorno da inquisição e a criação da Companhia de Jesus, “os soldados de Cristo”, que se tornaram uma arma fundamental da Contra-Reforma e desempenharam papel fundamental na história da colonização do Brasil, como veremos adiante de forma mais detida.

O Iluminismo foi outro movimento importante que teve suas raízes na Europa deste período, avolumando o conjunto de fatores e condições que possibilitaram a efetivação da transição do feudalismo para o capitalismo. Este movimento pertencente em especial ao campo da filosofia acabou por influenciar a política e a economia com suas idéias retomando em muitos aspectos os ideais divulgados pela Renascença: enfatizava o poder da razão (racionalismo) como meio de conhecer o homem, a natureza e a sociedade, bem como a relação entre eles, e como instrumento para guiar as ações do homem, suscetíveis de regularidades e uniformidades. Além disso, defendia a idéia de progresso, a superação das ideologias e preconceitos tradicionais, o desejo de melhorar o Estado e a sociedade, o individualismo, a propriedade privada, o governo limitado, o estado de direito e o livre

¹⁹ A Reforma Protestante apresenta em sua base motivos de ordem religiosa, de ordem social e econômica. Dentre os motivos religiosos estavam: a aversão pela hierarquia eclesiástica considerada responsável pela corrupção moral e indisciplina que imperavam na Igreja de Roma e o desejo de recuperar o verdadeiro espírito de “cristianismo das origens”. Dentre os motivos de ordem social e econômica estava a oposição ao fiscalismo papal. (CAMBI, 1999, p. 247)

²⁰ “O Concílio de Trento (1546-1563) confirma os pontos essenciais da doutrina católica (a essencialidade da Igreja e o valor dos sacramentos, a eficácia das obras ao lado da intervenção da graça), define novas tarefas para os eclesiásticos no plano disciplinar e pastoral, dá um forte impulso aos estudos bíblicos e teológico-filosóficos, favorecendo o nascimento e o desenvolvimento de ordens religiosas com o duplo escopo de frear o avanço da heresia protestante e difundir a religião católica nos países do Novo Mundo.” (CAMBI, 1999, p. 256)

mercado.

Os séculos XVI e XVII formaram e conformaram o mundo moderno, período este que segundo sua forma de governo e suas práticas no campo econômico ficou conhecido como Antigo Regime²¹, apresentando características únicas e fundamentais para a ocorrência do surgimento do sistema que rege nossa sociedade hoje, o capitalismo.

No Antigo Regime, portanto, assistimos ao processo de transição do modo feudal para o modo de produção capitalista, com todas as implicações inerentes ao mesmo que formaram e conformaram a sociedade européia moderna. Este período de transição representou de forma geral o conjunto de elementos que se articularam entre si, em seus pontos cruciais: “o regime político absolutista que preside o Estado, a estratificação social estamental, as doutrinas mercantilistas que propõem o movimento do capital comercial na implementação da expansão colonial”, como explicitado por Lapa (1982, p. 28) e corroborado por Chauí (2000, p. 79)

Os historiadores nos mostram que a expansão ultramarina e a formação dos impérios coloniais são contemporâneas ‘do absolutismo, no plano político, e, no social, da persistência da sociedade estamental, fundada nos privilégios jurídicos’. Assim, o capitalismo mercantil, que vai desagregando a estrutura feudal, é simultâneo ao ‘Estado absolutista, com extrema centralização do poder real que, de certa forma, unifica e disciplina uma sociedade organizada em ordens, e executa uma política mercantilista de fomento do desenvolvimento da economia de mercado, interna e externamente’.

A convergência de interesses econômicos e políticos entre as monarquias absolutistas e a burguesia, esta ansiosa por lucros e aquela por poder, bem como ideológicos, neste primeiro momento, acrescido dos avanços na ciência, levou aos eventos da expansão ultramarina e aos descobrimentos de novas rotas comerciais e novas terras, surgindo no

²¹ O período conhecido como Antigo Regime se encerrou no século XVIII, segundo Vainfas (2000, p. 43), “com a mercantilização das relações econômicas, com a formação do Estado Moderno, com a secularização do pensamento e com o avanço da alfabetização”, tendo como movimento auge a Revolução Francesa.

cenário europeu a América. Ao mesmo tempo, o contato com o Novo Mundo e a colonização das novas terras intensificaram o comércio, que ganhava cada vez mais espaço através do Oceano Atlântico.

Com o início da expansão marítima e dos descobrimentos, com a mudança do eixo comercial do Mediterrâneo para o Atlântico, com a intensificação do comércio, houve um aumento na acumulação de riquezas nas mãos das monarquias européias, em especial de Portugal e Espanha, e da burguesia, acumulação esta intensificada com a organização de estratégias montadas pelo Estado, forte e centralizado, através do chamado mercantilismo, garantindo assim o máximo de lucro para ambos. Porém, o próprio mercantilismo, que vigorou na Europa por um longo período, alimentou o seu fim, ao preparar o caminho para a industrialização e o domínio do liberalismo na economia, séculos depois. Andery (2006, p. 168) de forma sucinta e objetiva nos explica o que vem a ser mercantilismo.

[...] um conjunto de princípios e medidas práticas adotadas por chefes de estados europeus – bastante variáveis ao longo do tempo e nos diferentes países – com o objetivo de gerar riqueza para o país e fortalecer o Estado. Embora heterogêneas, as políticas adotadas tinham como um princípio fundamental o de que a riqueza de um país se traduz na quantidade de ouro e prata acumulada e o principal meio de obtê-los é por meio do comércio com outros países, em que se garanta um saldo positivo da balança comercial (o valor das exportações supera o das importações). Para tanto o Estado intervinha nas atividades econômicas por meio de medidas que incluíam incentivo ao desenvolvimento da indústria no país, à aquisição de colônias, às exportações e tarifas elevadas para a importação.

Este período, através das práticas inerentes ao mercantilismo, a esfera política e a econômica estiveram estreitamente interligadas, com a convergência dos interesses e práticas defendidas e adotadas pelo absolutismo e pelo capitalismo comercial²², na figura da burguesia, como

²² Devido à uniformidade e constância dos objetivos contidos nas práticas políticas e econômicas caracterizadas pelo mercantilismo, adotadas pelas monarquias absolutas como

vimos.

A prática do mercantilismo, composta pela idéia metalista, noção de balança comercial favorável, pelas medidas protecionistas e industriais e pelo sistema colonial, necessitava para seu funcionamento pleno de um Estado centralizado e forte.

[...] a crença de que a exportação de metais preciosos era perigosa, a ameaça de concorrência estrangeira, o desejo, por conseguinte, de criação de tarifas protecionistas, levaram os homens a voltar suas vistas, naturalmente, para o Estado como fonte de auxílio para suas dificuldades. [...] o mercantilismo, na primeira fase, portanto, transferiu simplesmente a idéia de controle social da Igreja para o Estado, na esfera econômica. (LASKI, s/d, p. 43-44)

Dentro da lógica mercantilista, num sistema colonial marcado pelo regime de comércio entre metrópole e colônia baseado no monopólio, a economia colonial definia-se por ser especializada e complementar à da metrópole, assegurada pelo pacto colonial, no qual a colônia exportava produtos coloniais apreciados e rendosos no comércio europeu e importava produtos manufaturados e mão-de-obra escrava somente da metrópole. Assim, a colônia cumpria seu papel de instrumento de acumulação primitiva de capital, estimulando o capitalismo comercial da Metrópole, que levaria ao desenvolvimento do capitalismo industrial, com características diferentes da fase anterior dominada pelo capitalismo mercantil, papel este cumprido pelo Brasil.

O comércio europeu ansiava por produtos coloniais inexistentes na Europa e de grande lucratividade. Aqui encontramos o sentido de nossa colonização cumprindo o papel central no processo de acumulação primitiva de capital para o desenvolvimento do capitalismo.

A colonização guardou em sua essência o sentido de empreendimento comercial donde proveio, a não-existência de produtos comercializáveis levou à sua produção, e disto resultou a ação colonizadora [...]. A colonização moderna,

meio para o fortalecimento do Estado, o período entre a Reforma protestante e a Revolução Francesa, séculos XVI ao XVIII, é comumente chamado de *Era do Mercantilismo*.

portanto, [...] tem uma natureza essencialmente comercial: produzir para o mercado externo, fornecer produtos tropicais e metais nobres à economia europeia [...] apresenta-se como peça de um sistema, instrumento da acumulação primitiva da época do capitalismo mercantil. (NOVAIS, apud CHAUÍ, 2000, p. 33)

O conjunto de ações reguladoras da relação metrópole-colônia ficou conhecido como Antigo Sistema Colonial²³, que segundo definição apresentada por Lapa (1982, p. 7), consistiu num “sistema econômico-social que prevaleceu nas relações de dependência e subordinação entre as nações hegemônicas europeias entre si e as suas colônias – no Oriente, Ilhas, África e América [...] num período que, aproximadamente, vai de 1500 a 1800”.

Assim, com a expansão marítima e os descobrimentos, a concorrência entre as nações europeias ficou ainda maior, com o comércio passando a ter um significado político²⁴. Nas palavras de Marx (s/d, p. 69),

²³ É chamado de antigo para diferenciá-lo do colonialismo do século XIX, sistema no qual não ocorria necessariamente a ocupação e dominação militar do país colonizado, mas o seu povoamento; diferente também do neocolonialismo do século XX, na qual não envolve dominação política, sendo dominados aqueles países subdesenvolvidos recém independentes politicamente. Ou ainda diferente do imperialismo, sistema mais abrangente assumido pelo capitalismo que domina os monopólios e o capital financeiro, compreendendo a sujeição econômica. “No ASC, [...] em termos de colonização nos séculos XIX e XX, as relações entre as nações hegemônicas e seus satélites eram de subordinação, enquanto que nas novas formas de colonialismo passam a ser de dependência”. (LAPA, 1982, p. 36-37)

²⁴ Além do acirramento entre as nações europeias em busca de territórios e riquezas além mar, o processo de expansão do comércio e de colonização provocou um efeito modernizante²⁴, propulsor do capitalismo mundial, e estimulou o “progresso”, ou seja, o final do feudalismo e ascensão da burguesia com o desenvolvimento do capitalismo em suas diferentes fases, entrelaçando economia, poder político e ideologia dominante. “Se o aumento na circulação de mercadorias se traduz em progresso, não resta dúvida de que a colonização do Novo Mundo atuou como um agente modernizador da rede comercial europeia durante os séculos XVI, XVII e XVIII. Nesse contexto a economia colonial foi efeito e estímulo dos mercados metropolitanos na longa fase que medeia entre a agonia do feudalismo e o surto da Revolução Industrial. (BOSI, 1992, p. 20)”. Para a ideologia burguesa, toda história é o progresso das nações, dos Estados, das ciências, das artes, das técnicas. Através da idéia de progresso justifica-se o direito do capitalismo a colonizar os povos ditos ‘primitivos’ ou ‘atrasados’, para que se beneficiem dos progressos da civilização’. Explicar cientificamente as sociedades chamadas de selvagens como sendo pré-lógicas, ou como diferentes, ainda assim permanece a hegemonia da ideologia burguesia porque mostra as sociedades primitivas como diferentes por lhes faltar algo (sem estado, sem escrita, sem mercado, sem história). (CHAUÍ, 1983, p. 122)

[...] as expedições dos aventureiros, a colonização, e acima de tudo o facto de os mercados adquirirem a amplitude de mercados mundiais, provocaram uma nova fase do desenvolvimento histórico. [...] a colonização dos países recém-descobertos fornece um alimento novo à luta comercial a que as nações se entregavam.

A intensificação da atividade comercial impulsionando a competição entre as nações europeias – ingleses, flamengos, franceses e ibéricos - por novas rotas para conseguir mercados fora da Europa já saturada desencadeou as mudanças que mudariam a face da Europa ocidental e sua visão de mundo, bem como traria à cena a América.

Na análise de Marx e Engels, em *O Manifesto do Partido Comunista*, o impacto das navegações e da descoberta da América²⁵ ficou bem exemplificado.

A descoberta da América, a circunavegação da África ofereceram à burguesia em ascenso um novo campo de ação. Os mercados da Índia e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e, em geral, das mercadorias imprimiram um impulso, desconhecido até então, ao comércio, à indústria, à navegação, e, por conseguinte, desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição.

A descoberta da América e o posterior processo de colonização, juntamente com a literatura de viagem e literatura jesuítica resultantes e partes integrantes desses acontecimentos, tiveram grande influência na Europa dos séculos XVI e XVII, com importantes conseqüências não só econômicas e políticas, mas também intelectuais. Segundo os estudos de Elliott (1984, p. 16) sobre o impacto produzido pela América na Europa nos séculos XVI e XVII, no campo econômico, a descoberta das novas terras representou um desafio para os europeus e logo se revelou numa importante “fonte de abastecimento de produtos e artigos de que a Europa necessitava

²⁵ Escrito por Karl Marx e Friedrich Engels em dezembro de 1847 - janeiro de 1848. Publicado pela primeira vez em Londres em fevereiro de 1848. Publicado de acordo com o texto da edição soviética em espanhol de 1951, traduzida da edição alemã de 1848. Confrontado com a edição inglesa de 1888, editada por Friedrich Engels. Traduzido do espanhol.

e um campo promissor para o aumento do ramo comercial europeu”; no campo político “afectou as relações mútuas ao produzir alterações no equilíbrio de poder”. E no campo intelectual, o contato entre o Velho e o Novo Mundo “pôs em causa certo número de certezas europeias quanto à geografia, teologia, história e natureza humana”.

Num primeiro momento, as nações europeias que se destacaram no processo de expansão marítimo-comercial, fomentando a acumulação de capital, foram Portugal e Espanha, que se dedicaram, com sua burguesia mercantil forte e Estado constituído, ao comércio na costa da África, nas Índias, em ilhas do Atlântico e em sua colônia na América. Tinha início o processo de partilha do mercado mundial entre as mesmas, com a presença da Igreja com suas bulas, legitimando tal processo.

Passada esta primeira fase, séculos XVI e XVII, novas nações emergiram como potências europeias, conquistando a hegemonia e deixando os países ibéricos para trás. Nem Portugal nem a Espanha consolidaram em seus territórios o modo de produção capitalista, pois, presas às práticas mercantilistas e às garras da Igreja, ficaram em atraso frente ao desenvolvimento do capitalismo no restante da Europa, em especial da Inglaterra e da Holanda.

O século seguinte (XVIII) foi marcado pelo processo de consolidação do capitalismo, com a ocorrência das duas grandes revoluções e a afirmação do liberalismo: a Revolução Industrial, marco importante na consolidação do modo de produção capitalista, possibilitando a expansão do capitalismo de forma uniformizada e mundializada, o que exerceu forte pressão para o fim do Antigo Sistema Colonial e suas práticas mercantilistas, características do Antigo Regime; e a disseminação das doutrinas liberais com toda a sua influência não só no campo econômico, mas também no político e cultural, pondo fim aos últimos resquícios de elementos do medievo ainda presentes na sociedade europeia, culminando com a Revolução Francesa e o conseqüente império napoleônico remodelando a face da Europa e

disseminando uma nova conformação tanto da sociedade européia como do restante do mundo. Estes acontecimentos e revoluções, ora no campo econômico, ora no político ou no cultural, integrando a infra-estrutura e determinando a superestrutura, embora aqui apresentados de formas estanques, estavam interligados um influenciando e sendo influenciado pelo outro, numa relação de interdependência, na conformação do mundo moderno.

A paixão da novidade era intensa; a avidez com que os homens liam as crônicas e relatos da aventura geográfica era, por si só, uma prova disso. O conhecimento, obtido através desses depoimentos, de idéias como a do bom selvagem, de uma vida boa e virtuosa independente do princípio cristão, da possibilidade de progresso, do relativismo na moral e no govêrno, das terras distantes onde os homens podiam encontrar paz e tolerância, tudo isso foi de uma importância além de qualquer desmentido. Essas idéias afetaram até os próprios missionários, como as narrativas dos jesuítas evidenciam amplamente. O elevado grau em que contribuíram para a formação intelectual de pensadores como Montaigne e Bodin é patente em cada página de seus escritos. Não será exagero afirmar que já no século XVI estavam equacionados os princípios gerais que, no século XVIII, formariam as perspectivas mentais de Voltaire e Adam Smith, de Hume e Diderot, e de Kant. A humanidade está conscientemente empenhada em uma nova aventura humana, ressentindo-se das características do passado como se tivessem o peso de grilhões. Isto explica a emergência do secularismo. (LASKI, s/d, p. 58-59)

O novo cenário europeu que despontava juntamente com o principiar de uma nova visão de mundo, de certa forma influenciada pela literatura de viagem e literatura jesuítica, num movimento de mão dupla, também imprimiu novas características aos relatos de viagens e escritos jesuíticos. É possível perceber através das mudanças nas características dos relatos ao longo dos séculos XVIII e XIX, o que Raminelli (2000, p.32) chamou de um “processo de secularização, ou melhor, o processo de racionalização da natureza e das atividades produtivas”, onde as explicações religiosas foram sendo substituídas por explicações científicas, pautadas na razão.

O avanço da burguesia pela conquista de poder político e a instituição

do capitalismo propriamente dito possibilitou o fim do feudalismo, e junto a ele o fim das barreiras representadas pela Igreja. Este processo se deu em ritmos diferentes nos países europeus, em especial no campo ideológico, especialmente em Portugal, como veremos a seguir.

No campo ideológico, a nova visão de mundo que ganhava corpo na Europa, seguia a dinâmica social do período de transição do feudalismo. A economia, e conseqüentemente a sociedade, antes guiada pelo ideal medieval, calcado na religião, passou então a ser guiada pelo ideal capitalista, sob comando do Estado secular. À medida que, ao longo dos séculos, o poder eclesiástico perdia também poder econômico, ia se configurando uma nova sociedade com “um Estado secular que procurou conseguir alicerçar sua missão numa base em que substituiu a Igreja, como guardião do bem-estar social. Criou sua própria ética, baseada na utilidade, para ajustá-la ao seu novo prestígio.” (LASKI, s/d, p. 43)

A transição do feudalismo para o capitalismo, sobretudo no campo ideológico, demorou mais de três séculos para se efetivar, para que os últimos redutos do feudalismo fossem desmantelados e fosse instituída a ordem capitalista moderna, com sua visão de mundo secular, e não se deu da mesma forma nos vários países da Europa seguindo cada qual o seu ritmo.

Típico dos momentos de transição, o velho conviveu com o novo ainda por um longo período até que o novo finalmente se estabeleceu e passou a predominar sobre o velho, foi assim na passagem do feudalismo para o capitalismo, com elementos do medievo convivendo com elementos de uma sociedade moderna.

Portugal é um exemplo desse momento de transição, onde velho e novo convivem disputando espaço. Ao mesmo tempo em que Portugal se apresentou como pioneiro no processo de consolidação do Estado, forte e centralizado, sendo pioneiro na empresa das grandes navegações, dos descobrimentos e do movimento de colonização além-mar, se manteve

atrasado em relação ao desenvolvimento do capitalismo e aos acontecimentos marcantes que formavam e conformavam a nova visão de mundo secularizada na Europa. Este confronto entre velho e novo em Portugal, nas palavras de Hoornaert (1977, p. 35) fica bem evidenciado.

A Europa do século XVI, entretanto, foi marcada profundamente pela cisão que se processou no seio da cristandade. A Reforma Protestante (1517) operou um ponto de inflexão ideológico no processo de transição entre o mundo feudal e a formatação societária europeia que se desenhava com o advento das relações mercantis de produção. Na Península Ibérica, o confronto entre o velho e o novo teve o seu desfecho na reafirmação do cristianismo católico apostólico romano. O padroado português, fusão entre o Estado e a Igreja que remontava ao início do século XII, conferia à Coroa Lusitana a prerrogativa de organizar tanto a colonização quanto a missão evangelizadora cristã nas terras banhadas "por mares nunca dantes navegados" (Camões, 1997, p. 71). Ou seja: "Por onde chegam os portugueses eles plantam o famoso 'padrão' que traz as armas reais e a cruz intrinsecamente ligadas entre si. Portugal goza dos favores da Cúria romana em negócios de além-mar". (apud, BITTAR, M. e FERREIRA JR, 2004)

Enquanto a Europa vivenciava, nos séculos XVI e XVII, uma fase marcada por significativas mudanças em vários aspectos, nos âmbitos econômico, político, social e ideológico, levando ao fim a visão teológica cristã do mundo, Portugal se mantinha fiel a ela. Andery (2006, p. 432) caracteriza bem esta oposição entre velha e nova visão de mundo.

Partindo de uma visão de mundo fechado, acabado, finito e hierarquizado, visão que preponderou por muitos séculos, somente a partir do século XVI, surge, para logo se tornar hegemônica, uma visão de mundo que, apesar de pronto em seu essencial, era visto como infinito, eterno e passível se ser conhecido quantitativamente.

Enquanto o restante da Europa deixava de ser uma sociedade guiada pelos dogmas da Igreja para ser dominada pela razão, Portugal caminhava na contramão deste processo.

A sociedade europeia, do período moderno, também chamado de Antigo Regime, apresentava um modelo complexo e preciso de organização econômica (mercantilismo), política (Estado absolutista), social (sociedade

estamental, burguesia mercantil, aristocracia) e ideológica (idéia de modernidade, teoria do progresso, fim da visão teológica do mundo para uma visão burguesa do mundo, secularização, teorias científicas e filosóficas apoiadas no racionalismo e no humanismo).

Portugal diferia do restante da Europa, em particular, no campo ideológico, se mantendo fiel à visão teológica do mundo, pertencente ao medievo. O pensamento medieval era caracterizado por “uma vida intelectual inteiramente subordinada à vida religiosa, os problemas filosóficos apresentando-se em função do destino do homem tal como o concebe o cristianismo” (BRÉHIER, 1977, p. 10). Além disso, o universo era visto de forma hierarquizada e estática, o que conformava os princípios éticos, políticos e morais da sociedade medieval, com a Igreja a ocupar o topo dessa hierarquia, conforme Andery (2006, p. 14)

O pensamento medieval que concebeu o mundo como hierarquicamente ordenado, segundo qualidades determinadas por naturezas dadas e estáticas, e concebeu o homem como sujeito aos desígnios de Deus – base de sua vida e de suas possibilidades – gerou uma concepção de conhecimento que [...] atribuiu à ciência um papel contemplativo dirigido para fundamentar e afirmar as verdades da fé.

A posição central ocupada pela Igreja em todos os aspectos da vida em sociedade, através da produção e veiculação de idéias e na própria estrutura social europeia desde o período medieval, ainda presente nos primeiros séculos da chamada Idade Moderna, em Portugal se estenderia por muito tempo ainda chegando, segundo alguns autores, até a segunda metade do século XVIII²⁶. Até esta época, a Igreja em Portugal ocupava lugar central na sociedade que, embora subordinada ao Estado, era ainda possuidora de amplos poderes políticos e econômicos. Nas palavras de Andery (2006, p. 142), podemos dimensionar o poder e o papel da Igreja.

²⁶ Segundo Casimiro (2006, p. 13), há autores que defendem a idéia de que a Idade Média em Portugal, com suas especificidades, se estendeu até o governo de Pombal, em meados do século XVIII.

A Igreja era grande proprietária de terras, numa sociedade em que a terra era sinônimo de riqueza, tendo conseguido tal poder econômico graças a doações, esmolas, tributos, isenção de impostos e ao celibato, o qual garantia a manutenção das propriedades obtidas como seu patrimônio. [...]

Além de forte poder econômico, a Igreja possuía uma estrutura que lhe possibilitou, ainda mais, a hegemonia. Organizando-se de forma centralizada e hierarquizada, garantia sua unidade e um domínio que - diferentemente do exercido pelos senhores feudais - ultrapassava os limites físicos dos feudos. Acresce-se, a isso, a detenção do monopólio do saber, em função do domínio das habilidades de leitura e escrita, restrito praticamente ao clero, e do controle do sistema educacional formal, que era da alçada exclusiva da Igreja.

A influência da Igreja expressou-se nas idéias e princípios jurídicos, políticos, éticos e morais. [...] Também na vida intelectual, a influência da Igreja se fez sentir; se, por um lado, o monopólio do saber permitiu o controle da veiculação do conhecimento, por outro, permitiu o controle da produção de conhecimento. Ao produzir conhecimentos, uniu-se o saber greco-romano aos dogmas cristãos, buscando-se dar, assim, uma fundamentação sólida às doutrinas do cristianismo. Toda a vida intelectual ficou subordinada à Igreja: a teologia, a filosofia e a ciência traziam, umas mais, outras menos explicitamente, a marca da religião.

O monopólio da Igreja, no cenário europeu, sofreu seu primeiro abalo com a Reforma Protestante que possibilitou a origem de novas doutrinas teológicas, ao mesmo tempo em que viabilizou uma nova distribuição da riqueza e facilitou o posterior desenvolvimento de um Estado secular, impulsionando a corrente racionalista, como vimos acima. A Reforma atendia aos anseios tanto da burguesia como da monarquia absolutista, uma vez que tirava o poder político e econômico de Roma, e abalava o monopólio da Igreja no campo das idéias e da produção de conhecimento²⁷.

O ataque a Roma foi, sobretudo, um ataque a um modo de vida que se erguia como obstáculo atravessado nos

²⁷ Além de acabar com o monopólio da Igreja no campo do saber, a Reforma protestante também foi um incentivo a mais para a alfabetização do povo, pois, segundo Lutero, “o fiel devia pôr-se em contato com Deus por meio da leitura solitária da Bíblia, dispensando a mediação do clero e dos ritos e cerimônias visíveis da Igreja”. (HANSEN, 2000)

novos caminhos. Suas sanções eram excessivamente absolutas; tinham sido criadas para um mundo estático que fôra abandonado para sempre. A ênfase de Roma incidia demais na explicação desta vida como simples estágio preparatório da outra vida, o que interferia de uma centena de maneiras com tôdas as possibilidades em que os homens se sentiam envolvidos. [...] O secularismo tinha sôbre a concepção romana a imensa vantagem de implicar benefícios imediatamente mensuráveis e tangíveis. Podia ser considerado o genitor de uma nova concepção dotada de postulados inteiramente novos e de inferências totalmente novas para o comportamento, a extrair dêsses postulados. Até que ponto se basearam no domínio econômico é fácil ver pela nova atitude assumida em relação à usura e ao pobre. A mudança resultou do fato da antiga atitude para com uma e outro interferir com a acumulação de riqueza. Teve de ser abandonada porque limitava a exploração de novas oportunidades. (LASKI, s/d, p. 58-59)

Contudo, a Igreja Católica reagiu através da Reforma, na qual buscou reorganizar-se e encontrar maneiras de se manter na posição privilegiada que até então ocupava, sobretudo nos países ibéricos. Assim, buscou formas de se manter vinculada à monarquia absoluta através da teoria do direito divino dos reis, manifestação da teologia no campo político; da instalação da Santa Inquisição e da criação da Companhia de Jesus²⁸, cuja missão era combater as heresias e propagar o cristianismo através da instrução e da

²⁸ “A Companhia de Jesus foi um instituto religioso ‘reformado’, já que buscou estabelecer uma rígida formação intelectual para os seus futuros padres, prescrever uma vida reta, sem ostentações de luxo e práticas luxuriosas, e, ainda, preocupar-se com os ritos católicos como meios privilegiados de condução das comunidades. Ou seja, na lógica da Reforma Católica, os pontos mais duramente criticados foram os que mais mereceram atenção dos fundadores do jesuitismo para que seus membros fossem exemplo do que se esperava, a partir de então, da sua atuação. A preocupação dos líderes da Igreja Romana para com a formação intelectual do clero resultou, entre outras resoluções, na determinação de se reeditar a obra teológico-filosófica de Tomás de Aquino, reafirmando, dessa forma, as bases escolásticas da tradição católica. [...] Nesse sentido, ainda, a visão de mundo que os jesuítas levavam para todos os cantos onde se encontravam baseava-se na tradição teológico-filosófica da escolástica”. (COSTA, 2007, p. 100-101) Sobre a Segunda Escolástica explicou Casimiro (2006, p. 5): “no início do século XVI, particularmente com a cisão da humanidade cristã em protestantes e católicos, a fundação da Companhia de Jesus, em 1540, e as disposições do Concílio de Trento (1545-1563), [os] conteúdos teológico-morais, doutrinários e catequéticos foram, mais uma vez, re-significados. Era a Segunda Escolástica, também chamada Escolástica Espanhola, herdeira da filosofia escolástica clássica. Esta nova vertente se constituiu adaptada ao enfrentamento dos novos desafios da modernidade e voltada para responder aos problemas advindos da colonização moderna e da evangelização de novos povos”.

catequese nos mais distantes lugares do mundo.

A Reforma protestante questionou as idéias religiosas que estavam na base do poder temporal da Igreja e provocou a divisão do mundo cristão. A Igreja reorganizou-se por meio da Contra-Reforma e reafirmou todos os dogmas católicos. Segundo Chauí (1984), a expressão mais alta e mais eficiente da Contra-Reforma foi a Companhia de Jesus, objetivando a ação pedagógico-educativa para fazer frente à escolaridade protestante. Além disso, a Igreja passou a enfatizar o direito divino dos reis, fortalecendo a tendência dos novos estados nacionais à monarquia absoluta de direito divino. (ANDERY, 2006, p. 176)

A expansão marítima, com as Grandes Navegações e os descobrimentos, representou para a Igreja um novo alento na luta contra-reformista na ânsia de conquistar fiéis. Segundo Ribeiro (1979b, p. 51), estes novos acontecimentos conformaram o que ele chamou de “novo processo civilizatório”²⁹, quando “se expandem as primeiras civilizações mundiais na forma de Impérios Mercantis Salvacionistas, desencadeados por Portugal e Espanha, difundidos pelos jesuítas, e suas áreas de dominação conformadas principalmente como Colonizações Escravistas”.³⁰ E continua,

Em sua expansão ultramarina, todas as formações capitalistas mercantis apelaram também para o colonialismo escravista, criando novas áreas de plantações tropicais. Mas, simultaneamente, inovaram o antigo modelo, complementando-o, primeiro, com colonizações mercantis, na forma de entrepostos comerciais implantados em países longínquos, com os quais não se pretendia transfigurar os povos autóctones, mas tão somente traficar com eles e, mais tarde, com Colônias de Povoamento, estabelecidas através da transladação de populações européias para além-mar, bem como as colônias de exploração, caso do Brasil. [...] A

²⁹ Para saber mais sobre as revoluções tecnológicas e seus correspondentes processos civilizatórios, consultar O processo civilizatório de Darcy Ribeiro.

³⁰ Um dos primeiros movimentos salvacionistas, ainda no período medieval, foi através do “advento do Sacro Império Romano-Germânico e do surto das Cruzadas”, formados contra a dominação islâmica e moura, acabando por se estruturar como formas nascentes dos Impérios Despóticos Salvacionistas, como Portugal e Espanha. As Cruzadas representaram a primeira forma de expansão européia-ocidental, com objetivos salvacionistas, mas também fortemente presentes a ambição por conquista e enriquecimento dos senhores feudais e da burguesia nascente, condição que levou a uma posterior organização como um empreendimento guerreiro mercantil de forma mais disciplinada e eficaz. (RIBEIRO, 1979b, p. 124)

expansão oceânica européia, iniciada pelos ibéricos, torna-se nesse passo, uma empresa coletiva que multiplica colônias escravistas, mercantis e de povoamento por todo o mundo, acelerando a ação do processo civilizatório capitalista mercantil. (RIBEIRO, 1979b, p. 141-143)

Este foi o caso da Península Ibérica que em fins do século XV e século XVI³¹ se lançaram na empresa das grandes navegações efetuando os descobrimentos e iniciando o processo de colonização, inaugurando o modo de administrar e explorar as novas terras dentro da lógica mercantilista, impulsionando o capitalismo mercantil, juntamente à lógica salvacionista, obedecendo ao *Orbis christianus* que regia a sociedade européia, através da atuação da Companhia de Jesus, ou seja, Estado e Igreja envolvidos na empresa colonial, na qual a Igreja, mesmo subordinada ao Estado, se mantinha forte, sendo peça central na engrenagem do sistema colonial, principalmente na figura dos jesuítas, como bem explicitado por Assunção (2000, p. 120, grifo do autor).

Os jesuítas, imbuídos de fundamentos teológicos medievais, principalmente aqueles que norteavam as ações das Cruzadas, consideravam, dentro desta perspectiva, que sua missão era cristianizar e aumentar o universo cristão, respeitando e ampliando a ordem dos governos vigentes que possibilitaram a atuação da Companhia. Eram eles os *guerreiros de Cristo* na luta para a expansão das asas da caridade, da fé católica, e do poderio econômico expansionista europeu.

O atraso de Portugal em relação às idéias correntes no restante da Europa refletiu em suas colônias e no modo como estas foram administradas e exploradas. Paiva (2000) nos traz uma visão bastante clara da postura adotada por Portugal em tempos de descobrimentos e colonização.

³¹ “A Ibéria como península avançada sobre o Atlântico, lança-se à conquista e à subjugação de novos mundos no além-mar. Portugal, que vinha explorando a costa africana desde o começo do século XV, descobre sucessivamente o Cabo Verde e a Costa do Ouro, contorna o Cabo da Boa Esperança e, afinal, estabelece a rota marítima para a Índia. Subjuga, a seguir, a costa ocidental e parte da oriental da Índia e de Malaca, Ocupa Aden e Ormuz, interceptando a antiga via das especiarias. Apodera-se do arquipélago de Sonda, da Indochina e do Brasil.” (RIBEIRO, 1979b, p. 130)

A sociedade portuguesa tinha uma estrutura rígida, centrada na hierarquia, fundada na religião. Hierarquia e religião eram princípios inadiáveis em qualquer situação. O serviço de Deus e o serviço d'El-Rei eram os parâmetros das ações sociais e obrigavam a manutenção das letras, como eram entendidas à época. (PAIVA, 2000, p. 44-45)

Em Portugal prevaleceu por muito tempo ainda o monopólio da visão teológica cristã do mundo, reforçada pela união entre Estado e Igreja, através do padroado. Esta visão se fez presente nos relatos dos viajantes e escritos jesuíticos como veremos nos capítulos seguintes.

1.2. PORTUGAL E BRASIL NO ANTIGO SISTEMA COLONIAL.

Vimos que Portugal ora se apresentou como precursor ora como conservador no cenário europeu, ou seja, se lançou de forma pioneira na empresa da expansão ultramarina e dos descobrimentos, mas se manteve na contramão em relação ao restante da Europa que vivenciava uma nova maneira de pensar com uma nova visão de mundo liberta das amarras do medievo de forte caráter religioso.

Conhecer o contexto histórico de Portugal, em seus aspectos econômico político e cultural, nos séculos XVI e XVII, de forma um pouco mais aprofundada, e principalmente a sua relação com a Igreja, é de suma importância para que se possa entender melhor o processo de formação e de desenvolvimento do Brasil enquanto colônia, pois esta tem suas raízes na cultura e num ideal de civilização cristã ocidental européia, segundo modelo da metrópole. E que por sua vez nos permite compreender melhor o modo como a sociedade colonial no campo educacional foi descrita por viajantes e jesuítas europeus, imagens que ganharam corpo através da literatura de viagem e da literatura jesuíta e foram divulgadas na Europa.

Uma vez encerradas as lutas de emancipação, com a Guerra da Reconquista, da ocupação islâmica e tártaro-mongólia, surgiu o Estado português³², forte e precocemente centralizado na figura do rei, ao contrário do restante da Europa.

As guerras contra os mouros só foram vencidas graças à união entre o rei e a Igreja, que com seu poderio levou a sociedade a se unir na conquista e formação de Portugal, estabelecendo, assim, conforme Ribeiro (1979b, p. 131) “uma estrutura de poder aristocrático-clerical que regeria, daí por diante, os destinos do povo ibérico” e a relação metrópole-colônia ao longo dos séculos XVI e XVII.

No Antigo Regime, a relação entre Estado e Igreja, com uma monarquia absolutista baseada no direito divino do rei, unindo poder político e religioso era a base da organização social. Em Portugal esta relação era ainda mais estreita, sendo a Igreja submissa ao poder absoluto do monarca pelo regalismo ou padroado, funcionando como mais um instrumento fortalecedor do poder real.

Sendo o Estado detentor do padroado cabia a ele os recursos provenientes do dízimo, o direito de nomear autoridades eclesiásticas e até mesmo de deliberar sobre questões espirituais. Além, disso, como Casimiro (2006, p. 3) ressaltou, “o direito do Padroado identificou-se com os ‘direitos’ de conquista, determinando o caráter evangelizador e colonizador do Brasil e direcionando o modelo cultural e educacional”.

Portugal se caracterizava por ser um Estado unificado e centralizado, posição esta que lhe deu condições de organizar e catalisar recursos tanto internos como externos, possibilitando a sua iniciativa de sair à frente no empreendimento das conquistas no ultramar, iniciando a construção de seu império ultramarino³³ - África, Ásia e América.

³² Em Portugal a consolidação da monarquia se deu em 1385, com o fim da chamada Revolução de Avis.

³³ A expansão ultramarina e o sistema colonial foram as respostas da monarquia absoluta ibérica às pressões econômica da época; “em suas origens, a monarquia absoluta se instala

No alvorecer do século XV, a história portuguesa muda de rumo. Integrado nas fronteiras geográficas naturais que seriam definitivamente as suas, constituído territorialmente o Reino, Portugal se vai transformar num país marítimo; desliga-se, por assim dizer, do continente e volta-se para o Oceano que se abria para o outro lado; não tardar, com suas empresas e conquistas no ultramar, em se tornar uma grande potência colonial. (PRADO JR, 2006b, p. 19-20)

O sucesso na empresa da navegação e da construção de um império ultramarino, durante o chamado *Século de Ouro* de Portugal, se deu em grande parte devido à convergência de interesses entre a monarquia, a Igreja, e a ânsia de lucros da burguesia comercial da época³⁴, inicialmente com o comércio de produtos e de escravos em feitorias estabelecidas ao longo da costa africana, que eram postos fortificados de comércio; em seguida com o comércio com as Índias e com a ocupação de ilhas do Oceano Atlântico, nas quais adquiriu experiência com plantação em larga escala com uso de mão-de-obra escrava e, por último, com a colonização da América, com sua colônia o Brasil, que se tornaria sua maior fonte de riqueza. Esta convergência de interesses e ações adotadas pela Coroa, pela Igreja e pela burguesia ditou o sentido da colonização portuguesa na América, como destacou Prado Jr. (1961, p. 25).

No seu conjunto, e visto no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução dos trópicos americanos.

para resolver as crises do mundo feudal e assegurar à nobreza a manutenção de seus privilégios quando esta se vê ameaçada pelo desaparecimento da servidão e pelas revoltas camponesas que se alastram pela Europa". (CHAUI, 2000, p. 80)

³⁴ Outros fatores colaboraram para tal empreendimento, como: a experiência de Portugal no comércio de longa distância e como centro mercantil; a sua posição geográfica voltada para o Oceano Atlântico, com correntes marítimas favoráveis à navegação; as invenções e a tecnologia empregadas na arte de navegar existente à época das navegações, caravelas, astrolábio, quadrante, etc. (FAUSTO, 2003, p. 20-25)

Além dos interesses econômicos na figura da monarquia e da burguesia mercantil portuguesa, grande propulsora da expansão marítima e dos descobrimentos durante o século XV, em sua busca por lucros através do comércio, incrementando o processo de acumulação de capital necessário para a consolidação do capitalismo, interesses de outras ordens também contribuíram para a empresa da expansão marítima e colonizadora, como ambições pessoais em adquirir riquezas, terras e *status* social, o desejo de aventura, e principalmente os interesses religiosos em propagar a fé cristã para todos os cantos do mundo, num período de Contra-Reforma³⁵.

Neste processo de ocupação e colonização de novas terras, os diversos motivadores acima apontados tiveram sua parcela de crédito, mas nenhum deles suplantou a importância da Igreja na efetivação destes empreendimentos, principalmente através da atuação dos padres jesuítas, mesmo porque neste período colonizar e cristianizar eram práticas intrinsecamente ligadas. Vemos exemplos disto no primeiro escrito sobre o Brasil, a Carta de Caminha, e no próprio Regimento de Tomé de Sousa instituindo as diretrizes ao governo geral da colônia, ambas as referências trazendo em suas linhas a intrínseca relação entre colonizar e cristianizar.

A esta gente não lhe falece outra cousa para ser tôda cristã que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos, por onde pareceu a todos, que nenhuma idolatria nem adoração têm; e bem creio que se Vossa Alteza aqui mandar quem mais entre êles devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E, para isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar; porque já então terão mais conhecimento da nossa fé pelos dois degradados, que aqui entre êles ficam, os quais ambos hoje também comungaram. [...] Senhor, que a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria mais quanto em vergonha. Ora, veja Vossa Alteza,

³⁵ Diversos setores da sociedade portuguesa estavam interessados neste grande empreendimento: a monarquia desejava fortalecer seu poder e construir um verdadeiro império; a nobreza ansiava por conquistar terras, riquezas e títulos; a Igreja via uma oportunidade para expandir a fé católica salvando almas; o povo esperava uma chance a mais de trabalho, de ascensão social, de enriquecimento e para alguns, de aventuras e à burguesia interessava o aumento das atividades comerciais e os lucros. (FAUSTO, 2003, p. 23)

quem em tal inocência vive, ensinando-lhe o que para a sua salvação pertence, si se converterão ou não. (CAMINHA, 1894, p. 20)

Eu El-Rei faço saber a vós Tomé de Souza, fidalgo de minha casa que vendo eu quanto serviço de Deos e meu he conservar e nobrecer as capitancias e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exaltamento de nossa santa fé e proveito de meus reinos e senhorios e dos naturaes delles, ordenei ora de mandar nas ditas terras fazer uma fortaleza e povoação grande e forte em povoações e se ministrar justiça e proveito nas cousas que cumprirem a meus serviços e aos negócios de minha fazenda e a bem das partes. Regimento de Dom João III

Lembremos que neste período Igreja e Estado, como um corpo único, atuavam segundo a lógica do *Orbis Christianus*, cabendo tanto à Igreja quanto ao rei a tarefa de cristianizar os povos das terras descobertas, cuja posse fora cedida a seus “descobridores” sob esta condição pela Bula *Inter Cetera*, do Papa Alexandre VI. Para esse feito a Coroa portuguesa contou com o auxílio imprescindível dos missionários, em especial dos jesuítas.

Ninguém ignora qual tenha sido a parte dos missionários na obra de penetração da civilização ocidental entre os povos mais primitivos. São eles que foram na vanguarda, preparando o terreno com a domesticação dos naturais, assim foi na Europa Oriental com os frades dos séculos XV e XVI, e assim é hoje ainda entre as populações asiáticas e africanas; antes dos capitais europeus ou norte-americanos aparece o crucifixo dos missionários. (PRADO JR., 2006a, p. 25)

Dentre os missionários que atuaram no processo de colonização os jesuítas merecem destaque. Os jesuítas atuaram, e podemos afirmar com sucesso para a empresa colonizadora pelo menos, em três frentes: nas missões, como confessores de reis e príncipes e na educação/instrução. Esta última se constituiu na principal atividade da Ordem inaciana, que fundou inúmeros colégios nos quatro continentes – Europa, Ásia, África e América - sempre com o mesmo objetivo: formar bons cristãos.

Já na carta de Caminha ficava claro a relação entre Estado e Igreja ao conferir à cristianização dos nativos o primeiro meio de exercer poder sobre

eles. A religião, juntamente com os valores e a moral ocidental cristã, atuando no processo de colonização, se tornou ferramenta do poder, e como diz Bosi (1992, p.93), com grande eficiência tática, mas perdendo na qualidade no processo de humanização. A imagem do índio ora como bestial, bárbaro e selvagem, ora como gentio predisposto ao cristianismo, serviu a diferentes discursos dos colonos e jesuítas legitimando a conquista e a catequese, além de revelar a perplexidade do encontro de culturas tão distintas e o fato de não reconhecerem a alteridade dos nativos.

Parece-me gente de tal inocência, que se os homens os entendessem e eles a nós, que seriam logo cristãos; porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença, segundo parece, e, portanto se os degradados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido, segundo a santa tensão de Vossa Alteza, fazerem-se cristãos e crerem na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certo esta gente é boa e de boa simplicidade, e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar; e logo que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, e Ele, que nos por aqui trouxe, creio que não foi sem causa. E, portanto, Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar na santa fé católica, deve entender em sua salvação, e prazera a Deus, que com pouco trabalho será assim. (CAMINHA, 1894, p. 18-19)

Esta relação entre as duas instâncias, poder político e religioso, refletiu no modo de colonização em todas as colônias portuguesas. A influência dos missionários, em especial os da Companhia de Jesus, os “soldados de Cristo”, no êxito da colonização é inegável, sua atuação estava vinculada direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, aos interesses mercantis da burguesia comercial e do Estado português. A função da Igreja de combater a heresia, expandir a fé católica e manter uma unidade política, religiosa e certa unidade cultural na colônia transplantando o modo de vida europeu, através da catequese e da instrução, viabilizava a ação colonizadora de Portugal.

Na Carta de Caminha, ao descrever a cerimônia da missa em terras recém-descobertas, ao dizer “a cruz, com as armas e divisa de Vossa

Alteza”, demonstrou bem a relação entre Estado e Igreja no processo de colonização.

Alí, andando nisto, viriam bem cento e cinqüenta ou mais [índios]. Chantada a cruz, com as armas e divisa de Vossa Alteza, que lhe primeiro pregaram, armaram ao pé dela e alí disse missa o padre Frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por êsses ditos. (CAMINHA, 1894, p. 19)

Contudo, essa relação intrínseca entre interesses econômicos, políticos e religiosos, segundo o *Orbis*, que levava jesuítas e colonizadores a realizarem trabalhos em prol da formação do bom cristão, não impedia que ocorressem conflitos entre jesuítas e colonos. A Igreja e o rei, no processo de colonização, no qual estava implícito também o processo de cristianização dos povos habitantes das novas terras descobertas, atuaram ora na mesma direção ora em discordância.

Desde o momento da instalação dos portugueses no Brasil, como vimos, a imbricação entre interesses econômicos, políticos e religiosos, que caracterizou a empresa colonizadora, se fez presente. A Carta de Caminha já traz referência a esta relação que determinou a direção e os objetivos da colonização, a busca de riquezas e a missão salvacionista.

Nela até agora não podemos saber se haja ouro nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro, nem lho vimos; porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os dentre Douro e Minho, porque, neste tempo de agora assim os achamos como os de lá; as águas são muitas, infindas; em tal maneira, é graciosa, que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem das águas, que tem; porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece, que será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente, que Vossa Alteza em ela deve lançar; e que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada, para esta navegação de Calecut bastaria, quanto mais disposição para nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber: acrescentamento da nossa santa fé. (CAMINHA, 1894, p. 20)

Não precisamos dizer que o interesse maior era pelas riquezas que as novas terras poderiam oferecer, na função de simples entrepostos comerciais ou na forma de colônias, enquanto partes atuantes e integrantes do

mercantilismo, funcionando como peças centrais no processo de acumulação primitiva de capital.

Em diversos relatos de viajantes e jesuítas ficou evidenciado, desde a Carta de Caminha, o interesse pelo ouro, ao menos mencionaram a ânsia por encontrar tal metal precioso, por exemplo, nos escritos de Caminha (1894) e de Gandavo (1980).

[...] viu um dêles umas contas de rosário brancas; acenou, que lhas dessem, e folgou muito com elas e lançou-as ao pescoço, e depois tirou-as e embrulhou-as no braço, e acenava para a terra e então para as contas e para o colar do Capitão, como que dariam ouro por aquilo; isto tomavamos nós assim pelo desejarmos, mas se êle queria, dizer, que levariam as contas e mais o colar, isto não queríamos nós entender, porque lho não havíamos de dar. [...]

E depois moveu o Capitão para cima, ao longo do rio, que anda sempre a carão da praia, e alí esperou um velho que trazia na mão uma pá d'almadia, falou, levando o Capitão com êle perante nós todos, sem o nunca ninguém entender, nem êle a nós, quantas cousa que lhe o homem perguntava do ouro, que nós desejávamos saber se o havia na terra. (CAMINHA, 1894, p. 13-16)

Esta Provincia Santa Cruz alem de ser tam fertil como digo, e abastada de todos os mantimentos necessarios pera a vida do homem, he certo ser tambem mui rica, e haver nella muito ouro e pedraria, de que se tem grandes esperanças. E a maneira como isto se veio a denunciar e ter por causa averiguada foi por via dos indios da terra. Do preço dellas nam trato aqui, porque ao presente o nam pude saber, mas sei que assi destas como doutras ha nesta Provincia muitas e mui finas, e muitos metaes, donde se pode conseguir infinita riqueza. A qual permitirá Deos que ainda em nossos dias se descubra toda, pera com ella se augmente muito a Coroa destes Reinos: aos quaes desta maneira esperamos, mediante o favor divino, ver muito cedo postos em feliz e prospero estado, que mais se nam possa desejar. (GANDAVO, 1980, p. 144-146)

A empresa de colonização assumida por Portugal, seja na África, na Ásia ou na América, deve ser entendida segundo a lógica de funcionamento do Antigo Sistema Colonial, na qual imperavam interesses econômicos, como peça fundamental no processo de acumulação de capital. E deve ser entendida também dentro da lógica do *Orbis Christianus* que predominava na

sociedade portuguesa quinhentista. Segundo Paiva (1982), a obra da colonização foi guiada por tal imagem do mundo, e as ações tanto da coroa portuguesa quanto dos jesuítas estavam de acordo com esta visão de mundo.

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. [...] 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. (PAIVA, 1982, p. 22-24).

Portanto, colonizar, cristianizar, apaziguar e dominar fazia parte de uma mesma lógica, salvar almas e expandir a fé cristã, mesmo que com isso estivessem possibilitando a exploração econômica por parte da burguesia mercantil e da própria coroa portuguesa.

A princípio a descoberta do Brasil não significou grandes oportunidades de exploração econômica. Não havia de início a existência de ouro e prata e nem mesmo a possibilidade de comércio com uma população nativa formada por “selvagens” em estágio primitivo, segundo a visão européia, ou seja, o mesmo não oferecia atrativos comerciais que justificassem maiores esforços e gastos em ocupá-lo, coerente com os objetivos ditados pela prática mercantilista da época.

Nestas condições a nova descoberta permaneceu praticamente abandonada por mais de três décadas tendo Portugal apenas estabelecido feitorias comerciais³⁶ nos moldes já praticados na África e na Índia, para a

³⁶ Com a descoberta do Brasil, durante o primeiro período colonial, em suas primeiras décadas, como nos explica Mattos (1958, p. 25), o mesmo era ainda pouco ocupado e

exploração do pau-brasil, madeira valorizada no mercado europeu, explorada através da prática do escambo nas fortificações instaladas ao longo da costa, sendo a única riqueza que interessava ao comércio e justificava a ida até o Novo Mundo. Portugal limitou-se assim a enviar expedições de reconhecimento e de exploração da madeira, fornecendo concessões a navios portugueses para a exploração do pau-brasil³⁷. (PRADO JR., 2006a)

A postura de Portugal frente a sua colônia facilitou incursões pela costa brasileira de nações estrangeiras que ficaram de fora da partilha das novas terras descobertas firmada pelo Tratado de Tordesilhas, entre Portugal e Espanha, os pioneiros na empresa da expansão marítima.

As demais nações européias que adquiriram posteriormente condições para entrarem na corrida por novas terras se lançaram ao mar na empresa de expansão marítima, como os franceses, ingleses e holandeses, disputando porções de terras que também lhes proporcionassem lucros, principalmente ouro e prata. Como nos relatou Anchieta (1988, p. 318), em suas *Informações*, “Na era de 1504 vieram os Franceses ao Brasil a primeira vez ao porto da Baía, e entraram em Paraguaçu, que está dentro da mesma Baía, e fizeram seus resgates e tornaram com boas novas à França”.

Como Prado Jr. (2006b, p. 23-24) bem colocou, “a idéia de povoar não ocorre inicialmente” a Portugal.

conhecido pelos europeus, havia apenas umas poucas feitorias localizadas em Olinda, Igarapé, Bahia, Porto Seguro, Ilhéus, Vitória e São Vicente que serviam de entrepostos para o comércio do pau-brasil através do escambo praticado com os indígenas, e servindo de ponto de parada para abastecimento e reparos dos navios que rumavam para as Índias.

³⁷ Segundo Prado Jr. (s/d, p. 27), a exploração do pau-brasil durou pouco mais de algumas décadas, por se tratar de uma atividade extrativa através de práticas rudimentares, promovendo a destruição implacável e em larga escala das florestas nativas. Na exploração do pau-brasil não foram criados estabelecimentos fixos e definitivos que ajudariam no processo de colonização e povoamento, eram apenas instaladas feitorias para o recolhimento e armazenamento da madeira extraída. Assim, este negócio logo não oferecia mais atrativos a Portugal, que partiu para a colonização, ocupação e produção do açúcar na colônia. “Assim mesmo continuar-se-á a explorar esporadicamente o produto, sempre sob o regime do monopólio real, realizando uma pequena exportação que durará até princípios do século passado. Mas, não terá mais importância alguma apreciável, nem em termos absolutos, nem relativamente aos outros setores da economia brasileira.”

É o comércio que os interessa, e daí o relativo desprezo por este território primitivo e vazio que é a América; e inversamente, o prestígio do Oriente, onde não faltava objeto para atividades mercantis. A idéia de ocupar, não como se fizera até então em terras estranhas, apenas como agentes comerciais, funcionários e militares para a defesa, organizados em simples feitorias destinadas a mercadejar com os nativos e servir de articulação entre as rotas marítimas e os territórios ocupados; mas ocupar com povoamento efetivo, isto só surgiu como contingência, necessidade imposta por circunstâncias novas e imprevistas.

As novas circunstâncias, ou seja, a ameaça estrangeira juntamente com o declínio do comércio com o Oriente e da extração do pau-brasil levou o rei de Portugal, D. João III, a mudar de estratégia junto a sua mais nova possessão. Assim, nas palavras de Furtado (2001, p. 6),

O início da ocupação econômica do território brasileiro é em boa medida uma consequência da pressão política exercida sobre Portugal e Espanha pelas demais nações européias. Nestas últimas prevalecia o princípio de que espanhóis e portugueses não tinham direito senão àquelas terras que houvessem efetivamente ocupado.

Portugal adotou medidas em relação ao Brasil no sentido de povoar, colonizar e explorar economicamente as novas terras de forma mais intensa, racional e sistemática, nas palavras de Ribeiro (2000, p. 19-20).

O rápido esgotamento das matas costeiras de pau-brasil, a impossibilidade da população indígena produzir algo que interessasse ao mercado europeu, a possibilidade da existência de ouro, bem como o perigo de perder o território para outra potência fizeram com que o governo português abandonasse a orientação de colonizar através da ocupação.

Para ocupar e colonizar a nova terra de forma efetiva e iniciar a exploração econômica de forma mais sistemática Portugal agora precisava do auxílio dos jesuítas para cumprir com sua obrigação no que diz respeito a salvar as almas dos “primitivos” habitantes das terras descobertas através da conversão ao cristianismo e para desempenhar o papel de apaziguadores dos “selvagens”.

Para que a nova estratégia de ocupação, defesa e exploração

econômica da colônia de caráter mercantilista, com o objetivo de gerar lucros através do comércio para a Coroa portuguesa, desse certo era preciso ocupar e colonizar todo o litoral. Portugal aproveitou os conhecimentos já adquiridos neste tipo de empreitada nas ilhas do Atlântico, instituindo as Capitânicas Hereditárias³⁸, o que não deixou de ser um modo encontrado para transferir os custos da empresa colonizadora para a iniciativa privada e amenizar o ônus de um processo de colonização para a Coroa.

Frente ao fracasso das mesmas, devido a diversos fatores como a grande extensão da costa brasileira e a “ferocidade” dos indígenas em defender suas terras, tendo apenas as capitânicas de Pernambuco e São Vicente resistido e progredido, situação esta contrária à das demais regiões onde este processo foi implantado, Portugal lançou mão de outra estratégia política na busca de solucionar o problema da administração da colônia. Em 1549 criou o Governo Geral, cuja função primeira era representar a autoridade real portuguesa na colônia e, ao mesmo tempo, paulatinamente, foi resgatando as capitânicas doadas e transferindo-as para o Estado, passando este a ser responsável pela organização e administração da Colônia. (PRADO JR., 2006a)

O primeiro governador geral, Tomé de Sousa, trouxe consigo os Regimentos de 17 de dezembro de 1548, que continham as diretrizes e instruções acerca da nova política de colonização dirigida ao Brasil³⁹. Os pontos centrais a serem cumpridos com a instalação do governo geral na

³⁸ As capitânicas hereditárias representavam a maior unidade administrativa da colônia, e era dividida em comarcas, em pequeno número, que por sua vez eram compostas de termos, com sede nas vilas ou cidades. Os termos se dividiam em freguesias, *circunscrição eclesiástica que forma a paróquia, sede de uma igreja paroquial e que servia também para a administração civil*, e estas se dividiam em bairros. (PRADO JR., 2006b, p. 306)

³⁹ “Esses regimentos, em número de três, foram solenemente entregues por Dom João III a Tomé de Sousa e a seu provedor mor Antonio Cardoso de Barros, antes da partida da armada, em fevereiro de 1549. O prólogo do primeiro desses regimentos rezava o seguinte: Eu el Rey faço saber a vos Tome de Sousa, fidalgo de minha casa, que vendo Eu quanto serviço de Deus e meu he conservar e nobrecer as capitânicas e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que millor e mais seguramente se posão ir povoando pêra eixalçamento da nossa santa fee e proveyto de meus reynos e senhorios dos naturais deles, ordenei ora de mandar nas ditas terras fazer” (MATTOS, 1958, p. 30)

colônia, segundo Mattos (1958) eram: defender o litoral dos ataques dos corsários e invasores estrangeiros; acompanhar e regulamentar a relação entre colonizadores e indígenas pacificados e autorizar a guerra aos índios “selvagens” e resistentes à colonização/cristianização⁴⁰; fundar núcleos fortificados de colonizadores europeus e promover a conversão dos índios à fé cristã através da catequese e da instrução, a cargo dos padres jesuítas.

Portanto na empresa de ocupar e colonizar o Brasil, os jesuítas desempenharam papel fundamental. Sua função era atuar na conversão dos “selvagens” ao cristianismo, salvando suas almas, através da catequese e da instrução, servindo assim aos interesses da Igreja reformada e, por outro lado, servindo também aos interesses do Estado português ao “apaziguar” os ditos “selvagens”, possibilitando a efetivação do processo de ocupação e colonização.

A importância do papel dos jesuítas no processo de ocupação e colonização do Brasil ficou bem expressa em um dos itens constante no próprio Regimento de 1548⁴¹, que regia a política de D. João III quanto ao modelo de colonização a ser seguido, no qual apontou a presença do jesuíta como imprescindível para

[...] o êxito dessa arrojada empresa colonizadora; pois que, somente pela aculturação sistemática e intensiva do elemento indígena aos valores espirituais e morais da civilização ocidental e cristã é que a colonização portuguesa poderia lançar raízes definitivas no solo fecundo, mas agreste e insidioso, do novo mundo. (MATTOS, 1958, p. 31)

Conforme Bosi (1992, p. 17), no processo de colonização “aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-

⁴⁰ Frente à ferocidade dos indígenas impossibilitando o estabelecimento e desenvolvimento das capitâneas na efetivação da colonização portuguesa, a metrópole interveio, através de carta régia de 1570, estabelecendo o direito aos colonos de escravizar os índios mediante ‘guerra justa’. Segundo Prado Jr. (s/d, p. 35), “Era entendida como tal aquela que resultasse de agressão dos indígenas, ou que fosse promovida contra tribos que recusavam submeter-se aos colonos a entrarem em entendimentos com eles.”

⁴¹ Conjunto de princípios e de normas que estabelecem o modo de funcionamento interno de uma dada área ou setor. O Regimento de Tomé de Sousa, por exemplo, de 17 de dezembro de 1548, foi durante mais de cem anos a “carta magna” que regeu a política colonial portuguesa com relação ao Brasil (PAIVA, 1982, p.34).

lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior”. Em se tratando de Brasil, o nativo teve de enfrentar a sujeição ao colonizador português ou o seu próprio extermínio.

Até a segunda metade do século XVII, Portugal havia estabelecido efetivamente a colonização do Brasil. A organização, administração e exploração econômica da colônia se deram em termos da grande exploração agrária, com as lavouras de cana e os engenhos de açúcar, baseada na mão-de-obra escrava, primeiramente a indígena e em seguida a africana, por todo o longo período de escravidão praticada no Brasil. Ao lado dos grandes latifúndios produzindo para o mercado europeu e sob as amarras do pacto colonial, havia as pequenas propriedades, basicamente de economia de subsistência, acompanhadas por reduzidos e inexpressíveis centros urbanos, com uma economia praticamente inexistente, sem indústrias e com um “comércio limitado aos pequenos mercadores ambulantes”⁴². (PRADO JR., 2006a 17-22).

A sociedade colonial, nos primeiros séculos, era composta pelos grandes latifundiários, que ocupavam lugar central nesta sociedade, em meio a uma população formada de índios, mestiços e escravos negros, que formavam a massa popular⁴³. O viajante alemão Joan Nieuhof, que esteve no Brasil em meados do século XVII (1640-1649) a serviço da Companhia

⁴² Dentro deste quadro a pequena propriedade não encontrou espaço para se desenvolver na economia colonial. Isto devido a vários fatores: a dificuldade frente às condições da terra, falta de mercado para o escoamento da produção, uma vez que o mercado interno era reduzido, pois a população era formada por escravos na sua maioria, índios e mestiços; a dificuldade de comunicação, deixando uma população isolada da outra; as grandes propriedades rurais por sua vez produziam praticamente tudo de que necessitavam para o seu consumo; os centros urbanos eram de reduzida importância e também devido à “agressividade” das tribos indígenas. Quanto à economia urbana esta era praticamente inexistente no período colonial, a indústria e o comércio tinham pouquíssima ou nenhuma expressão neste período. Portanto, a base material da sociedade colonial é a economia agrária, sendo a sua sociedade um reflexo desta base material. (PRADO JR., 2006a, p. 18-23)

⁴³ Ver anexo: População do Brasil – séculos XVI-XIX. Cronologia de história do Brasil colonial (1500-1831). ANDRÉA SLEMIAN et al.. 1994.

das Índias Ocidentais holandesas, fez uma longa descrição da composição da população brasileira, a título de exemplo.

A população do Brasil pode ser atualmente dividida em indivíduos livres e escravos. Entretanto, mesmo essas classes são compostas por indivíduos de diversas nações, tanto nativas como alienígenas. Os homens livres do Brasil eram os holandeses, os portugueses e os brasileiros, sendo estes últimos nativos do país. Os portugueses, porém, não só excediam os demais, na proporção de pelo menos dez por um, durante minha permanência no Brasil, mas ainda detinham a propriedade de todos os engenhos de todas as terras com exceção das poucas em mãos dos holandeses que se dedicaram ao plantio da cana. Estas mesmas, porém, foram depredadas durante a guerra civil e seus proprietários obrigados a abandoná-las. Além dos homens livres que se ocupavam do tamanho da terra, havia muitos comerciantes, intermediários e artífices. Os comerciantes, em geral, vendiam seus artigos com grandes lucros, e, sem dúvida, teriam feito fortuna, se não tivessem vendido a crédito aos portugueses, dispostos que estavam a não pagar suas dívidas, como o provaram os acontecimentos. Os artífices conseguiram fazer três, quatro, cinco e até seis florins por dia, e, portanto, diversos voltaram ricos para a Metrópole. Os estalajadeiros e armadores fruíam também grandes lucros no Brasil e, portanto, acumularam grandes somas de dinheiro. Os funcionários a serviço da Companhia, civis ou militares eram também pontualmente pagos e isso fez que muitos dos que para ela trabalharam, no Brasil, antes da guerra, voltassem de novo ao seu serviço, já que se lhes davam cargos condizentes com suas qualidades e antigas posições. [...] Entre os homens livres do Brasil, que não trabalhavam para a Companhia, os judeus se sobressaíam em número, vindos quase todos eles da Holanda. Mantinham intenso comércio, e, por isso, conseguiram adquirir engenhos de açúcar e construir suntuosas residências no Recife. Eram todos comerciantes, o que teria sido um bom negócio para o Brasil, se tivessem se conduzido dentro das regras costumeiras do comércio e não tivessem chegado a tais excentricidades e excessos. Os escravos eram negros ou nativos. Os indígenas cativos ou eram comprados no Maranhão, dentre prisioneiros de guerra, ou adquiridos aos tapuias que também os escravizavam ou executavam, segundo seus costumes guerreiros. Logo após a entrada dos holandeses no Brasil, ficou

decidido que não se escravizassem os indígenas (salvo quando comprados aos tapuias ou trazidos do Maranhão); por isso os naturais do país se estabeleceram em vilas a fim de desfrutar a liberdade que lhes era concedida sob certas reservas. Tiveram, então, licença para auxiliar os portugueses no trabalho dos engenhos e dos campos, mediante salários estipulados. Foi assim que diversas aldeias ou vilas, tanto na Paraíba como no Rio Grande, encheram-se de brasileiros, que, durante a vigência de nosso governo, gozaram das doçuras de uma completa liberdade. [...] Grande quantidade de negros de diversas nações trabalhava, tanto no Recife como no interior, no amanho da terra e nos engenhos dos portugueses, que não os podiam dispensar, não só devido ao calor extremo, mas, também, pela incrível resistência dos africanos. [...] A maioria deles provém dos reinos do Congo, Angola e Guiné. A beleza dessa gente resume-se em sua pele negra, lustrosa, nariz chato, lábios grossos e cabelos curtos e encara pinha dos. [...] Dificilmente se encontrava holandês de algum recurso que não possuísse diversos escravos. Os cativos eram brutal e miseravelmente tratados pelos portugueses, conquanto sejamos forçados a admitir a necessidade de mantê-los em rigorosa disciplina, pois são vadios, supersticiosos e macumbeiros ao extremo. Era comum pretenderem eles adivinhar quando chegariam os navios que haviam partido da Holanda para o Brasil, embora estivessem ao outro lado do Equador. Queriam também nos ensinar como reaver mercadorias roubadas. [...] Os negros são muito hábeis em natação e mergulho. São capazes de trazer à tona urna simples moeda atirada ao fundo do mar. São também ótimos pescadores, e, com isso, fazem bom dinheiro. Amarram três pedaços de pau um ao lado do outro e, servindo-se de apenas um remo, avançam longe, no mar, apanhando grande quantidade de peixe, com anzol. [...] Ainda no meu tempo, uma negra deu à luz uma criança cuja pele e cabelos não eram negros, mas vermelhos. Vi, também, um garoto, filho de pais negros, que tinha pele branca, cabelos e sobrancelhas claros, mas, encaracolados, e nariz chato como o dos pretos. Tive ocasião de ver negros velhos com longas barbas brancas e cabelos grisalhos, apresentando aspecto nobre. (NIEUHOF, 1981, p. 344-346)

Nos estudos de Prado Jr. (2006a), encontramos, de forma sintetizada, a mesma conformação da sociedade do Brasil colônia observada e descrita longamente pelo alemão Nieuhof no século XVII. Prado Jr. (2006a) em seus

estudos demonstrou que até meados do século XVII, a estrutura da sociedade colonial era bastante simples: uma classe formada pelos grandes proprietários rurais e donos de engenhos e o restante da população formada por escravos negros e alguns poucos índios que haviam sobrevivido ao extermínio do início da colonização e se aporuguesado⁴⁴. Tanto a massa popular quanto os escravos (ligados ao senhor de engenho pela sua própria condição de mercadoria) eram dependentes dos ricos fazendeiros donos de engenhos. A posição de poder dos proprietários das grandes fazendas e de engenhos se dava através das Câmaras Municipais, e acabou até mesmo por ofuscar a própria soberania da Coroa portuguesa, na figura do governador geral, sendo que até meados do século XVII esta o exerceu apenas dentro dos limites da sede do governo geral aqui instaurado⁴⁵.

Uma vez montada a estrutura de produção, organizada economicamente a exploração da colônia, com a formação de grandes fazendas produtoras de cana e a edificação de engenhos de açúcar, e instalada, no campo político, a administração centralizada na figura do governador geral, representante do rei na colônia, juntamente com a Câmara Municipal, instrumento de poder dos homens ricos do lugar, estava efetivada a colonização das terras na América portuguesa, dentro dos moldes do Antigo Sistema Colonial e da lógica do mercantilismo. Neste processo de colonização, Portugal contou com a experiência adquirida em suas demais colônias. Nas palavras de Furtado (2001, p.9)

Um conjunto de fatores particularmente favoráveis tornou possível o êxito dessa primeira grande empresa

⁴⁴ Quanto aos trabalhadores assalariados, estes eram em número bastante reduzido, limitado à ocupação de poucas atividades especializadas nos engenhos como feitores e mestre de açúcar, por exemplo, e em outras esparsas ocupações, não chegando a constituir uma classe que tivesse importância social. (PRADO JR., 2006a, p. 28)

⁴⁵ Até meados do século XVII o poder da Coroa se limitava ao seu representante na colônia, o governador geral, limitado a sua sede. O poder político de fato era exercido pelos proprietários rurais, através das administrações municipais, servindo a seus interesses, apresentando, pois, uma base agrária, ao contrário da Europa que apresentava base urbana. A própria estrutura política da colônia explica a importância das Câmaras Municipais, “que constituem a verdadeira e quase única administração da colônia”. (PRADO JR., 2006a, p 29-31)

colonial agrícola européia. Os portugueses haviam já iniciado há algumas dezenas de anos a produção, em escala relativamente grande, nas ilhas do Atlântico, de uma das especiarias mais apreciadas no mercado europeu: o açúcar. Essa experiência resultou ser de enorme importância, pois, demais de permitir a solução dos problemas técnicos relacionados com a produção do açúcar, fomentou o desenvolvimento em Portugal da indústria de equipamentos para os engenhos açucareiros.

Outro fator favorável à produção e comercialização da produção açucareira, que levou ao êxito o processo de colonização do Brasil, foi a contribuição dos holandeses, em particular, atuando na expansão do mercado do açúcar e também no financiamento e na produção, já na segunda metade do século XVI. Mais uma vez, Furtado (2001, p.11) nos esclarece sobre a posição ocupada pelos holandeses na produção e comercialização do açúcar no Brasil.

Especializados no comércio intra-europeu, grande parte do qual financiavam, os holandeses eram nessa época o único povo que dispunha de suficiente organização comercial para criar um mercado de grandes dimensões para um produto praticamente novo, como era o açúcar. [...] e não somente com sua experiência comercial contribuíram os holandeses, parte substancial dos capitais requeridos pela empresa açucareira viera dos Países-Baixos.

A estrutura da produção açucareira, em grandes latifúndios e com produção em larga escala, visando o mercado europeu, só poderia ser lucrativa se o fator essencial para o seu funcionamento, a mão-de-obra, fosse vantajosa e possibilitasse altos lucros. Para essa questão, Portugal lançou mão do antigo sistema escravista, primeiramente, fazendo do índio escravo e, depois, trazendo o negro da África, impulsionando o já praticado tráfico de escravos, atividade na qual o colonizador lucrava tanto na comercialização desta “mercadoria” como no baixo valor da mão-de-obra empregada nos engenhos.

Por essa época os portugueses eram já senhores de um completo conhecimento do mercado africano de escravos. As operações de guerra para captura de negros pagãos, iniciadas quase um século antes nos tempos de D. Henrique, haviam evoluído num bem organizado e lucrativo

escambo que abastecia certas regiões da Europa de mão-de-obra escrava. Mediante recursos suficientes, seria possível ampliar esse negócio e organizar a transferência para a nova colônia agrícola da mão-de-obra barata, sem a qual ela seria economicamente inviável. (FURTADO, 2001, p.12)

Sem a mão-de-obra escrava a empresa açucareira não teria conseguido êxito. O padre jesuíta italiano Johannes Antonius Andreonius, conhecido como André João Antonil, ao vir para o Brasil na condição de visitador de sua Ordem, em fins do século XVII, descreveu sobre a importância vital para o engenho do uso de mão-de-obra escrava em sua importante obra *Cultura e Opulência do Brasil*, trazendo informações detalhadas sobre a economia da colônia e sobre as condições sociais e políticas e de trabalho, em torno dos engenhos.

Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço. [...] E porque comumente são de nações diversas, e uns mais boçais que outros e de forças muito diferentes, se há de fazer a repartição com reparo e escolha, e não às cegas. Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os ardas e os minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos, há também alguns bastantemente industriais e bons não somente para o serviço da cana, mas para as oficinas e para o meneio da casa. Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã, como para buscarem modo de passar a vida e para se lhes encomendar um barco, para levarem recados e fazerem qualquer diligência das que costumam ordinariamente ocorrer. [...] Os que nasceram no Brasil, ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si; e levando bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais. (ANTONIL, 1982, p. 89-90)

A estrutura da exploração econômica da colônia nos moldes do Antigo

Sistema Colonial atendia exatamente ao seu papel de fomentar a acumulação primitiva de capital na Europa, via Portugal. Prado Jr (2006b, p. 31-32) nos informa de forma clara sobre a função essencial da colônia.

Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamantes; depois, algodão e, em seguida, café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo [...] que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país.

Em meio ao processo de consolidação da colonização do Brasil, a estrutura e o quadro político e econômico de Portugal e sua colônia sofreram interferências com a chamada União Ibérica, quando Portugal esteve sob domínio espanhol no período de 1580 até 1640. Com a União Ibérica, o Brasil passou novamente por uma série de invasões por parte de nações européias inimigas da Espanha, como a França, a Inglaterra e a Holanda, principalmente, movidas por razões político-militares e econômicas. Esta última chegou a ocupar e dominar uma relativa porção do litoral brasileiro, instituindo uma administração forte, com uma política de tolerância religiosa, incentivo à produção açucareira, às artes e ciências.

Neste período, a Espanha entrou em conflito com os holandeses, o que repercutiu em Portugal e sua colônia na América. Os holandeses, parceiros de Portugal na empresa açucareira, controlavam praticamente todo o comércio de açúcar na Europa bem como seu financiamento e parte de sua produção. Tal conflito levou os holandeses a invadir o Brasil, aqui se estabelecendo por mais de vinte anos (1624-1654). Assim, os holandeses instalaram engenhos de açúcar e dominaram todo o processo de produção, em seus aspectos técnicos e organizacionais que, mais tarde, serviram de base para o estabelecimento da produção concorrencial de açúcar na região do Caribe, e que levaria ao fim do monopólio português e à decadência da produção açucareira no nordeste do país, tempos depois. (FURTADO, 2001)

Além dos holandeses ocuparem por um longo período parte do nordeste brasileiro, a melhor porção de terra produtora de açúcar da colônia, também o período de domínio espanhol fez com que Portugal perdesse parte significativa de seus melhores entrepostos comerciais no Oriente.

Ao recuperar a independência, Portugal encontrou-se em posição extremamente débil, pois a ameaça da Espanha - que por mais de um quarto de século não reconheceu essa independência – pesava permanentemente sobre o território metropolitano. Por outro lado, o pequeno reino, perdido o comércio oriental e desorganizado o mercado do açúcar, não dispunha de meios para defender o que lhe sobrara das colônias numa época de crescente atividade imperialista. (FURTADO, 2001, p. 32)

A ocupação do nordeste brasileiro pelos holandeses foi um motivo a mais para que os portugueses passassem a se interessar pelo interior da colônia e pelas regiões da bacia amazônica, para implantação de novos núcleos coloniais.

A expansão territorial para o interior, durante o século XVII, abriu novas áreas para exploração na Amazônia, Mato Grosso e Minas Gerais. Ao mesmo tempo em que os portugueses se embrenhavam nos sertões de Minas Gerais atrás do ouro, também se embrenhavam nas florestas da bacia amazônica em busca de riquezas.

A criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, seguida pela ocupação das regiões da bacia do rio Amazonas pelos portugueses, através da conquista dos rios, do descimento dos índios e da implementação de novos núcleos coloniais foram acontecimentos centrais no processo de interiorização da colonização portuguesa, mais uma vez contando com a ajuda indispensável dos jesuítas, no processo de “apaziguamento” dos índios através da catequese.

Um dos marcos deste processo de interiorização foi a expedição comandada por Pedro Teixeira, em 1637, que tinha como objetivo subir o rio Amazonas chegando a Quito, ultrapassando a linha do Tratado de Tordesilhas, mas isto não representou um problema pois, nesta época, com

a União Ibérica, tal tratado perdia sua validade uma vez que portugueses e espanhóis eram súditos do mesmo rei, o da Espanha. Chegando a Quito foram recebidos pelos espanhóis e rumaram de volta para a foz do Amazonas, seguindo com eles dois jesuítas, um deles Cristobal de Acuña, encarregado de acompanhar Pedro Teixeira na sua volta e de fazer uma descrição pormenorizada da viagem ao governo espanhol.

Cristobal Acuña descreveu sua viagem na obra *Novo descobrimento do rio Amazonas* sob a forma de relatório, onde escreveu sobre os grupos indígenas de forma a identificar seus costumes, língua, localização geográfica e disposição para a guerra. Segundo Raminelli (2000, p. 36), “os conquistadores necessitavam de informes sobre as guerras intertribais para viabilizar a colonização”, além de informações sobre a existência de ouro e prata e outros produtos passíveis de exploração econômica.

Terminada, portanto, a fase em que Portugal esteve sob domínio espanhol (1580-1640), em meados do século XVII, mesmo tendo conservado sua autonomia na esfera governamental, não havendo intervenções por parte da Coroa espanhola em suas instituições⁴⁶, o mesmo se viu em meio a uma crise econômica, política e militar.

A esta época, a economia e a política de Portugal sofreram duros golpes não só devido ao fim da União Ibérica, mas, também, à emergência da Inglaterra e da Holanda como potências hegemônicas na Europa. Portugal perdia sua hegemonia no cenário europeu no comércio com as Índias, cedendo espaço às mais novas potências européias. Além de perder a posição de prestígio econômico, também perdia parte de sua soberania política ao se render à necessidade de se aliar a alguma potência européia, no caso, a Inglaterra.

A neutralidade em face das grandes potências era impraticável. Portugal compreendeu assim, que para sobreviver como metrópole colonial,

⁴⁶ No período da União Ibérica Portugal esteve sob domínio da Espanha, mas não foi englobado pela mesma. Portugal neste período foi governado por um vice-rei em nome do rei da Espanha. (PRADO JR. s/d)

deveria ligar seu destino a uma grande potência, o que significaria necessariamente alienar parte de sua soberania. Os acordos concluídos com a Inglaterra em 1642-54-61 estruturaram essa aliança que marcaria profundamente a vida política e econômica de Portugal e do Brasil durante os dois séculos seguintes. (FURTADO, 2001, p. 32)

Após a efetiva restauração da independência de Portugal do jugo Espanhol, houve por parte dos sucessivos reis que assumiram o trono português várias tentativas no campo administrativo e legislativo com intuito de reorganizar a economia, reestruturar a política colonial e fortalecer a defesa de suas fronteiras em termos militares. Portugal continuava a enfrentar dificuldades, passando por graves crises econômicas.

Esvaecera-se por esta época o sonho português das Índias. O comércio oriental praticamente terminara, e o fracasso fora completo. A verdade é que só na época da conquista, diz um historiador, a Índia pagava o seu custo; não, porém das rendas normais de um Estado, mas do eventual, proveniente de guerras: presas, tomadias, resgastes. Depois da conquista dissipa-se a ilusão dos primeiros anos e Portugal, acorrentado à sua obra, foi-se dessanguando de homens e cabedais. A situação do Reino neste final do século XVII é lamentável. Perdido o comércio das Índias, via a nação portuguesa desaparecer com ele o termo essencial de sua atividade mais que secular. [...] Era o desastre mais completo. Desfazia-se o império colonial lusitano, e o Reino ia perdendo a principal base da sua economia. Da África só lhe provinham então os proventos do tráfico de escravos, insuficiente, está visto, para alimentar por si só a economia portuguesa. Restava o Brasil, cujas riquezas de país novo e vigoroso se desdobravam não só em possibilidades imediatas, mas em promessas seguras para o futuro.

Tais circunstâncias fazem crescer desmesuradamente o relevo da colônia americana na economia da metrópole. Apresentava-se ela como base colonial única para a atividade mercantil do Reino, e sobre que, portanto, vai pesar todo o ônus do parasitismo lusitano. (PRADO JR., 2006a, p. 34-35)

Enquanto Portugal enfrentava graves crises políticas e econômicas, sua colônia vivia um outro momento. Com o restabelecimento do domínio de Portugal sobre o Brasil e com o fim das guerras holandesas, houve um

desenvolvimento econômico significativo da colônia conseguido com o aumento das exportações, o aumento dos rendimentos fiscais, a interiorização da colonização portuguesa e a descoberta das minas de ouro na região das Minas Gerais, na última década do século XVII.

A descoberta de ouro em sua colônia na América representou um fôlego a mais para Portugal enfrentar a crise, embora quase a totalidade do ouro brasileiro enviado à metrópole acabava desviada para a Inglaterra, para o pagamento do constante déficit da balança comercial, devido à dependência econômica de Portugal através dos acordos e tratados assinados com a mesma⁴⁷.

Esta nova configuração do cenário europeu em que Portugal se encontrava e a situação da colônia o levou a ampliar o controle sobre sua colônia na América através de restrições comerciais e intensificação da exploração econômica da mesma.

A política colonial portuguesa tinha como objetivo, desde o início, a conquista do capital necessário para sua passagem da etapa mercantil para a industrial. Porém, Portugal até então não havia conseguido alcançar tal meta. A sociedade portuguesa ainda se colocava à parte da hegemonia do pensamento burguês que se consolidava nas práticas econômicas e na cultura dos países concorrentes, em especial da Inglaterra. (BOSI, 1992)

Ponta de lança das potências mercantilistas, que prepararam o solo histórico para o advento de uma nova era – moderna e capitalista -, Portugal não criara as condições necessárias à passagem para esse novo modo de produção. A facilidade de acesso às mercadorias orientais e a farta produção de suas colônias levaram-no a negligenciar a sua própria produção interna, que só avançaria para a fase industrial em meados do século XIX. (XAVIER, 1994, p. 50)

Dada a situação de Portugal, negligenciando sua própria produção

⁴⁷ “Os privilégios conseguidos pelos comerciantes ingleses em Portugal foram de tal ordem – incluíam extensa jurisdição extraterritorial, liberdade de comércio com as colônias, controle sobre as tarifas que as mercadorias importadas da Inglaterra deveriam pagar – que os mesmos passaram a constituir um poderoso e influente grupo com ascendência crescente sobre o governo português.” (FURTADO, 2001, p. 33)

interna, e a função da colônia em amparar a metrópole, esta lançou mão de medidas que lhe garantissem uma maior rentabilidade para o enfrentamento da crise. Uma dessas alterações ocorreu no setor administrativo colonial com a criação do Conselho Ultramarino, em 1640, voltado para a administração geral das colônias portuguesas. Este Conselho era caracterizado por ser extremamente centralizador e burocrático, e uma vez posto em prática diminuiu o poder local dos senhores de engenho através das Câmaras Municipais, culminando com a extinção das capitânicas hereditárias no governo de Pombal e com a presença dos governadores diretamente nomeados pelo rei, décadas à frente.

Neste período, além da criação do Conselho Ultramarino, assistimos a uma intensificação da exploração e da fiscalização da colônia por parte de Portugal, com a adoção de uma nova administração, uma rigorosa política de restrições comerciais e a criação de um sistema de companhias, enrijecendo a prática do monopólio. A primeira foi criada em 1647, a Companhia Geral do Comércio para o Estado do Brasil, em seguida foram criadas outras Companhias, a Geral do Grão-Pará, Geral do Comércio de Pernambuco, e outras vieram em seguida. (PRADO JR., 2006a).

A economia brasileira se apresentava composta de sistemas que garantiam o lucro da metrópole: a exploração intensiva do açúcar e da mineração. Ligadas a estas duas atividades centrais tínhamos a pecuária, nordestina e sulina, abastecendo principalmente o mercado interno; nos centros autônomos do Maranhão e Pará destacava-se a extração de produtos florestais, com a utilização da mão-de-obra indígena, que entrou em decadência após a expulsão dos jesuítas que estavam no controle de tais atividades. Portanto, três regiões: o nordeste açucareiro, as regiões das minas e o Maranhão, interligando-se através da pecuária.

Na primeira fase de nossa colonização, enquanto se organizavam os primeiros estabelecimentos e se estruturava a administração da colônia, os interesses da metrópole, econômicos e políticos, estavam em concordância

com os interesses coloniais, ou seja, dos grandes proprietários rurais. Com as novas condições que se despontavam na segunda metade do século XVII os interesses da metrópole e dos grandes proprietários rurais começaram a se desencontrarem, por força da própria natureza do processo de colonização e da própria dinâmica de sua natural evolução (PRADO JR., 2006a, p. 41).

Alinham-se assim, frente a frente, diferenciados pela evolução econômica e social da colônia, interesses opostos: de um lado os dos brasileiros, especialmente dos proprietários rurais, a aristocracia fundiária nacional, que mais diretamente sofria o ônus da opressão colonial; de outro, os da metrópole, e a eles ligados, os dos mercadores portugueses, a burguesia comercial.

A opressão exercida pela metrópole impedia o natural crescimento da economia colonial, com muitas restrições comerciais, implementadas através de políticas restritivas no campo econômico, que entravam em choque com as novas formas econômicas e sociais e com as novas configurações da estrutura social da colônia.

A relativa simplicidade da estrutura social brasileira no primeiro século e meio do descobrimento se complica na segunda metade do século XVII, com o aumento da riqueza e desenvolvimento econômico do país, pela intromissão de novas formas econômicas e sociais. Ao lado da economia agrícola que até então dominara, desenvolve-se a mobiliária: o comércio e o crédito. E com ela surge uma rica burguesia de negociantes, que, por seus haveres rapidamente acumulados, começa a pôr em xeque a nobreza dos proprietários rurais, até então a única classe abastada e, portanto, de prestígio da colônia. (PRADO JR., 2006a, p. 38)

As transformações no campo econômico e social foram acompanhadas pelas transformações no campo da política colonial, ou seja, o poder político até então exercido pelos proprietários rurais, através das Câmaras Municipais, aos poucos vai sendo transferido para as mãos da recém criada burguesia comercial, que passa a disputar os cargos da administração municipal, até então, monopólio dos primeiros. (PRADO JR., 2006a, p. 41-42)

A nossa evolução política segue, portanto passo a passo a transformação econômica que se opera a partir de meados do século XVII. Esta transformação, que se define pela maior penetração econômica da metrópole, repercute no terreno político pelo desaparecimento gradual da nossa autonomia local do primeiro século e meio da colonização. Desloca-se a autoridade das mãos dos proprietários de territórios, a antiga classe dominante, para as da Coroa portuguesa. E é nesta que ela se vai consolidar. Despojam-se as câmaras sucessivamente, como vimos, de todas as suas prerrogativas, e a elas se substitui a onipotência dos governadores. No correr do século XVIII só existe na colônia uma autoridade: a da metrópole portuguesa. (PRADO JR., 2006a, 44)

O contexto histórico do Brasil colonial dos séculos XVI e XVII, após a instalação e posse pelos portugueses, se caracterizou, de forma sucinta, pelo plano de colonização, com as capitanias hereditárias, a exploração econômica intensiva através da implantação das fazendas de cana e dos primeiros engenhos produtores de açúcar, pelo processo de montagem e consolidação da colonização, com a instalação do governo-geral, a chegada dos jesuítas na colônia e o movimento de interiorização das conquistas territoriais na colônia portuguesa. Neste período, havia uma convergência de interesses entre a camada dominante da metrópole e da colônia, esta apresentando uma estrutura econômica dependente e uma estrutura social aristocrática, voltada e determinada pela metrópole e pelo contexto europeu, e aquela desfrutando ainda de uma posição hegemônica no comércio internacional, levada a cabo pelas práticas mercantilistas, na fase de acumulação do capital.

Nestes dois primeiros séculos de nossa colonização efetivou-se a ocupação da terra⁴⁸, com a “civilização” ou extermínio dos indígenas e com o efetivo estabelecimento dos grandes latifúndios produtores de açúcar, garantindo assim o domínio português sobre as novas terras.

⁴⁸ Ver anexo: Mapas. Povoamento Século XVI e XVII. Capitanias Século XVI. Cronologia de história do Brasil colonial (1500-1831). ANDRÉA SLEMIAN et al.. 1994.

O contexto histórico da Europa, de Portugal e de sua colônia compôs o cenário das viagens de exploração e colonização que trouxeram os viajantes e jesuítas ao Brasil possibilitando o surgimento da literatura de viagem e literatura jesuítica sobre o Brasil. Com seus relatos e obras forneceram elementos para compor o arsenal de idéias e concepções justificadoras do domínio de uma nação sobre a outra, baseado na idéia de superioridade, elementos da ideologia que dominou o período.

O modo de ver dos viajantes e jesuítas que estiveram no Novo Mundo foi influenciado e condicionado pelo contexto histórico europeu do período em questão, pelas diversas mudanças no campo geográfico, econômico, político, social e no campo ideológico e cultural, que marcaram os séculos XVI e XVII e conformaram o olhar do europeu sobre o Novo Mundo.

Os relatos e escritos que compõem a literatura de viagem e a literatura jesuítica, portanto, são produtos de um contexto histórico, assim como a ideologia é fruto de um cenário socioeconômico e político determinado, por isso é imprescindível, no momento de análise do conteúdo desses escritos, identificar as condições de produção, ou seja, o seu contexto histórico, tanto do espaço de origem do observador (viajante e jesuíta) quanto do espaço observado (colônia).

Através do olhar europeu o Brasil foi mostrado ao Velho Mundo, através dos relatos de viajantes e de jesuítas, que ao mesmo tempo em que registravam a sociedade brasileira deixavam entrever a própria sociedade européia, em um dado momento histórico. Muitas das imagens sobre o Brasil levadas à Europa pela literatura de viagem e pela literatura jesuítica se tornaram engessadas, algumas sendo consideradas até hoje como únicas e verdadeiras, sem o necessário relativismo e visão crítica acerca das mesmas, deixando de lado os fatores políticos, econômicos e sociais acima mencionados, de relevância ímpar para a compreensão do modo como o europeu olhou para a sociedade colonial brasileira.

O conhecimento do contexto histórico-social da Europa e da colônia

nos ajudou a compreender melhor o modo como o Ocidente cristão civilizado observou, registrou e construiu conhecimentos sobre o Novo Mundo, ou seja, a representação européia do mundo não europeu, alinhado aos seus interesses econômicos e políticos. Além disso, contribuiu na identificação dos momentos, dos acontecimentos históricos, dos movimentos sociais e das idéias que condicionaram o olhar do estrangeiro sobre uma outra cultura, revelando como moldaram as imagens sobre o Brasil, em especial sobre o fenômeno educação, que foram levadas para o Velho Mundo e fizeram parte do quadro geral da modernidade. E mais, auxiliou na busca de compreender melhor como esses escritos de viajantes e jesuítas forneceram aparatos de legitimação à exploração e dominação européia no Novo Mundo⁴⁹.

Sendo assim, na tarefa de realizar a crítica à ideologia presente na literatura de viagem e na literatura jesuítica, analisando os diferentes modos de observar e registrar dos viajantes e jesuítas sobre a educação no Brasil colonial, temos que levar em conta o contexto histórico no qual os relatos foram produzidos, ou seja, o contexto de onde estes viajantes e jesuítas vieram bem como o contexto histórico do Brasil em sua condição de colônia, mesmo que de forma não tão aprofundada.

Além disso, julgamos necessário, na tarefa de demonstrar como os escritos de viajantes e jesuítas produzidos entre nos séculos XVI e XVII não deixam de ser expressões ideológicas a mostrar o Novo Mundo sob a ótica do europeu, estabelecermos nosso entendimento acerca da definição de literatura de viagem e literatura jesuítica, da figura do viajante bem como a do jesuíta, acompanhadas de uma breve apresentação das caracterizações das viagens deste período, a fim de elucidar ao leitor o nosso posicionamento frente aos mesmos.

⁴⁹ Para saber mais sobre como o Novo Mundo foi representado pelo olhar europeu, consultar (PRATT, 1999; MIGNOLO, 2003)

1.3 O BRASIL NA HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL CRISTÃ: o olhar do europeu

No processo de conquista e colonização do Novo Mundo participaram as navegações, o Estado na figura de um rei absolutista, a Igreja na figura dos jesuítas, principalmente, e a burguesia em defesa de seus interesses comerciais, unindo assim, Estado, Igreja e burguesia, poder político, religião e comércio, no violento processo de conquista do Novo Mundo. E neste conjunto de estratégias para conquistar e dominar também estiveram presentes a literatura de viagem e a literatura jesuítica, que ajudaram no desbravamento das novas terras e a compor o discurso legitimador da dominação e do aniquilamento de culturas outras.

O Novo Mundo foi dominado e integrado à história da chamada “civilização ocidental e cristã” pelo olhar europeu. A literatura de viagem e a literatura jesuítica, possibilitada e possibilitadora das viagens e do posterior processo de conquista e colonização do Novo Mundo, devem ser vistas como partes integrantes do processo de conquista e colonização, dentro do contexto do empreendimento colonial, segundo Raminelli (2000).

Viajantes e jesuítas, com seus relatos e escritos, que compõem a literatura de viagem e a literatura jesuítica, foram partes integrantes do quadro do processo de conquista e colonização à medida que ofereceram informações necessárias para o registro das descobertas dos novos territórios, para o conhecimento dos novos povos, seus costumes e modos de vida até então desconhecidos, possibilitando o encontro entre o “civilizado” e o “incivilizado”, possibilitando uma aproximação entre o Velho e o Novo Mundo uma vez que através de suas descrições, narrações, interpretações e representações o tornou assimilável para os europeus, fator de grande importância no processo de dominação e colonização dessas novas áreas remotas, promissoras de riquezas a serem exploradas e na

conversão ao cristianismo desses povos “bárbaros”, conhecer para dominar.

Ao mesmo tempo em que divulgavam as notícias sobre as viagens, as descobertas, as terras, as riquezas encontradas e as potencialmente existentes, os costumes de povos e modos de vida antes inconcebíveis para o Velho Mundo, elaboravam mapas cada vez mais precisos, que possibilitavam um aperfeiçoamento e ampliação dos empreendimentos das viagens de descobertas e explorações, importantes instrumentos para a navegação, e por isso tão cobiçados pelas nações europeus que se lançavam à corrida expansionista.

A literatura de viagem e jesuítica além de fornecerem informações e imagens sobre o Novo Mundo para a Europa e aperfeiçoarem a arte de elaborar mapas, nas diferentes épocas em que foram escritos e editados, segundo estudos de Raminelli (2000), serviram para fornecer aos europeus os argumentos explicativos necessários para legitimar as ações inerentes ao processo de colonização pelos europeus, favorecendo o movimento das idéias que serviu inclusive para delinear os interesses dos colonizadores e missionários em relação a essas novas terras e povos e a compor o discurso que legitimou a própria prática colonizadora e de exploração de uma nação sobre outra.

Baseando-nos em estudos já realizados por autores consagrados na historiografia contemporânea, considerados referências nos estudos sobre literatura de viagem e jesuítica, como José Mindlin, Moema Parente Angel, Miriam Moreira Leite, Ilka Boaventura Leite, Mary Louise Pratt, Anna Belluzo, Ronaldo Raminelli, dentre outros, formulamos nosso entendimento acerca do que vem a ser literatura de viagem e literatura jesuítica.

Entendemos por literatura de viagem os “relatos [sejam eles escritos por colonizadores, aventureiros, comerciantes, naturalistas ou exploradores] que deram à Europa uma visão do Novo Mundo através de uma experiência própria” (MINDLIN, 1991, p. 35), proporcionada pela viagem. E por literatura jesuítica os muitos escritos deixados pelos membros da Companhia de Jesus

em diferentes formatos: cartas⁵⁰, sermões, poesias, peças de teatro, narrativas, relatórios, tratados, informativos.

Os relatos dos viajantes caracterizam-se por serem fontes textuais complexas, muitas vezes compreendendo numa mesma obra descrições, registros e análises que englobam várias áreas do conhecimento: ciência, política, religião, educação, etnografia dentre outras e que assumem diversas formas de apresentação do seu conteúdo: descrição, narração, anotações, registros organizados, relatórios, anotações em diários, observações e descrições em meio à ficção, relatos romanceados, cartas, etc.

A literatura de viagem trata-se de um tipo único de escrito, segundo Leite (1996, p. 101), pois “une exploração, aventura, aprimoramento, objetividade científica”, observação, impressões e representações, podendo ser definida como sendo um gênero próprio, produtor de representações sociais, condicionadas a um tipo de experiência específica, a viagem.

Em se tratando de escritos jesuíticos seja sob a forma de poesias, poemas, peças teatrais, cartas, narrativas ou tratados, o objetivo central era dar a conhecer o trabalho de catequese e educação, desenvolvidos pelos padres membros da Ordem inaciana, estando fortemente impregnado de um caráter religioso. Para nosso trabalho deixamos de lado as poesias, poemas e peças teatrais, embora tenham desempenhado papel de grande importância no campo educacional, e nos concentramos em algumas cartas, narrativas e tratados, escritos estes que informam sobre diferentes aspectos da sociedade colonial com ênfase na educação.

⁵⁰ Segundo Costa (2007, p. 95), Inácio de Loyola definiu que as cartas deveriam ser de dois tipos: as de edificação, que “eram reproduzidas, espalhadas por todas as Províncias jesuíticas e entregues para as comunidades católicas na Europa, sendo, inclusive, lidas em sermões de missas”, e as de negócios ou particulares, que “eram restritas à organização administrativa dos jesuítas e tratavam de questões relativas ao cotidiano administrativo das casas, colégios, fazendas e de assuntos particulares”. A própria prática da escrita da carta era normatizada por Inácio de Loyola. Os assuntos sobre as coisas da terra e as ações realizadas no período deveriam constar numa espécie de carta maior, contendo coisas edificantes que serviriam para a difusão e leitura em missas e sermões, havia também a chamada *hijuela* (adendo) ou carta menor, que deveria conter os assuntos de ordem pessoal. (PÉCORA, 2001; CHAMBOULEYRON, 2007)

A literatura jesuítica sob a forma de cartas, sua maior expressão, segundo Assunção (2000, p. 81), era “parte do sistema de comunicação interna [precisos e regulares] da Companhia de Jesus com interesses diversos e abrangentes, sendo reguladas por uma seqüência de procedimentos administrativos rígidos da ordem e que atendiam as múltiplas funções”. A principal função era informar a sede em Roma sobre a colônia e o trabalho dos jesuítas na colônia, e que hoje se constituem em riquíssimas fontes documentais para o estudo do Brasil colônia. Em seu tempo as cartas constituíam-se também em importantes meios de comunicação entre os membros da Ordem, informando sobre as regiões, as tradições, os costumes dos habitantes, as dificuldades e os avanços na tarefa de conversão, e também eram usadas como meios propagandísticos das ações dos jesuítas na missão de cristianização do Novo Mundo e reconversão dos cristãos numa época de contra-reforma no âmbito interno da ordem, mas também no externo servindo de fontes de informações sobre o Novo Mundo para a sociedade européia. As cartas eram copiadas e enviadas às diferentes regiões onde havia jesuítas, ocupando um importante papel “no êxito da ação missionária jesuítica”, como defende Alcir Pécora ((2001, p. 18), em seu estudo sobre diversos gêneros retórico-poéticos de autores dos séculos XVI, XVII e XVIII, que aborda gêneros importantes como a correspondência, procurando demonstrar os sentidos que este gênero, a carta, assumiu, citado por Chambouleyron (2007, p. 79)

As cartas não eram uma tábua em branco onde se imprimiam os acontecimentos vividos pelos missionários; muito pelo contrário, elas “[deveriam] ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico em progresso da própria conversão”. Nesse sentido, nelas se relatavam acontecimentos que reforçavam a rede espiritual e de solidariedade da qual dependia a sobrevivência da Companhia, e, mais ainda, elas permitiam uma experiência devocional, compartilhada por todos os religiosos da Companhia.

Dada a importância das cartas na missão dos “soldados de Cristo”

encontramos orientações nas Constituições da Ordem quanto à relevância da arte epistolar e sua obrigatoriedade. Em suma, estas cartas eram trocadas entre os diferentes níveis da hierarquia da Ordem, enviadas aos superiores e aos seus pares, “prestando contas”, solicitando recursos materiais e humanos, mantendo uns aos outros informados acerca do trabalho missionário realizado nas várias partes do mundo em que se encontravam, além de ser uma forma de edificação mútua exaltando os feitos dos religiosos na obra de evangelizar. Serviam também como meio dos superiores enviarem instruções aos seus subordinados.

Os escritos jesuítas trazem muitas das características pertencentes à literatura de viagem, porém apresentando uma ênfase maior quanto ao processo de catequização e instrução do elemento indígena e da educação no sentido restrito oferecida nas casas e colégios jesuítas, conferindo maiores atenções ao campo da educação e apresentando forte teor religioso, uma vez que estes eram os papéis a serem desempenhados por eles: catequizar e civilizar o nativo e educar e instruir os filhos dos colonos formando a elite colonial.

Assim como apresentamos nosso entendimento acerca da literatura de viagem e da literatura jesuítica, uma vez que a figura do viajante apresenta definições diversas e não muito precisas, modificando-se com o tempo e o contexto que o envolve, consideramos importante fazermos uma breve definição do que entendemos por viajante, e também por jesuíta, embora menos necessária.

De um modo geral, para nosso trabalho, entendemos por viajante aquele que esteve ligado à produção de “relatos que deram à Europa uma visão do Novo Mundo através de uma experiência própria”, a viagem (MINDLIN, 1991, p. 35). Também viajantes por serem estrangeiros, como sendo aquele que não nasceu no Brasil, não conhecia os costumes locais, mas também estrangeiro por ser o estranho, o diferente, o outro que olha, que observa e que, ao relatar algo, revela ao mesmo tempo detalhes da

sociedade visitada e detalhes de sua própria sociedade, devido às concepções e visão de mundo que traz consigo enquanto indivíduo e europeu que era. Viajante por se referir às fronteiras políticas, culturais e ideológicas, e como tais, sem maiores ligações com a população local visitada, pois apresentavam e representavam diferentes culturas e, por isso mesmo, não se identificavam com os hábitos dos grupos locais, conservando, assim, certa distância e autonomia diante do “outro”. Também viajantes devido às travessias dos oceanos e por continuarem explorando o território brasileiro, não importando o tempo de permanência no Brasil, por vezes breve, outras vezes mais prolongada, mas sempre, limitado, mesmo que esta limitação tenha sido a morte em território brasileiro. Acrescenta-se a esta definição, o fato dos próprios viajantes se denominarem como tais. (LEITE, 1997, LEITE, 1996, AUGEL, 1980, KRISTEVA, 1994)

Quanto à figura do jesuíta não há dificuldades em defini-la, o próprio termo praticamente se auto-explica, diz respeito ao membro da Ordem religiosa Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola. Esta Ordem religiosa surgiu em meio ao movimento revolucionário conhecido como Reforma Católica ou Contra-reforma, adquirindo caráter até mesmo de milícia e por isso seus membros ficaram sendo conhecidos como os “soldados de Cristo”, se tornando a mais poderosa arma do movimento reformista. Tinham como função sustentar e expandir a fé católica, desempenhando função missionária e educacional, tendo alcançado grande influência na sociedade não só européia, mas também nas demais regiões recém-colonizadas na América, na África e na Ásia, por onde atuavam. Regida por uma Constituição a Companhia de Jesus se caracterizava por ser uma organização altamente hierarquizada e disciplinada, que pregava a total obediência à doutrina cristã e ao Papa, cujo princípio maior era tudo realizar para “a maior glória de Deus”, e ainda hoje é.

Nos séculos XVI e XVII, como demonstraram Bittar e Ferreira Jr, A., (2006), os jesuítas ocuparam uma posição hegemônica, “com claras

vinculações políticas, pois, eles forneceram as bases ideológicas necessárias para a dominação política dos colonizadores em decorrência do padroado”, pois não havia separação entre o Estado e a Igreja Católica em Portugal. Hoje, embora tenha perdido sua posição hegemônica, a Companhia de Jesus é uma das maiores ordens religiosas da Igreja Católica, continuando a exercer sua função missionária e educacional.

A figura do jesuíta se enquadra em alguns dos aspectos acima descritos na caracterização de viajante, mas também apresenta algumas outras características que confrontariam tal definição. Diante da problemática optamos por não incluir missionários, em especial os jesuítas, na categoria de viajante, embora muitos autores o façam, constituindo uma categoria à parte, a dos jesuítas, respeitando suas especificidades, sem deixar de atribuir a eles a característica de produtores de relatos, sob diversos formatos, que levaram ao Velho Mundo informações sobre o Novo Mundo, sobretudo através das cartas.

O Brasil, desde o seu “descobrimento”, recebeu muitos visitantes estrangeiros, viajantes e jesuítas, com permissão ou não da Coroa portuguesa, que aqui aportavam trazidos pelos mais variados motivos, intenções ou interesses; vinham movidos pelo desejo de aventura em distantes terras desconhecidas, para cumprir trabalho missionário, forçados por motivo de naufrágios ou avarias nas embarcações, para realizarem comércio, levados por uma ambição exploratória, em busca de riquezas ou envolvidos na empresa colonizadora.

Os diferentes motivos, intenções⁵¹ e objetivos que estavam por detrás das viagens que guiavam os viajantes e jesuítas até o Novo Mundo, bem

⁵¹ Não podemos deixar de lembrar que nos relatos de viagens existe o que Martins (2001, p. 36) chamou de “brechas” entre a intenção do viajante autor e o que realmente é escrito e publicado. A autora analisa estas brechas entre “as intenções oficiais e o que é realmente produzido após uma viagem”, apontando que os viajantes nem sempre estão sob total controle e seus relatos e descrições, além de revelarem suas identidades, são formados pelo seu encontro com o outro, “através da oscilação dos estados subjetivos que eles impõem ao mundo e o mundo e eles”.

como as diferentes circunstâncias históricas características de cada época em que ocorreram as viagens, imprimiam e moldavam os diferentes condicionantes políticos, econômicos, sociais e culturais que cercavam estas viagens, e conseqüentemente, os relatos delas resultantes.

As obras que datam dos séculos XVI e XVII têm como característica comum o fato de terem sido escritas em conseqüência dos descobrimentos de novas terras e do início do processo de colonização com a exploração, ocupação e o povoamento desses novos espaços. Estas obras são documentos de grande valor, são escritos sobre o Brasil que trazem informações muito significativas e inusitadas sobre os primeiros séculos de nossa história colonial, apesar da presença do fantástico e do maravilhoso. A literatura de viagem e jesuíta, como o próprio viajante diz, “eliminada o que nelas possa existir de fabuloso e incerto, muito seapura de verdadeiro e interessante”. (D’ABBEVILLE, 1975)

Estudos como os de Sérgio Buarque de Holanda (2004) e de Marilena Chauí (2000), apontam para o modo como o Brasil foi descrito nos primeiros relatos de viajantes e escritos jesuítas ligado à idéia de paraíso terreal, com as várias referências que vão de encontro com as idéias do paraíso perdido, como a abundância e a qualidade das águas, o clima ameno, nem quente nem frio, a qualidade dos habitantes descritos como belos, puros e inocentes, em seus escritos enfáticos quanto aos aspectos exóticos, misteriosos e inéditos referentes às novas terras e seus habitantes⁵², como

⁵² Com a descoberta da América, a Europa, em sua expressão religiosa, a cristandade, encontrou no Mundo Novo a expressão do “desejo de um retorno a um melhor estado de coisas”, transpondo o “mundo ideal para esses novos espaços, como Elliott disse (1984, p. 38), “a inocência, a fertilidade e a abundância – todas elas qualidades pelas quais Europa da Renascença ansiava e que pareciam tão inatingíveis – surgiam na literatura de viagem e jesuíta, tendo como inauguradoras as descrições de Colombo e Vespúcio”, ganhando eco nas descrições dos demais viajantes e jesuítas que estiveram no Brasil após o seu “achamento”. Ao mesmo tempo, os relatos serviram para fundamentar críticas à sociedade européia mesmo que de forma implícita, contrastando “a inocência dos chamados bárbaros e o barbarismo dos supostamente civilizados conquistadores” (idem, p. 40) Nos relatos encontramos, segundo Raminelli (1996, p. 39), discursos que apresentaram a dicotomia entre a naturalidade dos índios, seguidores da lei da natureza, desconhecendo o tráfico, a escrita, o comércio, a ciência, hierarquia política, comuns aos europeus, e o artificialismo

podemos ver no exemplo abaixo.

A feição dêles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos, andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas, e estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. (CAMINHA, 1894, p.12)

Este discurso “de acúmulo, abundância e inocência” se estendeu pelas décadas seguintes, mostrando o Brasil como um lugar para se enriquecer e viver uma boa vida. Gandavo (1980), no século XVI e D’Abbeville (1963), no século seguinte, fizeram referência a isto.

E achei que não se podia dum fraco homem esperar maior serviço (ainda que tal não pareça) que lançar mão desta informação da terra do Brasil (cousa que ategora não empreendeu pessoa alguma) pera que nestes Reinos se divulgue sua fertilidade e provoque a muitas pessoas pobres que se vão viver a esta provincia, que nisso consiste a felicidade e augmento della. [...]

Minha intenção não foi outra neste summario (discreto e curioso lector) senão denunciar em breves palavras a fertilidade e abundancia da terra do Brasil, para que esta fama venha a noticia de muitas pessoas que nestes Reinos vivem com pobreza, e não duvidem escolhe-la para seu remedio; por que a mesma terra he tam natural e favoravel aos estranhos que a todos agazalha e convida como remedio por pobres e desemparedos que sejam. E assi cada vez se vai fazendo mais prospera, e depois que as terras viçosas se forem povoando (que agora estão desertas por falta de gente) hão de se fazer nellas grossas fazendas como já estão feitas nas que possuem os moradores da terra, e também se espera desta provincia que por tempo floreja tanto na riqueza como as Antilhas de Castella por que he certo ser em si a terra mui rica e haver nella muitos metaes, os quaes ategora se não descobrem ou por não haver gente na terra pera cometer esta empreza, ou tambem por negligencia dos moradores que se não querem dispor a esse trabalho: qual seja a causa por que o deixão de fazer não sei. Mas permitirá nosso Senhor que ainda em nossos dias se descubram nella grandes thesouros, assi para serviço a augmento de S. A., como pera proveito de seus Vassallos que o deseirão servir” (GANDAVO, 1980, p. 21-22)

destes, que viviam na corrupção, na dissimulação, na mentira “para manter-se enquanto sociedade organizada”.

Mas se os negociantes, artistas e operários conhecessem a bondade e as vantagens desse país, garanto que não descansariam enquanto lá não fossem. E compreenderiam então que viveram sempre como o rato de Esgoto, que se julgava feliz, embora cheio de necessidades, simplesmente porque não mudara de lugar. Quantos não há entre nós que se esgotam no trabalho, dia e noite, e mal conseguem dar conta de seus encargos, chegando, no fim, à mísera condição de mendigar o pão para o próprio sustento e o de seus filhos? Se vivessem nesse país poderiam passar bem sem esforços, graças à facilidade da pesca e da caça aos pássaros e outros animais, aí abundantes; e com bem pouco trabalho e indústria seriam ricos em pouco tempo e lamentariam tão somente ter vivido tanto tempo em sua primitiva condição. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 163)

A percepção do Novo Mundo, como veremos ao longo dos demais capítulos, se deu a partir dos pressupostos culturais do europeu pertencente à sociedade ocidental cristã, pautada nos pilares do *Orbis* que a regia. A forma como viajantes e jesuítas olharam para o Novo Mundo tinha como baliza uma sociedade cuja organização social se baseava nos três pilares – lei, rei e fé – ou seja, Estado e Igreja, unidos na tarefa de manter e conformar uma sociedade hierarquizada, estamental e católica. Esta racionalidade do europeu não o permitiu olhar para os povos até então desconhecidos de forma a reconhecer a alteridade dos mesmos.

O modo como os viajantes e jesuítas apresentaram em seus escritos o inusitado, o estranho, o diferente, seja de forma consciente ou inconsciente, acabou por assumir e legitimar uma posição de natural superioridade do europeu frente aos habitantes do Novo Mundo. Assim, a história destes povos foi impressa com tinta europeia com tons de superioridade, com ênfase nos feitos dos exploradores e colonizadores, no impacto do mundo europeu sobre os povos ditos inferiores.

Quando o Novo Mundo foi englobado na história da civilização ocidental cristã os europeus já haviam estabelecido categorias que aplicavam na classificação de diferentes povos espalhados pelo mundo até então conhecidos. Estas categorias tinham como critérios para classificação,

segundo Elliott (1984), o grau de civilidade e a religiosidade de um povo, em sua dualidade, cristão e ateu, civilizado e bárbaro.

Numa conotação negativa os povos do Novo Mundo foram vistos pelos europeus como bárbaros, gentios e primitivos, por serem sociedades, sem rei, sem lei, sem fé, ou seja, eram sociedades desorganizadas, sem Estado e sem religião.

A lingua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de tres letras - scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.

Estes indios andão nús sem cobertura alguma, assi machos como femeas; não cobrem parte nenhuma de seu corpo, e trazem descoberto quanto a natureza lhes deu. Vivem todos em aldêas, pôde haver em cada huma sete, oito casas, as quaes são compridas feitas a maneira de cordoarias; e cada huma dellas está cheia de gente duma parte e doutra, e cada hum por si tem sua estancia e sua rede armada em que dorme, e assi estão todos juntos huns dos outros por ordem, e pelo meio da casa fica hum caminho aberto pera se servirem. Não ha como digo entre elles nenhum Rei, nem Justiça, sômente em cada aldêa tem hum principal que he como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força; morrendo este principal fica seu filho no mesmo lugar; não serve doutra cousa se não de ir com elles á guerra, e conselha-los como se hão de haver na peleja, mas não castiga seus erros nem manda sobrelles cousa alguma contra sua vontade. Este principal tem tres, quatro mulheres, a primeira tem em mais conta, e faz della mais caso que das outras. Isto tem por estado e por honra. Não adorão cousa alguma nem têm pera si que ha na outra vida gloria pera os bons, e pena pera os maos, tudo cuidão que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida. (GANDAVO, 1980, p. 52-53)

Alguns vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, causa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido. (GANDAVO, 1980, p. 123)

Estes povos foram descritos sob a égide da falta, viajantes e jesuítas apontaram sempre algo que faltava a esses povos, não possuíam economia mercantil e viviam sob a lógica de uma economia de subsistência⁵³, não possuíam governo temporal nem espiritual e desconheciam a escrita, elementos estes centrais no modo de vida do europeu, esse algo que faltava era o que na sociedade ocidental europeia era tido como o certo, o que tem valor, o único possível e necessário. Vemos um exemplo deixado por Caminha (1894, p. 19)

Êles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma animaria, que costumada seja ao viver dos homens; nem comem senão dêsse inhame que aqui há muito, e dessa semente de frutos, que a terra e as árvores de si lançam.

A imagem criada dos povos da floresta como “selvagens” e “incivilizados” não foi por acaso; esta imagem serviu para justificar e legitimar os atos inerentes ao processo de colonização e dominação do branco europeu. A ideologia religiosa e posteriormente a ideologia burguesa, serviu como base para construir o discurso sobre os povos sem lei, sem rei e sem fé. Homens que vinham de uma monarquia absoluta só os podiam ver como “selvagens” vivendo numa sociedade primitiva e atrasada, não policiada, à espera de salvação, do progresso. (CLASTRES, 1990), que seria trazido pelas mãos dos europeus.

Esta visão etnocêntrica e moldada pela ideologia da civilização branca europeia e cristã acabou por justificar a dominação do europeu sobre os povos “inferiores”, os sem Estado, sem religião, sem escrita. Esta visão se fez presente através dos relatos de viagem e escritos jesuíticos, produzidos pelo branco europeu, construindo, reforçando e legitimando tal visão à

⁵³ A ideologia moderna do ocidente classificou como economia de subsistência as sociedades arcaicas, mas ao analisar estas vemos que há produção de excedentes, o que não é uma comercialização da mesma, como ocorre nas sociedades capitalistas. (CLASTRES, 1990)

medida que contribuiu para a elaboração de várias teorias sobre questões quanto ao caráter humano e racional do índio, autorizando de certa forma o processo de dominação e destruição desses povos tidos como inferiores pelo colonizador europeu⁵⁴.

O modo como estas sociedades foram vistas nada mais é que uma visão pertinente à ideologia ocidental cristã que se fez presente no imaginário do europeu que olhou para as sociedades indígenas com uma idéia de economia, de poder político, de cultura e de religião predeterminados. O que temos aqui nada mais é que o “etnocentrismo que mediatiza todo olhar sobre as diferenças para identificá-las e finalmente aboli-las”. (CLASTRES, 1990, p. 13-14), como veremos nos capítulos seguintes.

⁵⁴ Segundo a *Orbes* que regia a sociedade européia da época era responsabilidade do Estado e da Igreja levar a salvação a estes “bárbaros”, através da cristianização dos mesmos; e, posteriormente, segundo a ideologia burguesa essas sociedades primitivas deveriam partir da selvageria para a civilização, e era justamente o europeu que os levaria a alcançar tal estágio de desenvolvimento, mesmo que isso significasse a destruição de uma cultura e de um povo, pois na concepção burguesa de civilização, uma sociedade só se desenvolve sob os cuidados do Estado e sob a ação do trabalho dos seus membros, o que conflitava com a imagem do índio visto como selvagem preguiçoso. (CLASTRES, 1990)

CAPÍTULO II

2. SOCIEDADE E EDUCAÇÃO COLONIAL NOS RELATOS: o olhar do conquistador sobre o conquistado

Neste capítulo nossa atenção se voltou para o modo como a educação entendida em seu sentido lato, como processo de socialização, foi observada e registrada pelos viajantes e jesuítas estrangeiros que estiveram no Brasil colônia nos séculos XVI e XVII.

A educação no sentido de socialização, usando termo e sentido cunhados por Durkheim (1978), é entendida como sendo o processo de transmissão social dos sistemas de valores, dos modos de vida, das crenças e dos modelos de comportamento (assimilação de hábitos, costumes, crenças, religião, língua, cultura e incorporação de comportamentos, atitudes, valores e normas do grupo social, como meio de integração do indivíduo na sociedade).

O português, através do processo de aculturação, impôs ao nativo do Novo Mundo uma nova língua, novos valores, novas crenças, novos modelos de comportamento, um novo modo de vida baseado no modelo ocidental cristão. Com isso a cultura indígena e seu modo de vida foram sufocados, massacrados e destruídos, sendo subjugados ao modo de vida do ocidental cristão, aculturados e cristianizados, cujos valores se ligavam à religião católica e ao novo modo de produção capitalista.

Antes da chegada dos portugueses as sociedades indígenas habitantes da terra que receberia o nome de Brasil viviam de forma semelhante ao chamado comunismo primitivo⁵⁵, segundo Saviani (1994 e 2008). Nestas sociedades, a forma de organização social também determinou a forma de educação, assim, a vida em comunidade exigia uma

⁵⁵ Estas sociedades não possuíam o conceito de propriedade privada ou de classes sociais, todos os meios necessários à sua subsistência se davam na coletividade.

educação de caráter natural e espontâneo, uma educação em seu sentido amplo.

A chegada dos europeus, franceses, holandeses e ingleses, principalmente os portugueses, impôs ao nascente “Brasil” o modo de produção capitalista, em sua fase mercantil, alterando a configuração do modo de produção comunista primitivo praticado pelos habitantes nativos até então o que levaria a mudanças na forma como se dava a educação.

Em consonância com as novas características inerentes ao contexto social da agora colônia de Portugal que estava sendo erigida, novos valores, crenças, língua, cultura, modelos de comportamentos, hábitos e modo de vida foram impostos aos habitantes do Novo Mundo. A princípio, a forma de educação continuou sendo de caráter natural e espontâneo, agora, através do processo de aculturação do elemento indígena pelo conquistador.

Os portugueses aportaram em terras brasílicas e estabeleceram os primeiros contatos com os seus habitantes baseados na prática do escambo com os indígenas para a extração do pau-brasil, e se estabeleceram na forma de feitorias. Esta maneira de se relacionarem com os nativos, a princípio, causou um menor impacto no modo de vida dos mesmos e no caráter da educação. Mas, uma vez efetivada a colonização portuguesa, administrativa e economicamente, com a instalação do governo geral, a introdução da economia açucareira e a chegada dos jesuítas houve grandes modificações na organização social da colônia e na educação.

Com a efetivação da colonização, os ameríndios foram absorvidos pelo sistema colonial, como indicado por Vainfas (1995, p. 47), tornado-se os “negros da terra”, “negros brasis”, diferenciando-os dos “negros de Guiné”, ambos escravos, de uma forma ou de outra. Nos engenhos e nas lavouras o trabalho do indígena foi indispensável nos primeiros anos de colonização, o que causou, segundo Furtado (2001), grande impacto na vida do nativo e

rompeu o relativo equilíbrio até então existente na prática do escambo⁵⁶, fazendo do índio escravo e tomando suas terras.

O uso da mão-de-obra indígena se deu seja sob a denominação de índios livres através do descimento⁵⁷ destes para os aldeamentos próximos aos núcleos de colonização, ou sobre a denominação de escravos, com as entradas à caça. Como Schwartz (1988) enfatizou, isto se deu de várias maneiras, primeiro através do escambo, depois através do cativo de forma legal (“guerra justa” e resgate) ou não, e do pagamento pelo trabalho destes, como acontecia, ou deveria acontecer, na repartição dos índios no Maranhão e em São Paulo, por exemplo. Em todos os casos houve a exploração do trabalho indígena estando sempre em vantagem o colonizador.

Assim, com o processo de colonização propriamente dito, a partir de meados do século XVI (estabelecimento das capitanias hereditárias, do governo geral, com a constituição das fazendas de cana, a instalação dos engenhos) a educação em seu sentido lato ganhou outras dimensões com o processo de aculturação do índio ao modo de vida da civilização ocidental cristã e a educação em seu sentido restrito surgia na colônia. Com a vinda dos primeiros jesuítas para o Brasil em 1549, a história da educação brasileira em seu sentido restrito teve início *pari passu* ao estabelecimento das primeiras escolas de ler, escrever e contar, no chamado período

⁵⁶ Faz-se oportuno lembrarmos o que Vainfas (2000, p. 203) escreve sobre o escambo. A idéia de que a prática do escambo entre portugueses e índios se baseava em relações pacíficas, dada a ausência da escravização, durante o chamado “ciclo do pau-brasil, de 1500 a 1530, recai em uma simplificação que leva ao erro por vários fatores: primeiro o escambo não se restringiu ao comércio do pau-brasil, segundo não se limitou às primeiras décadas do quinhentos, mesmo após a efetivação da colonização com os engenhos era através do escambo que os colonos garantiam boa parte de sua subsistência, e ainda afirma o autor, o escambo e a escravidão indígena não eram excludentes, “foi também por meio dele que os portugueses obtiveram a mão-de-obra cativa para os engenhos nascentes”.

⁵⁷ A prática do descimento consistiu, segundo Cunha (1992, p. 118) no “deslocamento de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do ‘sertão’ de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar”. Com essa prática os portugueses juntamente com os jesuítas sujeitaram o nativo sob a justificativa de protegê-los e torná-los cristãos, livrando-os da barbárie em que viviam.

jesuítico, que trataremos no capítulo seguinte.

Portanto, durante o primeiro período colonial (1500-1549), usando a terminologia de Boris Fausto (2003), a educação em seu sentido estrito, de escolaridade baseada na escrita, inexistia na colônia. Neste período a educação na colônia se dava em seu sentido lato, de aculturação do elemento nativo ao modo de vida do colonizador, dado o próprio caráter da colonização neste período, ou seja, o que Holanda (1995) chamou de “feitorização”.

Como veremos, o modo de vida das sociedades indígenas, baseada na educação natural desconhecendo a escrita, constituiu-se em um dos pilares para as interpretações e construções de imagens sobre o Brasil, elaboradas pelos viajantes e jesuítas, sob o critério da falta. Lembrando que na sociedade européia moderna o domínio das relações sociais sobre as naturais levou à afirmação do mundo da cultura sobre o mundo da natureza, fato este que levou à dominância da educação escolar sobre a natural, passando a ocupar lugar central no processo educativo, cujo valor estava no saber sistematizado, hierarquizado, científico, metódico e não sobre o saber espontâneo e natural, como nas sociedades indígenas.

As sociedades indígenas foram vistas pelos viajantes e jesuítas como sendo sociedades sem economia mercantil (economia de subsistência), sem poder político, portanto sem Estado, sem religião e sem escrita, portanto sem educação no seu sentido restrito.

Este discurso, sob o critério da falta, além de ser um julgamento de valor sobre as sociedades indígenas, com base nos valores da sociedade européia ocidental cristã – Estado, Igreja e cultura, atendia aos objetivos da colonização, ao apresentar o europeu civilizado e cristão como veículo da civilização dos “bárbaros” do Novo Mundo, legitimando o processo de conquista e dominação dos povos vistos como inferiores e como salvadora

das almas⁵⁸ dos “gentios”, termo que inseria o índio no imaginário cristão dos colonizadores, classificando-os assim, a partir do ponto de vista europeu.

2.1. EDUCAÇÃO E SUJEIÇÃO: a destruição da cultura indígena e seu extermínio.

No século XV, iminente à chegada dos portugueses, o Brasil se encontrava habitado por diversas tribos indígenas, espalhadas por todo o litoral atlântico e interior do continente, em menor número. As diferentes nações indígenas se organizavam de modo semelhante ao denominado comunismo primitivo, ou seja, viviam da caça, da coleta, da pesca, de plantações, uma agricultura rudimentar denominada de subsistência, e algumas tribos dominavam a fabricação de cerâmica, “tratava-se de uma economia *natural* e de *subsistência*.” (SAVIANI, 2008, p. 33, grifos do autor). Possuíam suas crenças e rituais. Viviam em comunidade, unidos por laços de sangue, “cujos membros eram indivíduos livres, com direitos iguais, que viviam sobre a base da propriedade comum da terra” (PONCE, 2001, p. 17 apud SAVIANI, 2008, p. 35), com uma “igualdade de participação na vida da sociedade por parte de todos os seus membros, não havendo outras formas de diferenciação senão aquela decorrente da divisão sexual do trabalho” (idem, p. 37). A educação se dava de forma natural e espontânea.

Quando os portugueses aportaram no Novo Mundo primeiramente estabeleceram contatos com os habitantes do litoral, pertencentes às chamadas tribos Tupis⁵⁹, ou tupinambás, denominação esta que englobava

⁵⁸ Segundo Vainfas (2000), os intensos debates teológicos, ocorridos principalmente nos círculos da Universidade de Salamanca, levaram a Igreja a reconhecer que os índios possuíam alma (1537), portanto, passíveis de serem cristianizados.

⁵⁹ Apesar dos tupi-guaranis terem quase completamente desaparecidos, em sua maioria tendo sido exterminados, existe farta informações sobre eles, deixadas pelos viajantes desde meados do século XVI. Em seus relatos, segundo Clastres (1990, p. 58), encontramos

um número significativo de povos indígenas que falavam uma mesma língua. Posteriormente entraram em contato com os tapuias, assim chamados pelos tupinambás, tribos que falavam línguas diferentes destes e que se encontravam em maior número habitando o interior do continente. A questão da diferença lingüística chamou a atenção dos viajantes e jesuítas que aqui passaram ao longo dos dois primeiros séculos do período colonial, como vemos no relato do século XVII do alemão Nieuhof (1981, p. 347), por exemplo.

Os nativos do Brasil agrupam-se em diversas nações, que se distinguem pelos seus nomes próprios: *Tubinambás*, *Tabajaras*, *Petiguarás* e *Tapuias* ou *Tapuyers* ou *Tapoeyers*. As três primeiras nações usam a mesma língua que difere apenas nos dialetos. Todavia, a última se subdivide em diversas tribos que se distanciam tanto nos costumes quanto na língua.

No “encontro” de culturas tão diferentes a questão da língua era de importância central para o estabelecimento de comunicação, e mais, para o europeu era condição essencial para exercer a dominação sobre estes povos inauditos. Ao que parece a língua tupi foi de fácil aprendizagem tanto para colonizadores como para jesuítas, como nos informou Gandavo (1980, p. 123).

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocabulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros de entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que dahi por diante ha outra gentildade, de que nós nam temos tanta noticia, que falam já outra lingoa differente. Esta de que trato, que he geral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação facil de tomar.

O contato entre portugueses e índios do litoral foi mais intenso, isto se deveu ao modo como Portugal estabeleceu a exploração da costa brasileira

“descrição da vida quotidiana dos índios, suas plantas silvestres e cultivadas, sua forma de casamento, sua maneira de educar as crianças, de guerrear, de matar ritualmente os prisioneiros, as relações entre os grupos etc. Os testemunhos desses cronistas, firmados em momentos e lugares diferentes, oferecem uma coerência etnográfica única na América do Sul, onde aparece com muita frequência um extremo parcelamento lingüístico e cultural”. (CLASTRES, 1990, p. 58)

nas primeiras décadas do período colonial através das feitorias para a extração do pau-brasil. Estes povos do litoral, pertencentes à nação tupi, eram considerados menos “selvagens”, não sendo “tão boçais e rudes” a ponto de não poderem ser apaziguados e cristianizados, embora vistos como possuidores de “mui pouca capacidade natural” como relatou Anchieta (1988, p. 441) neste breve trecho.

Os mais políticos, entre eles, são os Tupinambás, senhores da Baía, e Tupinaquins e outros que se convertem, que dantes viviam pela costa do mar e ainda todos êstes são gente de mui pouca capacidade natural, se bem que para sua salvação têm juizo bastante e não são tão boçais e rudes como por lá se imagina.

Esta idéia de que os índios são incapazes, não possuidores de inteligência, mas que possuem “dom” suficiente para se tornar um cristão apareceu em vários relatos, como veremos abaixo, até mesmo como justificativa para a ação dos catequizadores.

Os indígenas habitantes da longa faixa litorânea, apesar de viverem em regiões diferentes e apresentarem uma grande diversidade cultural, falavam a mesma língua, o tupi, e tinham o modo de vida semelhante, reafirmado por Gandavo (1980), logo abaixo. Foram com eles que os colonizadores e jesuítas travaram os primeiros contatos e tiveram uma maior e mais prolongada convivência, e foram estes também que sentiram de forma mais violenta o processo de colonização.

Já que tratamos da terra e das causas que nella foram criadas pera o homem, razam parece que demos aqui noticia dos naturaes della: a qual posto que nam seja de todos em geral será especialmente daquelles que habitam pela costa, e em partes pelo sertão dentro muitas legoas, com que temos communicam. Os quaes ainda que estejam divisas, e haja entre elles diversos nomes de nações, todavia na semelhança, condição, costumes, e ritos gentilicos, todos sam huns; e se nalguma maneira differem nesta parte, he tam pouco, que se nam pode fazer caso disso. (GANDAVO, 1980, p. 76-77)

O fato de o litoral ser habitado por povos de uma mesma língua representou um fator de grande importância para a efetivação da colonização

e para o processo de catequização destes povos. Além disso, representou uma grande vantagem ao processo de exploração portuguesa, que mantinha seus interesses econômicos restritos à faixa litorânea num primeiro momento do processo de colonização, pelo menos até meados do século XVII, quando a comunicação com Portugal era mais fácil, rápida e menos custosa, o que não ocorreria se a exploração da colônia se fixasse no sertão. Segundo Holanda, em sua obra *Raízes do Brasil* (1995, p. 105), a existência de “uma única família de indígenas, que de norte a sul falava um mesmo idioma”, facilitou a instalação das feitorias ao longo do litoral brasileiro e posteriormente facilitou o processo de ocupação das terras desses mesmos indígenas. Este fato foi observado pelo jesuíta Fernão Cardim. (1980, p. 101)

Em toda esta provincia ha muitas e varias nações de diferentes linguas, porém uma é a principal que comprehende algumas dez nações de Indios: estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estes de uma só lingua ainda que em algumas palavras discrepão e esta é a que entendem os Portuguezes; é facil, e elegante, e suave, e copiosa, a diffículdade dei la está em ter muitas composições; porem dos Portuguezes, quasi todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e communição com os Indios a sabem em breve tempo, e os filhos dos Portuguezes cá nascidos a sabem melhor que os Portuguezes, assim homens como mulheres, principalmente na Capitania de São Vicente, e com estas dez nações de Indios têm os Padres communição por lhes saberem a língua, e serem mais domesticos e bem inclinados.

A própria obra da colonização nos primeiros tempos foi caracterizada, por Holanda (1995), como sendo uma ação mais de feitorização do que de colonização, ou seja, o Brasil não passava de uma grande feitoria, o que ia ao encontro dos preceitos mercantilistas da época que guiaram o processo de colonização pelos países europeus até o século XIX, que dizia, segundo o mesmo autor (1995, p. 107), que “não convinha que aqui se fizesse grandes obras, ao menos quando não produzissem imediatos benefícios. Nada que acarretasse maiores despesas ou resultasse em prejuízo para a metrópole”.

Ao que parece, as tribos tupis ocuparam o litoral pouco tempo antes

da chegada dos portugueses, após a expulsão das tribos contrárias, os chamados tapuias, para o interior do continente, segundo estudos de Holanda (1995). Encontramos referencia a isto nos escritos de Anchieta (1988, p. 310).

[informações do Brasil, 1584] Todo êste gentio desta costa, que tambem se derrama mais de 200 leguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até ás serras do Perú, teem uma mesma língua que é grandissimo bem para sua conversão. Entre eles pelos matos ha diversas nações de outros barbaros de diversissimas linguas a que êstes Indios chamam Tapuias, que quer dizer escravos, porque todos os que não são de sua nação teem por tais e com todos teem guerra. Dêstes Tapuias foi antigamente povoada esta costa, como os Indios afirmam e assim o mostram muitas nomes de muitos lugares que ficaram de suas línguas que ainda agora se usam; mas foram se recolhendo para os matos e muitos deles moram entre os Indios da costa e do sertão.

No relato de Anchieta (1988, p. 441), e de outros viajantes e jesuítas, os tapuias aparecem freqüentemente descritos como mais “selvagens”, tanto pela sua língua de difícil aprendizagem quanto pelos seus costumes. Esta imagem criada sobre os tapuias como sendo mais selvagens se deu devido a sua maior resistência ao processo de colonização e catequização, não se sujeitando ao conquistador.

Os indios desta provincia são inumeraveis pela terra a dentro, de várias nações e costumes e linguagem e muitos deles são como selvagens e não se lhes pôde entender sua lingua e ha pouco remédio para sua salvação.

Os tapuias, tribos indígenas consideradas mais “selvagens”, segundo Holanda (1995, p. 106), “continuaram largamente ignorados durante todo o período colonial e sobre eles corriam as lendas e versões mais fantásticas”, indicando que a colonização portuguesa prosperou com maior facilidade e rapidez justamente nas áreas povoadas pelas tribos tupis que falavam a língua-geral, nestes primeiros tempos, fazendo com que cada vez mais as tribos mais resistentes, como os tapuias, fossem empurradas para o interior ou exterminadas em violentos conflitos. O naturalista e médico holandês Piso

(1957, p. 52-53), que esteve no Brasil em 1637, nos deu uma amostra sobre o modo de vida dos tapuias.

Os gentios do sertão [...] não têm morada estável nem fixa, antes vagam por aqui e por ali, segundo os atraia ou afugente a abundância ou penúria de alimento. Gostam de viver insulados. Não suportam tugúrios nem esconderijos, mas passam sempre a vida ao ar livre. Assim, ocorrem poucas causas que mereçam ser ditas ou escritas acêrca dêles. Armam ciladas aos peixes e feras, tanto pela admirável finura do olfato como pela destreza na carreira. Sabem atirar dardos sem arco, com os fortíssimos braços e estupenda habilidade. Só se lançam ao mar nadando, no que tanto são peritos que perseguem e agarram o terrível monstro do mar tubarão ou lâmia, usando da mão esquerda para nadar e levando na direita um pau aguçado, que ao encontrarem o inimigo, avançando contra êles de goela aberta e horrivelmente escancarada, com artimanhas lhe metem na bôca. Entrementes, enganado por tal artifício, o monstro marinho, esforçando-se por lhes agarrar a mão, espeta-se profundamente, e, desejando caçar, é caçado pelos bárbaros, mesmo sem trabalho, que saltam ao dorso do animal furioso (combate decerto admirável e de duvidoso êxito) e conduzem-no através das ondas à maneira de um jumento, caçando peixes menores para se alimentarem. Demais, são mergulhadores tão valentes que, devendo buscar peixes ou outras cousas no fundo, mergulham com os olhos abertos pelo espaço de tôda uma hora. Isto para o leitor não será incrível, quando dos egípcios se conta que podem ocultar-se nas águas durante um dia todo, e, quando nadam à superfície, respiram sem pôr a cabeça de fora. Os homens e as mulheres andam com os cabelos soltos, embora com diferente corte, tendo as demais partes do corpo depiladas, apenas com um cendal em redor das partes pudendas, e ornam-se com penas de aves de côres variegadas. Pintam hediondamente o corpo com certa côr escura extraída do fruto janipápa, a fim de na guerra parecerem mais terríveis. E para o rosto não ficar sem ornato, espetam nos lábios inferiores e nos queixos pedrinhas de nenhum valor, umas longuíssimas, e nas orelhas, que perfuram desde a primeira infância. Isto, não obstante seja horrendo de se ver, parece-lhes causa régia.

Em meados do século XVII o viajante alemão Nieuhof (1981, p. 355-359) também escreveu sobre os tapuias, e sobre o seu “ódio mortal pelos portugueses”.

Os tapuias habitam o interior, ao poente das regiões

que se acham sob o domínio dos portugueses e holandeses, entre o Rio Grande, o Rio Ceará e o São Francisco. Dividem-se eles em diversas nações que se distinguem tanto pela língua como pela denominação. [...] Os tapuias são altos e fortes, ultrapassando brasileiros e holandeses, tanto em força quanto em estatura. Sua cor é morena escura, têm cabelos pretos pendentes sobre as espáduas, pois aparam-no apenas na testa, até às orelhas. Alguns cortam os cabelos à maneira européia. [...]

Também não aceitam instrução de qualquer espécie. Há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros que têm a pretensão de predizer os acontecimentos e invocar espíritos que, segundo afirmam, lhes vêm em forma de moscas e outros insetos. [...] Diversas nações tapuias, principalmente as que estavam sob a autoridade de Janduí, mantinham boas relações com os holandeses com os quais prestaram bom auxílio em várias ocasiões, conquanto se não submetessem a estes. [...] Os tapuias alimentavam ódio mortal pelos portugueses e, por isso, onde os encontravam, matavam-nos na certa.

Os portugueses identificavam as diferentes tribos indígenas habitantes das terras que veio a se chamar Brasil segundo a impressão que tinham das mesmas. A princípio as identificavam pela localização, eram as tribos do sertão e da costa⁶⁰, depois passaram a denominá-las a partir de critérios de qualidades positivas e qualidades negativas, eram tribos mais ou menos “selvagens”, “bárbaras”. A diferenciação entre as tribos, segundo Fausto (2003), se deu por critérios instituídos pela visão de mundo ocidental cristã, fundados na língua e na maior ou menor resistência à catequização e colonização, ou seja, eram menos “selvagens” os que mais se aproximavam do modo de vida do branco europeu e cristão e os que menos ofereciam resistência ao processo de colonização, e tanto mais “selvagens” e “bárbaros” quanto mais se afastavam do modo de vida imposto pelo europeu e maior resistência oferecia ao cativo, ao processo de aculturação e cristianização. Um exemplo disto é o relato de Anchieta (1988, p. 58-59), que

⁶⁰ Segundo estudos de Cunha (1992), a apreensão colonial dos índios do Brasil se deu através da contraposição entre litoral e sertão, da polaridade entre índios tupis e os tapuias, os inimigos contrários, segundo expressão dos seus “interlocutores”, os próprios tupis do litoral.

mostrou como tribos cujos costumes não feriam a doutrina cristã em seus pontos principais, pelo contrário, ia de encontro a ela, como o “horror à carne humana”, “vivem satisfeitos com uma só mulher”, “Não creem em idolatria alguma ou feiticeiro”, e assim por diante eram bem vistos pelos jesuítas e colonizadores, atribuindo-lhes até mesmo o dom da razão e da inteligência.

Mandou-se agora o Irmão Pero Corrêa com dois outros Irmãos a umas povoações de Índios, que estão situadas perto do mar, a pregar entre eles a palavra de Deus, e maxime se se puder, a manifestá-la em certos povos, a que apelidam Ibitajáras, os quais cremos que se avantajam a todos êstes, não só no uso da razão, como na inteligencia e na brandura de costumes. Obedecem todos êstes a um unico senhor, têm grande horror á carne humana, vivem satisfeitos com uma só mulher, e resguardam cuidadosamente as filhas virgens (o que outros não curam) e a ninguém, senão ao próprio marido, as entregam. [...] Não creem em idolatria alguma ou feiticeiro, e levam vantagem a muitissimos outros em bons costumes, de sorte que parecem aproximar-se da lei mais conforme á natureza. Só uma cousa pode parecer merecedora de repreensão neles, é que, quando algumas vezes entram em guerra, matam os prisioneiros e guardam-lhe as cabeças como troféus de honra.

Em um outro exemplo, no extremo contrário ao anterior, viajantes e jesuítas caracterizaram os chamados aimorés como extremamente selvagens. De forma bastante negativa, foram descritos como habitantes das florestas, feito “bicho selvagens”, não possuidores de moradias, com o costume de comerem carne humana por gosto e não por vingança. Até mesmo a lei de 1570 que proibia a escravização dos indígenas os excetuavam, por se tratar de uma tribo que se destacou das demais demonstrando grande habilidade nos conflitos e se mostrando muito resistentes ao processo de colonização e cristianização e até mesmo difíceis de serem exterminados. Em dois momentos da obra de Gandavo podemos perceber como estes índios foram descritos como sendo um grande obstáculo à colonização, ao dizer que “Muitas terras viçosas estão perdidas junto desta Capitania, as quaes não são possuidas dos portuguezes por causa destes índios”, e continua:

Estes indios não vivem senão pela frecha, seu mantimento he caça, bichos e carne humana, fazem fogo debaixo do chão por não serem sentidos nem saberem onde andão. [...]. Não se pode achar remedio pera os destruírem porque não têm morada certa, nem saem nunca dentre o matto: E assi quando cuidamos que vão fugindo ante quem os persege, então ficam atraz escondidos e atirão aos que passão descuidados. Desta maneira matão alguma gente. Todos quantos Indios ha no Brasil são seus inimigos e temem-nos muito, porque he gente atreçoada. E assi onde os ha nenhum morador vai a sua fazenda por terra que não leve quinze vinte escravos consigo de carcos e frechas. Estes Aymorés são mui feroz e crueis, não se pode com palavras encarecer a dureza desta gente.

Não andão todos juntos, derramão-se por muitas partes, e quando se querem ajuntar assobiam como passaros ou como bogios de maneira que huns aos outros se entendem e se conhecem. Tambem os portuguezes matão alguns delles, e têm muitos destruidos, principalmente nesta Capitania dos Ilheos, e guardão-se muito delles, porque já sabem suas manhas e conhecem mui bem sua malicia. (GANDAVO, 1980, p. 34)

Outros Indios doutra naçam diferente, se acham nestas partes ainda que mais ferozes, e de menos razam que estes. Chamam-se Aimorés, os quaes andam por esta costa como salteadores e habitam da Capitania dos Ilheos até a de Porto Seguro, aonde vieram ter do sertão no anno de 55 pouco mais ou menos. A causa de residirem nesta parte mais que nas outras, he por serem aqui as terras mais accomodadas a seu proposito, assi pelos grandes matos que tem onde sempre andam embuscados, como pela muita caça que ha nellas que he seu principal mantimento de que se sustentam. [...] Sam finalmente estes selvagens tam asperos e crueis, que nam se pode com palavras encarecer sua dureza. Alguns delles houveram já os Portuguezes ás mãos: mas como sejam tam bravos e de condiçam tam esquiva nunca o poderam amansar, nem someter a nenhuma servidão como os outros indios da terra que nam recusam como estes a sugeiçam do cativo. (GANDAVO, 1980, p. 140-141)

Na literatura de viagem e literatura jesuítica vemos repetidas vezes relatos bastante claros quanto à posição de “natural” superioridade assumida pelo colonizador, conferindo-lhes o direito de sujeitar o “selvagem” da terra, no cumprimento de sua missão salvacionista. O modo como viajantes e

jesuítas escreveram, sem a preocupação de ocultar ou amenizar a violência das ações pertinentes ao processo colonizador estava em consonância à visão de mundo do europeu calcada no ideário ocidental cristão que era regido pelo *Obis Christianus* e na própria lógica do colonialismo, mesmo porque para os colonizadores não se tratava de uma violência mas sim do cumprimento de um dever, em benefício dos próprios índios, salvando-os da selvageria e do paganismo.

Nesta tarefa de diferenciar e atribuir valor às tribos com quem os europeus entravam em contato, a questão da língua e o seu entendimento foi um fator de grande relevância para os portugueses. O entendimento da língua nativa era fator de domínio sobre os habitantes do Novo Mundo e era imprescindível para impor a nova língua do conquistador, o português. Assim, o conhecimento da língua do nativo levava ao maior domínio e sujeição deste ao Estado e à Igreja.

No processo de conquista e dominação do Novo Mundo, desde os primeiros contatos entre europeus e ameríndios foram utilizados vários artifícios para a aproximação entre estas duas culturas tão diferentes, até que se processasse o aprendizado da língua do índio pelo colonizador e dos rudimentos do português pelos índios.

Os portugueses, ao aportarem em terras do Novo Mundo e entrarem em contato com as tribos indígenas habitantes do litoral, procuraram estabelecer já no primeiro contato com os índios um modo de se aproximarem e de se comunicarem, buscando algum conhecimento sobre eles, poderosa arma para dominação. Já na Carta escrita a El-Rei por Caminha encontramos relatos sobre as tentativas de conhecer melhor aquele povo, para “saber de seu viver”, e os meios mais apropriados para isto.

E mandou [os portugueses] com eles [índios], para ficar lá, um mancebo degradado, criado de D. João Telo, a quem chamam Afonso Ribeiro, para andar lá com êles, e saber de seu viver e maneira. [...]

E entre muitas falas, que no caso se fizeram foi por todos, ou a maior parte, dito que seria muito bem; e nisto

concluíram, e tanto que a conclusão foi tomada, perguntou mais se seria bom tomar aqui por fôrça um par dêstes homens para os mandar a Vossa Alteza, e deixar aquí por êles dois dêstes degradados. A isto acordaram em que não era necessário tomar por fôrça homens, porque geral costume era dos que assim levavam por fôrça, por alguma parte, dizerem, que há aí tudo o que lhes perguntam, e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens dêstes degradados, que aqui deixássemos, da que êles dariam, se os levassem, por ser gente que ninguém entende, nem êles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem também dizem muito melhor do que êstes outros não digam, quando cá Vossa Alteza mandar; e que portanto não curassem aqui de, por fôrça, tomar ninguém, nem fazer escândalo para os de todo mais amansar e a pacificar; senão sómente deixar os dois degradados, quando daqui partíssemos. (CAMINHA, 1894, p. 13-14)

Ao que parece, os portugueses conseguiram de alguma forma estabelecer meios para se comunicarem e interagirem com os nativos desde os primeiros encontros, apesar das diferenças lingüísticas. Segundo carta de Caminha, em alguns trechos ficou evidenciado certo entendimento entre índios e europeus através do gesto.

Vinham todos rijos para o batel e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pusessem os arcos e eles os puseram. Alí não pôde dêles haver fala, nem entendimento, que aproveitasse, pelo mar quebrar na costa. [...] E com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar. [...] Ali, por então, não houve mais fala nem entendimento com êles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém; acenamos-lhes que se fossem. (Caminha, 1894, p. 11-13)

A prática de trocas, ou escambo, se fez presente no momento de nosso “descobrimento” como meio de aproximação entre portugueses e “selvagens” do Novo Mundo, como meio de estabelecer formas de contato e comunicação.

Alí davam alguns arcos por fôlhas de papel e por alguma carapucinha velha e por qualquer cousa, e em tal maneira se passou a cousa, que bem vinte ou trinta pessoas das nossas se foram com êles onde muitos dêles estavam, com moças e mulheres, e trouxeram de lá muitos arcos e barretes de penas de aves, dêles verdes e dêles amarelos, do que creio, que o Capitão há de mandar a V. Alteza; e

segundo diziam êsses que lá foram, folgaram com êles. [...] (CAMINHA, 1894, p. 13-19)

As primeiras trocas foram entre objetos oferecidos de ambos os lados e por ajuda em tarefas a serem executadas, numa espécie de “favores e retribuições”, que na verdade escondiam interesses colonialistas, portanto, econômicos, de um lado e talvez, da parte dos índios, curiosidade e defesa.

Não que êles de todo chegassem a bordo do batel, mas junto com êle, lançavam- o da mão e nós tomávamo-los; e pediam, que lhes dessem alguma coisa. [...] Levava Nicolau Coelho cascavéis e manilhas; e a uns dava um cascavel, e a outros uma manilha; de maneira que, com aquela encarva, quase que nos queriam dar a mão; davamos daqueles arcos e setas por sombreiros e carapuças de linho, e por qualquer cousa que os homens queriam dar. (CAMINHA, 1894, p. 13)

À terça-feira, depois de comer, fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa. Estavam na praia, quando chegamos, obra de sessenta ou setenta, sem arcos e sem nada. Tanto que chegamos, vieram-se logo para nós, sem se esquivarem e depois acudiram muitos que seriam bem duzentos, todos sem arcos, e misturaram-se todos tanto conosco, que nos ajudavam dêles a acarretar lenha e meter nos batéis, e tratavam com os nossos e tomavam muito prazer. [...] Acarretavam dessa lenha quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis, e andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre êles. (CAMINHA, 1894, p. 17-18)

Os portugueses logo encontraram uma maneira de se relacionarem com os nativos com base em seus interesses econômicos. Passados os primeiros momentos de aproximação com o nativo e da incipiente aprendizagem de uma nova língua por parte de conquistador e conquistado, a prática de trocar objetos sem grandes valores assumiu características de exploração. Não só portugueses, mas também as demais nações européias que também se lançaram na corrida da expansão marítima e aportaram em terras brasílicas atrás do pau-brasil, usaram do trabalho indígena na extração e carregamento da madeira em troca de quinquilharias e objetos sem valor, ou seja, através da prática do escambo. Posteriormente o índio seria usado como mão-de-obra através da escravização propriamente dita para a

exploração do pau-brasil, nos engenhos de açúcar e outras atividades.

O “descobrimento” do Brasil, como vimos no primeiro capítulo, não pareceu a Portugal de imediato, e nos primeiros trinta anos que se seguiram a este fato, uma grande conquista, pois o mesmo não ofereceu nenhum produto economicamente explorável e rentável, em especial ouro e prata, além da extração do pau-brasil, diferente do que ocorria nas Índias Orientais. Assim, o contato com este povo “primitivo” nos moldes em que ocorreu nestes primeiros anos, as expedições à Costa do Brasil e a instalação das feitorias, era suficiente e ia de encontro aos interesses econômicos dos exploradores portugueses. A própria prática do escambo para o corte e carregamento da madeira se deu de forma relativamente tranqüila, pois a derrubada de árvores já era conhecida e praticada pelos índios tupinambás do litoral, assim a extração do pau-brasil se integrou ao modo de vida do indígena sem grandes dificuldades e obstáculos.

A prática do escambo também já era conhecida pelos indígenas. Esta prática com diferentes produtos já existia entre as diversas tribos espalhadas pelas terras brasílicas antes mesmo da chegada dos portugueses, e continuaram a praticar entre tribos e com os exploradores, como podemos ver em várias passagens da obra de Acuña.

Nas choças onde moram, [índios da região do rio Amazonas, Japurá] têm barro muito bom para toda espécie de vasilhas e, aproveitando-o, montam grandes olarias nas quais fabricam potes, panelas e fornos nos quais cozinham sua farinha, assim como caçarolas, jarros, alguidares e até frigideiras bem modeladas, sendo tudo isso destinado ao comércio com as demais nações; e estas, premidas pela necessidade de tais objetos, vêm buscá-las em grande quantidade, dando em pagamento coisas de que eles necessitam. (ACUÑA, 1994, p. 125)

Diariamente, [índios Yoriman, da região amazônica] vinham ao acampamento em mais de duzentas canoas cheias de crianças e mulheres, trazendo frutas, pescados, farinha e outras coisas mais em troca de miçangas, agulhas e facas. (ACUÑA, 1994, p. 131-132)

Produzem [índios Caripunas e Zurinas, região do rio Amazonas] estólicas, que são suas armas, lavrando-as em madeira vistosa com tamanha delicadeza, que com razão despertaram cobiça nas demais nações. E mais, esculpem em madeira tosca um pequeno ídolo tão natural que muitos dos nossos escultores teriam que aprender com eles. E não somente fazem por entretenimento e comodidade própria todas essas obras, como também delas tiram muito, trocando-as com os demais por tudo de que necessitam. (ACUÑA, 1994 p. 134)

A prática do escambo entre tribos indígenas tinha um significado diferente da praticada com os europeus. Para aqueles, tal prática fazia parte de seu modo de organização social não baseada na propriedade privada, no acúmulo de bens e riquezas e no lucro, já para os europeus a base do escambo era econômica. Mesmo que num primeiro momento tenha servido apenas como estratégia de aproximação, não deixou de ser uma meio também de preparar o caminho para a exploração de trabalho indígena em prol do enriquecimento do conquistador.

São encontradas várias descrições, de vários viajantes e jesuítas, sobre a prática da troca entre índios de tribos diferentes, e entre índios e europeus, que se estendeu para além dos primeiros contatos e do escambo para a extração do pau-brasil. No relato abaixo, num tom de denúncia, podemos ver como os portugueses, a partir do conhecimento das práticas e modos de agir do nativo tomou para si algumas maneiras destes a fim de explorá-los e escravizá-los.

Esta nação não tem dinheiro com que possam satisfazer aos serviços que lhes fazem, mas vivem *comutatione rerum* e principalmente a troca de vinho fazem quanto querem, assim quando hão de fazer algumas cousas, fazem vinho e avisando os visinhos, e apelidando toda a povoação lhes rogão os queirão ajudar em suas roças, o que fazem de boa vontade, e trabalhando até as 10 horas tornão para suas casas a beber os vinhos, e se aquelle dia se não acabam as roçarias, fazem outros vinhos e vão outro dia até as 10 horas acabar seu serviço; e deste modo usão os brancos prudentes, e que sabem a arte e maneira dos índios, e quanto fazem por vinho, por onde lhes mandão fazer vinhos, e os chamão às suas roças e canaveaes, e com isto lhes pagão.

Também usão de ordinário, por troca de algumas cousas, de contas brancas que se fazem de buzios, e a troca de alguns ramaes dão até as mulheres, e este é o resgate ordinario de que usão os brancos para lhes comprarem os escravos e escravas que têm para comer. (CARDIM, 1980, p. 92)

Nas primeiras décadas do século XVI, dada a natureza da exploração realizada por Portugal e sua atitude de quase completo abandono das terras recém-descobertas, povos de outras nações européias, como os holandeses, ingleses e franceses, se aventuraram na costa brasileira também em busca de riquezas e da exploração do pau-brasil, monopólio de Portugal, colocando em risco a soberania da Coroa portuguesa sobre o Brasil⁶¹.

O contato entre indígenas e nações estrangeiras, inicialmente, se deu de forma semelhante à relação português-índio, baseada na prática do escambo e dos contatos esporádicos.

O alemão Hans Staden, na condição de prisioneiro dos tupinambás e tido por estes como sendo português, descreveu sobre a prática do escambo entre estes e os franceses, ficou evidenciado que havia uma freqüência na exploração do pau-brasil pelos mesmos.

Enquanto isso foi-se embora outra vez o navio francês, sem que eu o soubesse, pois havia mais ou menos oito milhas de distância do lugar onde eu estava. Ao ter esta notícia fiquei muito triste; mas os selvagens me diziam que era costume geralmente voltar o navio tôdos os anos (vê-se que o comércio dos franceses com o gentio da costa do Brasil era então regular e freqüente, e que naqueles primeiros anos da conquista, a influência francesa entre os selvagens era incontestável), com o que tive de me contentar. (STADEN, 1955, p. 167)

O contato entre indígenas e nações estrangeiras, para além do período dos encontros esporádicos com o comércio do pau-brasil, se deu nos vários momentos em que franceses, holandeses e ingleses tentaram fundar colônias e assim participarem da partilha do Novo Mundo.

61 A presença de nações européias na colônia, que era possessão e monopólio de Portugal representa as disputas dos Estados absolutistas na Europa por novos mercados e domínios territoriais que pudessem explorar economicamente.

As demais nações que não foram contempladas pelo Tratado de Tordesilhas procuraram usufruir as terras recém-descobertas, saciando o desejo de encontrar riqueza e explorá-las economicamente. Além disso, como para o português, colonizar implicava cristianizar. Acompanhando o discurso salvacionista, que não se atribuía apenas a Portugal, padres de outras ordens religiosas que não a dos jesuítas também se dedicaram à função de salvar almas, através da dominação e submissão do índio, como vemos no relato do padre capuchinho D'Abbeville (1975, p. 14), que acompanhou a comitiva de La Ravardiére, enviada ao Maranhão pelo governo da França, na tentativa de fundar colônia na região.

O estado da pobre gente do Maranhão e regiões circunvizinhas constitui igualmente um segrêdo dos juízos impenetráveis dêsse grande Deus. E à pergunta que fizemos acêrca da razão por que a Majestade Divina não a iluminou com a luz da fé quando êsse verdadeiro sol de Justiça, nosso Salvador se ergueu sôbre o mundo para a França, a Itália e a Espanha, não mais consentindo que tantas e tantas almas descessem desgraçadamente ao inferno após nem sei quantos anos; e se indagarmos porque foi de Sua vontade que o Santo Evangelho, somente nestes últimos tempos e não nos primeiros dias da graça lhes fôsse pregado e por aqueles que lhe aprouve escolher e mandar, a única resposta será: *sicut domino placuit ita jactum est*. Assim se fêz como Deus quis. Suspenda-se portanto qualquer juízo, emudeça a língua humana, salvo para louvar e abençoar o nome daquele que em sua divina providência escolheu na eternidade os meios e a ocasião para o cumprimento de suas promessas.

Êsse grande Deus prometera por intermédio de seus profetas, e especialmente de seu filho querido, que não se consumariam os séculos antes de ser pregado por tôda parte o seu Santo Evangelho. Esse Evangelho do Reino, diz Nosso Senhor, será pregado ao mundo inteiro perante o testemunho de tôdas as nações e, então, virá a consumação. O mesmo promete e assevera em São Marcos. É preciso, diz que primeiramente seja o Evangelho pregado em tôdas as nações. *In omnes gentes primum oportet praedicari Evangelium*. É uma necessidade - *oportet*. Diz e assevera-nos Nosso Senhor que seu Evangelho será pregado antes da consumação do mundo, *in omnes gentes*, a todos os povos, em todos os países e ilhas habitadas no mar ou fora do mar, e tanto aquém como além da linha

equinocial.

O mesmo autor apresentou a França como redentora, na posição de salvadora das almas perdidas da recém fundada colônia francesa no Brasil vista como “selvagem e pagã ainda, mas eleita e predestinada ao céu oportunamente”, pelas mãos dos franceses, em troca do merecido acúmulo de riquezas “com tantas pedrarias e semeado com tantas jóias preciosas quantas forem as almas que tiveres conquistado para Jesus Cristo”. E continua:

Ó França que tiveste a felicidade de ser a filha mais velha da Igreja, se como irmã gêmea desta nova França Equinocial (selvagem e pagã ainda, mas eleita e predestinada ao céu oportunamente) a ela estás unida pelos laços do amor e da caridade, assim como aos demais reinos e nações católicos, como não hás de sentir a dor que a oprime nesse longo cativeiro do paganismo? [...]

Sois nossa glória e nossa alegria. Do mesmo modo, ó França, serás enfeitada com o riquíssimo ornato da glória, tecido com tantas pedrarias e semeado com tantas jóias preciosas quantas forem as almas que tiveres conquistado para Jesus Cristo. [...]

Se agora tens razão para louvar a Deus e te alegras dos inúmeros favores por elle concedidos, de ver chegar tão longe o suave odor de teus lírios e florescerem êsses lírios em meio ao calor dessa zona tórrida que é o reino do Sol, quantas razões não terás a mais quando vires, um dêstes dias, que por intermédio de teus súditos o grande Deus converteu à fé todos êsses povos, canibais, antropófagos e amazonas, e tôdas as nações indígenas que habitam as ilhas marítimas e as terras firmes situadas além da linha equinocial do lado do pólo antártico, as quais nações, por seus embaixadores, como o fizeram em passado recente, virão tôdas reconhecer-te e oferecer-te sua própria substância e tôdas as riquezas do ocidente, constituídas sobretudo de suas vidas e de suas almas; e protestarão tôdas não querem outro senhor nem reconhecerem outro monarca que não o teu Príncipe, o Rei dos Lírios. (D’Abbeville, 1975, p. 17-20)

E mais, em seus relatos D’Abbeville (1975) mostrou o índio ávido pelo reencontro com os franceses, cujos primeiros contatos se deram desde o “descobrimento” do Brasil, através da prática do escambo. Contudo, quase um século depois, a condição para continuarem a se relacionarem estava

condicionada à aceitação pelos índios da religião do Deus que os franceses adoravam e que reconhecessem “como o seu soberano monarca” o rei da França, em troca mercadorias e proteção, diferentemente do que ocorreu nos primeiros contatos décadas antes, quando o interesse e objetivo dos franceses não incluíam a posse e domínio das terras e suas riquezas, mas apenas a “troca” de mercadorias.

Enquanto se preparava a cruz, e no intuito de não perder tempo, achamos de bom alvitre mandar emissários à Ilha Grande do Maranhão, a fim de prevenir os índios da nossa chegada e perguntar-lhes se ainda tinham a mesma vontade de outrora de receber os franceses. Visava êsse nosso gesto evitar ofendê-los e surpreendê-los. [...]

Partiu êle [sr. des Vaux] no dia seguinte para a Ilha Grande, onde convocou uma reunião na Casa Grande dos principais e anciões, a fim de dizer-lhes que, de acôrdo com seus desejos, mostrara ao nosso muito grande e poderoso Rei a vontade que tinham de serem seus súditos, de reconhecê-lo como o seu soberano monarca e de receberem dêles um grande guerreiro e valente capitão para protegê-los e defendê-los contra seus inimigos, permanecendo sempre amigos e aliados dos franceses. Assim o tinham sido de há muito e era de esperar que continuassem a comerciar com os franceses que continuariam a trazer-lhes de França as mercadorias de que necessitassem; mas como tal não podia ser feito sem que abraçassem a nossa religião e conhecessem o Deus que adoramos, assegurara êle, des Vaux, à Sua Majestade, em seus nomes, que estavam dispostos a ser batizados e muito contentes por se tornarem cristãos, como em verdade lho haviam prometido. E que nosso muito poderoso Rei, extremamente satisfeito, mandara assegurar-lhes que os teria como fiéis amigos e os defenderia sempre contra os inimigos, uma vez que se batizassem e aceitassem a religião; para isso lhes enviava quatro *Paí êtê* isto é, quatro grandes profetas, a fim de instruí-los e catequizá-los; e que êsses profetas vinham em companhia de um grande morubixaba, (assim chamam o rei e seus loco-tenentes) e muitos soldados para defendê-los, sustentá-los e protegê-los. E disse-lhes ainda que todos haviam ficado na Ilha Pequena com seus navios e grande carga mercadorias, pois não os quisera trazer para a Ilha Grande antes de preveni-los e de saber se ainda desejavam recebê-los. "Se assim o quereis, disse-lhes, eu os irei buscar imediatamente e os trarei aqui; caso contrário, não há necessidade de tanto trabalho. Se mudastes de opinião, não irão êles além do lugar onde estão e voltarão comigo para a

França novamente."

Deram-lhe os Índios esta resposta: "Nós nos admiramos de que tendo vivido tanto tempo conosco não conheças ainda nosso gênio e nosso modo de proceder; por que nos fazes tais discursos como se tivéssemos por hábito faltar a nossa palavra? Alegramo-nos muito com a vossa chegada que já esperávamos há muito tempo, de acôrdo com a tua promessa; porisso pedimos que nos tragas os Pai e o morubixaba de que nos falas; e prometemos recebê-los com tôda a boa-vontade, pois o desejo que temos de vê-los e qe obedecer às suas ordens é grande". Reconhecendo o sr. des Vaux a boa fé dos tupinambás, comunicou-se com os loco-tenente-generais pedindo-lhes que continuassem a viagem até a Ilha Grande. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 51-53)

A idéia de proteção contra os inimigos, salvação da alma e fornecimento de mercadorias eram as bases de negociação dos franceses com o índio no século XVII. O que interessava era ganhar a confiança deste evitando assim entrar em guerra e ao mesmo tempo usá-lo a seu favor, como força militar, nos conflitos com os portugueses. Não se trata de uma outra lógica de exploração e dominação mais humanizada por parte dos franceses, devemos estar atentos a isto. Foi pelas mãos de um francês que este relato chegou até nós, representando a visão dos franceses que tendiam a exaltar o caráter predatório e violento da colonização portuguesa no Novo Mundo. Cunha (1992, p. 15), em seus estudos sobre os índios do Brasil, faz menção à relação entre colonizadores e nativos, o que nos ajuda a compreender a ação tanto dos portugueses como dos franceses. Os índios, de colaboradores na prática do escambo, passavam a serem vistos como mão-de-obra necessária para as empresas coloniais. Como foi dito pela autora, tratava-se de um "problema estrutural e não de alguma índole ibérica". Segundo a lógica do processo de colonização, que visava a ocupação da terra, a sujeição dos seus habitantes e a conversão ao cristianismo, agiram portugueses, franceses e holandeses, de uma forma ou de outra.

Enquanto a prática do escambo durante os primeiros anos de colonização não interferiu de forma brutal no modo de vida do índio, a colonização com seu processo de ocupação e sujeição dos nativos ao modo

de vida da civilização ocidental cristã destruiria por completo a cultura indígena, mostrando a verdadeira face do violento processo de colonização portuguesa.

Ao que parece, segundo alguns relatos, a prática do escambo entre portugueses e índios dos primeiros anos de conquista e exploração da terra, ao assumir um caráter exploratório de forma mais incisiva, transformando o índio em escravo e tomando suas terras, foi causa de graves conflitos e guerras. Este quadro favoreceu a aliança entre nações "invasoras" e tribos indígenas inimigas de Portugal nas lutas pela posse do território. Estas disputas e alianças foram relatadas, a exemplo, por Anchieta, Staden e Léry.

Os franceses não desistiram do comércio do Brasil, e o principal foi no Cabo Frio e Rio de Janeiro, terra de Tamoios, os quais sendo dantes muito amigos dos Portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os Franceses, dos quais nenhum agravo receberam, e iam e vinham, e carregavam suas naus de pau Brasil, pimenta, pássaros, bogios e outras cousas da terra, e davam roupa e todo o gênero de armas aos Índios e os ajudavam contra os Portugueses. (ANCHIETA, 1988, p. 319)

Os francêses vinham todos os anos com embarcações e lhes traziam facas, machados, espêlhos, pentes e tesouras; e êles lhes haviam dado em troca páu-Brasil, algodão e outras mercadorias, como enfeites de penas e pimenta. Por isso, eram êles seus amigos; os portuguêses, assim nunca fizeram. Tinham vindo os portuguêses há muitos anos a esta terra, e tinham, no lugar onde ainda moravam, contraído amizade com os seus inimigos. Depois, tinham-se dirigido, êles, aos portuguêses para negociar, e de boa fé foram aos seus navios e entraram nêles, tal como faziam ainda hoje com os francêses; mas quando os portuguêses viram que havia bom número nos navios, os atacaram, amarraram e entregaram aos seus inimigos, que os mataram e devoraram. Alguns tinham sido também mortos a tiros e muitos sofreram outras crueldades mais. Diziam que os portuguêses tinham assim praticado, porque vieram guerreá-los, com seus inimigos. (STADEN, 1955, p. 104-105)

Fiz-lhe uma admoestação, na língua dos selvagens, e lhe perguntei se não tinha um coração cristão no peito e se

não se lembrava que depois desta vida havia uma outra, para êle ter recomendado que me matassem. Começou então a se arrepender e me disse que tinha julgado que eu era português, gente tão má, que quando os índios apanhavam alguns nas províncias do Brasil, enforcavam-no logo; o que é verdade. Também me disse que êles, os francêses, tinham de respeitar os costumes dos selvagens, e faziam causa comum com êles porque eram inimigos tradicionais dos portugueses. (STADEN, 1955, p. 131)

Bem sabia os tupinambás, já inimigos dos portugueses, que se matassem um francês, guerra terrível lhes seria declarada e ficariam privados para sempre mercadorias. Tudo o que fizera a meu contendor não passara, portanto de mero gracejo. (LÉRY, 1980, p. 242)

O período colonial foi marcado pelos constantes conflitos entre tribos de índios inimigas; portugueses e índios; portugueses, índios e invasores, principalmente em sua primeira fase, no momento de conquista e ocupação das terras, a que Paiva (2000, p. 45) bem ilustrou ao dizer que neste período “criar um povoado era, antes de mais nada, construir uma fortificação”, dado o constante estado de guerra na colônia. E posteriormente com a efetivação da ocupação e exploração da terra, assistimos aos constantes conflitos entre colonos e jesuítas, referente à questão da escravização do índio.

As guerras freqüentes entre tribos diferentes, ou não, eram levadas a cabo por diversos motivos, e faziam parte de seu modo de organização social, como forma de resolução de tensões internas e externas, como parte até mesmo de seu sistema de crenças, segundo análise de Florestan Fernandes (1970). Este constante estado de guerra foi freqüentemente mencionado nos relatos e escritos de viajantes e jesuítas, sendo um elemento a mais para a caracterização do índio como “selvagem” e “bárbaro”.

Todo este novo mundo, chamemo-lo assim, é habitado por bárbaros de distintas províncias e nações [...]. Passam de cento e cinqüenta, todas de línguas diferentes, tão vastas e povoadas como as que vimos por todo este caminho, conforme depois diremos. Essas nações ficam tão próximas umas das outras, que, em muitas delas, dos últimos povoados de uma se pode ouvir o lavrar da madeira

nas outras, sem que tal vizinhança as obrigue a fazer as pazes, de vez que mantêm perenemente constantes guerras entre si, nas quais a cada dia se mata e aprisiona um sem-número de almas, num dessangrar de tais proporções, que sem ele não caberiam todas naquela terra. Todavia, mesmo sendo belicosos e cheios de brio, jamais tiveram qualquer atitude hostil para com o espanhol, fato que se observou durante toda a viagem, na qual nenhum bárbaro se atreveu a usar contra nós outra defesa senão a de que se valem os covardes prevenidos, a fuga. (ACUÑA, 1994, p. 95)

Estes índios são mui belicosos e têm sempre grandes guerras huns contra os outros; nunca se acha nelles paz nem he possível haver entrelles amizade; porque humas nações pelejão contra outras e matão-se muitos delles, e assi vai crescendo o odio cada vez mais e ficão inimigos verdadeiros perpetuamente. As armas com que pelejão são arcos e frechas; a cousa que apontarem não na errão, são mui certos com esta arma e mui temidos na guerra, andão sempre nella exercitados. (GANDAVO, 1980, p. 54)

Os gentios do sertão [...] Tão grande é a confusão e diversidade das línguas que só por isso nascem guerras mui atrozes e freqüentes; alimentam entre si inimizades perpétuas e cruéis, acima do direito de humanidade e ódio; algumas vêzes até convertem os jogos em lutas sérias. Ao irem para a guerra, caminham em admirável silêncio e em ordem simples. Ferem o ar de horrendo alarido e gritaria ao travarem a peleja, e de ambos os lados arrojam um chuva de setas, empeçonhadas de tão letal veneno que matam crudelissimamente ainda aos feridos mui de leve. (PISO, 1957, p. 52-54)

Os conflitos não ocorriam somente entre tribos de diferentes línguas. A semelhança entre o modo de vida das tribos do litoral não impedia que as mesmas, compostas por aldeias independentes e cada qual com seu chefe ou principal, freqüentemente também entrassem em conflitos umas com as outras.

A prática das constantes guerras entre as tribos indígenas acabou por favorecer o processo de conquista dos portugueses, que souberam usar esses conflitos a seu favor. Os colonizadores usavam as tribos aliadas instigando-as a entrarem em conflitos com tribos inimigas e assim capturarem escravos dentro das normas da chamada “guerra justa”, burlando

a legislação referente à escravização do índio, além de ocuparem suas terras.

[índios da costa brasileira] Não se pode numerar nem compreender a multidão de barbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acha povoações de Índios armados contra todas as nações humanas, e assi como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente. (GANDAVO, 1980, p. 52)

O estado constante de guerra entre tribos indígenas foi visto pelos europeus como um aspecto do seu caráter selvagem, se portando como animais, mas e quanto aos conflitos provocados pelos europeus? Estes, na visão do conquistador, estavam tomando posse do que era seu por direito e por mérito, envolvidos e comprometidos que estavam com a missão de salvar as almas pagãs e levar a civilização a esses “seres bestiais”, que devido a sua ignorância e ferocidade resistiam ao processo de colonização. Para o colonizador e para o missionário, a solução para as “grandes guerras huns contra outros” era “por meios da doutrina christã”, mesmo que a imposição desta gerasse mais conflitos e violência, como vemos abaixo.

Estes índios têm sempre e assi nunca se acha nelles paz nem será possível, segundo são vingativos e odiosos, vedarem-se entre elles estas discordias por outra nenhuma via, senam fôr por meios da doutrina christã, com que os Padres da Companhia pouco a pouco os vam amañando como adiante direi. (GANDAVO, 1980, p. 130)

O que interessava ao colonizador, com o grande auxílio dos jesuítas, era conseguir apaziguar o nativo, tornando-o “manso” e receptível ao processo de cristianização e colonização, sujeitando-o ao Estado e a Igreja, mesmo que o meio necessário para tal intento fosse à guerra, neste caso a prática da guerra era vista como um meio necessário e legítimo para se atingir um bem maior.

Os conflitos e guerras entre colonizadores e tribos indígenas,

tornando-as “ferozes inimigas” dos portugueses, se tornaram mais violentas e intensas quando estes passaram a usar o índio como mão-de-obra escrava e a ocupar as suas terras, de forma mais intensiva e sistematizada, através de diferentes estratégias: guerras, extermínios e expulsão das tribos resistentes para o interior do continente; escravização pura e simples, através da chamada “guerra justa”, as guerras consideradas defensivas ou punitivas pela prática do canibalismo, os resgates, que consistia na compra, ou melhor, troca, de índios prisioneiros de tribos contrárias que iriam ser devorados em rituais antropofágicos, desta forma os portugueses os estavam salvando, e por intermédio dos jesuítas com seus aldeamentos que acabava por preparar o índio, disciplinando-os para o trabalho nas lavouras dos colonos, pois como Fausto (2003) nos informou, o trabalho dos jesuítas era torná-los “bons cristãos” o que significava também conformá-los aos hábitos de trabalho dos europeus, que sofriam com os freqüentes ataques de colonos.

Os jesuítas representaram, na maioria das vezes, como uma terceira parte dos conflitos entre índios e colonizadores, enquanto aqueles buscavam difundir a religião cristã salvando as almas desses “gentios”, estes os viam como mão-de-obra útil e necessária para o processo de colonização, unicamente. No entanto, os jesuítas com sua atuação acabaram por intensificar a ação do colonizador, ao sujeitar o índio ao modo de vida do branco europeu nos aldeamentos.

No processo de colonização, como vimos, Estado e Igreja estavam juntas na missão de salvar almas e converter os pagãos das terras descobertas. Já em Caminha, vemos a cruz e a espada lado a lado no processo de conquista e dominação, mas, esta união enfrentou momentos de divergências e conflitos. Nas palavras de Bosi (1992, p. 31), “virá o momento de se apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio”.

Os conflitos de interesses e ideais também ocorriam entre ordens religiosas diferentes, como nos mostrou Vieira (2002, p. 215), ao relatar as divergências no processo de descimento dos índios através das entradas e o problema da escravização dos índios, entre os padres jesuítas e os padres de Santo Antônio (franciscanos), lembremos que a Igreja não era monolítica, no seu interior existiam rivalidades entre diferentes ordens religiosas.

Que esta empresa dos Tocantins havia muitos dias que estava por nossa conta; e que irmos juntos à mesma missão era cousa inaudita e impraticável: porque nem era justo que os padres de Santo Antônio fossem à nossa ordem, nem nós indo à sua poderíamos obrar com a liberdade que convinha; e irem diferentes cabeças seria dar ocasião a discórdias, que são as que perturbam todos os bons efeitos, e mais havendo de tratar com gente tão suspeitosa e tão vária como os índios bárbaros, que íamos buscar; quanto mais que, entre todos os padres de Santo Antônio, não havia um que soubesse a língua da terra, com que vinha totalmente a ser inútil a sua jornada; que depois que aprendessem a língua então poderiam fazer muitas entradas, e empregar seu zelo nesses sertões, e, se o quisessem desde logo fazer, que nós não lhes tapávamos os rios, antes os serviríamos e ajudaríamos quanto em nós fosse possível. A maior de todas era que, indo eles conosco, haviam de trazer índios, e todos os que trouxessem os haviam de repartir consigo e com os seus devotos, que é o que El-rei não queria, e o total inconveniente que se pretende atalhar. Consta-nos tanto ser este o intento daqueles religiosos, que tenho em meu poder o capítulo autêntico de uma carta de crença, que o seu Rev.mo Custódio trouxe ao Governador, mandada pelo Capitão-mor acima dito, em que ele se oferecia a pagar os gastos dos índios, que os padres de Santo Antônio trouxessem para o seu convento, e para o engenho dele; mas para que nos não cansemos com mais provas, ao dia seguinte no-la trouxe o mesmo Governador, dizendo que já tinha ajustado a demanda dos padres de Santo Antônio, e que se contentavam que fosse a sua canoa, e lhe viesse carregada de índios. Perguntei-lhe se ia também a dos religiosos do Carmo, e a dos religiosos das Mercês; e se fossem estas três, por que não iriam a dos moradores? Não teve que responder, e acabou-se a questão. Desta maneira ficamos desembaraçados da companhia destes religiosos, que posto que de Portugal até o Maranhão, e do Maranhão até aqui, no-la fizeram muita santa e boa, e nos edificaram muito, sendo agora tão diferentes os seus intentos nesta parte, nos

serviriam de grande impedimento e estorvo. (VIEIRA, 2002, p. 215)

A prática da escravização do índio foi preterida em favor da escravidão negra, por esta ser mais lucrativa. Segundo Raminelli (1996), o tráfico negreiro estava dentre as práticas mercantilistas, já a escravização indígena era um negócio interno da colônia, causadora de guerras e conflitos. Também foi preterida pela pouca densidade demográfica, devido ao extermínio de grande contingente de indígenas por guerras e doenças trazidas pelos portugueses, e pela resistência à escravização por parte dos indígenas, tanto pelo seu próprio modo de vida como pela ação dos jesuítas em defesa dos mesmos.

O modo de vida do índio e o seu desinteresse por acumular riquezas, eram totalmente distintos do modo de organização social e da relação com o trabalho intensivo e regular do europeu visando à produção de excedentes para lucrar. Esta lógica do trabalho era estranha aos indígenas assim como a idéia de produtividade e lucratividade, segundo Fausto (2003), sendo ainda mais estranha a idéia do trabalho compulsório. Não que o índio fosse incapaz para o trabalho, o regime de trabalho do europeu é que era incompatível com o modo de vida do nativo. Nos relatos de viajantes e jesuítas, como na descrição de Piso (1957, p. 50), por exemplo, ao escrever que “De maneira alguma toleram o jugo da escravidão”, e repetido por Nieuhof (1981, p. 34), “Não suportam o jugo da escravidão, nem qualquer fadiga por menor que seja”, podemos perceber como este aspecto da cultura do índio foi visto de forma a criar imagens que serviram para fundamentar a visão do europeu que atribuiu ao índio a imagem de preguiçoso e vadio adepto do ócio. Vejamos outros exemplos:

Também são muitos sujeitos a preguiça e fugitivos dos trabalhos: principalmente os tapuyas que muito certamente não toleram os trabalhos; porquanto estejam contentes com poucas coisas, e a terra fornece abundantemente o alimento a eles, e não cobiçam ou conhecem as riquezas, não são excitados pelos trabalhos que devem ser suportados. (MARCGRIVE, 1942, p. 269)

Dormem em redes; são muito preguiçosos e não raro perdem o dia inteiro deitados, com muita dificuldade se levantam, quando o alimento é abundante e a necessidade não os impele a sair. (MARCGRACE, 1942, p 273).

Gostam do ócio e evitam os grandes trabalhos, vivendo tranqüilamente cada dia. Julgo, com Hipócrates, ser razão disso que o mesmo aspecto das cousas e dos tempos, que se mantêm uniformes, gera a indolência e a variedade excita o espírito e o corpo aos trabalhos. E, até, com o ócio e o repouso cresce a preguiça; com o exercício, porém, alimenta-se o vigor da mente e do espírito. (PISO, 1957, p. 51)

Nos relatos de viajantes e jesuítas encontramos trechos sobre a intervenção dos jesuítas em questões referentes à escravização do indígena. Os freqüentes conflitos entre jesuítas e colonos colocaram estes na posição de maiores inimigos da catequese, como relatou Anchieta (1988, p. 444).

A conversão nestas partes floresceu já muito, porque somente na Baía havia mais de 40 mil cristãos e agora não haverá 10 mil, porque têm morrido de varias enfermidades e não se fazem tantos de novo, porque têm fugido pela terra a dentro por causa dos agravos que recebiam dos Portugueses, que os cativavam, ferravam, vendiam, apartando-os de suas mulheres e filhos com outras injúrias que eles sentem muito e agora não se acham daqui duzentas e trezentas leguas pelo sertão a dentro, que é grande detrimento para sua salvação e aumento de nossa Santa Fé, nem terá isto remédio se não vier a lei que pedimos a Sua Magestade que não sejam cativos nem os possa ninguem ferrar, nem vender.

Embora os jesuítas não tenham se posicionado claramente contrários à escravidão, assumiram uma postura de denúncia e combate aos excessos dos colonos, denunciando o lado “desumano” da escravidão. Muitos jesuítas apontaram para o problema da escravidão indígena, não pela escravização em si, mas pela forma como era feita, “os quaes encarregavão muito suas consciencias com cativarem muitos indios contra direito e moverem-lhes guerras injustas”, mas em se tratando de escravos obtidos através da “guerra justa” a posição dos mesmos se alterava. Uma vez que o processo de se fazer dos índios escravos estivesse de acordo com os regimentos do

Governador geral Men de Sá, segundo relato de Nóbrega (1988, p. 203), “em que o mandava mui de proposito ajudar a conversão, por paz ou por guerra, ou como mais conveniente fosse”, os jesuítas viam o processo de escravização dos índios como meio de salvar-lhes as almas, como também consideravam a escravidão negra necessária e legítima. Gândavo (1980, p. 58), em seu relato deixou claro esta diferenciação entre a escravidão por guerra justa em oposição aos escravos tomados injustamente.

Estes Indios não possuem nenhuma fazenda, nem procurão adquiri-la como os outros homens, sómente cubição muito algumas cousas que são deste Reino - scilicet, camisas, pellotes, ferramentas e outras cousas que elles têm em muita estima e desejão muito alcançar dos portuguezes. A troco disto se vendião huns aos outros, e os portuguezes resgatavão muitos delles e salteavão quantos querião sem ninguem lhes ir á mão, mas já agora não ha isto na terra nem resgates como soía, porque depois que os padres da Companhia vierão a estas partes proverão neste negocio e vedarão muitos saltos que fazião os portuguezes por esta Costa, os quaes encarregavão muito suas consciencias com cativarem muitos indios contra direito e moverem-lhes guerras injustas. (...) E quantos escravos agora vêm novamente do Sertão ou das outras Capitánias todos levão primeiro á Alfândega e alli os examinão e lhes fazem perguntas quem os vendeu, ou como forão resgatados, porque ninguem os pode vender se não seus pais ou aquelles que em justa guerra os cativão, e os que achão mal adquiridos põem-nos em sua liberdade, e desta maneira quantos indios se comprão são bem resgatados, e os moradores da terra não deixão por isso de ir muito avante com suas fazendas.

Os desencontros entre colonos e jesuítas e os constantes conflitos entre eles, tanto nas capitánias do sul durante o século XVI como no norte (Maranhão e Grão-Pará) durante o século XVII, se explicam grandemente pelas diferentes visões sobre o índio cada qual de acordo com seus próprios interesses. Os colonizadores viam o índio como “selvagem”, “bárbaro”, “bestial”, destituído de intelecto, da verdadeira razão e desconhecedores do verdadeiro Deus, ressaltando seu primitivismo, sua barbárie e sua incapacidade para gerirem a si próprios. Esta imagem do índio justificava a sua escravização, respaldando-se no conceito aristotélico da escravidão

natural levando-o a se sujeitar ao seu superior, o europeu, que assumia uma posição de libertadores dos índios, livrando-os das misérias. Esta visão estava perfeitamente adequada a seus interesses, como dito por Raminelli (1996, p. 17), os índios “foram forjados por Deus para servirem aos europeus, usando a sua força bruta em favor dos empreendimentos coloniais”. Para os jesuítas os “gentios” eram cristãos em potencial a serem convertidos, a partir da sua sujeição ao colonizador, caso contrário a própria catequese estaria ameaçada, como disse Saviani (2008, p. 44), “a sujeição do índio precede a conversão, sendo condição necessária de sua eficácia”, e as dificuldades enfrentadas em tal missão acabava por valorizar a catequese e ressaltar a missão heróica destes padres, ao transformarem “bestas humanas” em cristãos, segundo o mesmo autor.

Como vimos, em maior ou menor grau, o contato entre europeus e nativos, tanto com as tribos mais amistosas do litoral quanto com as tribos habitantes do interior, consideradas mais “selvagens”, resultou em ataques por parte dos colonizadores, exterminando grande parte dos nativos quando estes não se sujeitavam a eles. Os que não foram mortos assistiram ao processo de destruição de sua cultura, sob o fenômeno da aculturação, sendo submetidos à cultura dos colonizadores, em grande parte devido à atuação dos jesuítas. Os relatos dos viajantes a serviço da Companhia das Índias Ocidentais holandesas, Piso (1957) e Nieuhof (1981), nos dão uma idéia de como estes fatos foram vistos pela ótica do europeu, ressaltando que estes estavam no Brasil colônia na condição de “invasores” de terras portuguesas, por isso não é de se estranhar que apontem a ação colonizadora dos portugueses como extremamente violenta.

Outrora, antes de conhecerem os lusitanos, eram numerosos e quase infinitos; e as aldeias, por tôda parte, eram tantas que os mais entendidos exploradores das índias duvidaram se haveria região no mundo mais povoada que o Brasil. Agora, porém, estão reduzidos a pequeno número, pois, pela crueldade dos lusitanos, uns foram quase totalmente exterminados, outros arrastados à mísera escravidão, outros obrigados a salvar-se fugindo e

ocultando-se no interior do continente. Os neófitos que vivem entre os lusitanos e flamengos seguem a Cristo e sua religião, mas um tanto friamente. (PISO, 1957, p. 51)

Antes de os holandeses se firmarem no Brasil os portugueses haviam escravizado os indígenas, pensando ser essa a melhor maneira de os exterminar, e, de fato, conseguiram realizar o seu intento com tal eficiência que, enquanto que há cerca de 80 ou 90 anos, só na Capitania do Rio-Grande, seria possível mobilizar 100.000 guerreiros, em 1645 e 1646, dificilmente se conseguiriam 300. Isso gerou, entre os naturais, um ódio mortal aos portugueses. É preciso que se diga, também, que a última guerra e as moléstias epidêmicas dizimaram grande número de selvagem. Os sobreviventes viviam em aldeias ou vilas especialmente designadas. Aí podiam eles fazer suas plantações e trabalhar para os portugueses mediante salário mensal que lhes facultava a aquisição de roupas e outras, cousas de que necessitavam. (NIEUHOF, 1981, p. 347)

Durante o primeiro período colonial (1500-1549), o modo como se deu o processo de colonização, ou melhor, de exploração da colônia, através das feitorias, as ações dos colonizadores imprimiu ao nativo um menor grau de interferência no seu modo de vida e na sua forma de educação. Com a efetivação do processo de colonização esta condição sofreu grandes alterações, como vimos. Nas palavras de Vainfas (1995, p. 47), com a “implantação da lavoura tipicamente colonial multiplicaram-se as ‘revoltas do gentio’, os assaltos aos núcleos de colonização e, conseqüentemente, a reação dos colonizadores”. O próprio *Regimento* dirigido a Tomé de Sousa trazia instruções “para submeter os índios hostis aos portugueses, destruindo-lhes as aldeias, e matando ou cativando [resultando em escravização lícita, pois conseguido através de ‘guerra justa’, segundo legislação da época] os rebeldes como castigo e exemplo”.

Havia muitos destes Indios pela Costa junto das Capitánias, tudo enfim estava cheio delles quando começarão os portuguezes a povoar a terra; mas porque os mesmos indios se alevantarão contra elles e fazião-lhes muitas treições, os governadores e capitães da terra destruirão-nos pouco a pouco e matarão muitos delles, outros fugirão pera o Sertão, e assi ficou a costa despovoada de gentio ao longo das Capitánias. Junto dei las ficarão

alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses. (GANDAVO, 1980, p. 52)

O índio, de “colaborador” na prática do escambo com a efetivação da colonização portuguesa, passou a ser um obstáculo ainda maior à posse da terra e alvo da escravidão, representando uma ameaça ao êxito do processo de colonização agora instaurada sob a lógica da monocultura em larga escala, usando trabalho escravo negro e com a produção destinada ao mercado europeu. Este novo quadro da colônia acarretou a intensificação do extermínio de grande número de indígenas ou na sua fuga para o interior do continente. Anchieta, já em fins da década de 1580, escreveu sobre a dizimação dos povos indígenas, seguido pelo relato de D’Abbeville (1975).

A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa que se não pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo; porque nas 14 igrejas, que os padres tiveram, se juntaram 40.000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3.500 almas será muita. (ANCHIETA, 1988, p. 385)

Apoderando-se os portugueses dessa região de Caeté, quiseram também sujeitar os habitantes a suas leis. Os tupinambás, porém são livres por natureza e inimigos da sujeição; porisso, preferiram abandonar o seu próprio país a se entregarem aos portugueses. Assim fizeram, embrenhando-se nos matos e nas mais recônditas florestas.

Mas não se sentindo aí muito seguros, porque seus inimigos os perseguiram por toda parte com ódio de morte, tomaram a resolução [de irem para o norte, atual Maranhão] (D’ABBEVILLE, 1975, p. 208)

Vimos, através dos relatos de viajantes e escritos jesuíticos, que o “contato” entre as duas culturas – indígena e européia – baseou-se no conhecimento daquela por parte dos “descobridores”, como forma de exercer domínio sobre a mesma e impor o modo de vida do europeu, através da aculturação. No processo de conquista esteve presente o conhecimento do modo de vida do índio em especial de sua língua como meio de dominar e impor a língua do colonizador, a exploração do índio como mão-de-obra pela

prática do escambo ou pela escravização e o constante estado de guerra entre conquistador e conquistado, na tarefa de explorar economicamente as terras “descobertas” e dominar seus habitantes, com os jesuítas sendo um terceiro elemento freqüentemente presente nestes conflitos.

Como parte integrante deste processo de conquista e colonização, a literatura de viagem e jesuítica além de informarem sobre o modo de vida do indígena, forneceram elementos para legitimar o processo de conquista, escravização e destruição da cultura e do modo de vida do elemento conquistado, o índio, através da aculturação, pela sujeição e catequização do mesmo.

Estes primeiros aspectos do modo de vida do índio apresentados pelos europeus, ou seja, a questão da língua, a organização das sociedades indígenas e sua relação com o trabalho, a prática do escambo, a sua escravização e o estado constante de guerra, serviram para inaugurar o discurso sobre o índio como sendo “selvagem”, “bárbaro” e “inferior”, justificando a interferência do colonizador no modo de vida do nativo bem como a destruição de seu modo de vida. Além disso, estas características inerentes às sociedades indígenas e ao seu modo de vida embasaram os discursos acerca das mesmas sob o critério da falta, como veremos a seguir.

2.2 SOCIEDADES SEM ECONOMIA MERCANTIL

As sociedades indígenas por desconhecerem o comércio lucrativo e o dinheiro foram vistas como sociedades sem uma economia mercantil. Eram sociedades que não visavam o comércio lucrativo, através da mercancia, nas palavras de D'Abbeville (1975, p. 236), “Não sabem, pois, os índios, o que seja comprar e vender no intuito de juntar dinheiro, ouro ou prata, cujo valor

desconhecem”, ou como Piso (1957, p. 49) escreveu, “A terra contenta-se de seus bens, sem necessitar de mercancia”.

A troca era a base do “comércio” entre nativos, e entre nativos e europeus. Esta prática foi freqüentemente descrita por viajantes e jesuítas, vejamos como exemplos os relatos de Léry e D’Abbeville.

Assim, depois que os maragaiás admiraram as nossas peças e tudo mais que desejaram no navio, pensando em outros franceses que por acaso lhes caíssem nas mãos, não os quisemos molestar nem reter; e pedindo eles regresso à terra tratamos de pagar-lhes os víveres que nos haviam trazido. Mas como desconhecessem o pagamento em moeda, foi o mesmo feito com camisas, facas, anzóis, espelhos e outras mercadorias usadas no comércio com os índios. (LÉRY, 1980, p. 79)

Quando vendem seus escravos ou outros gêneros, o que costumam fazer com os franceses, que negociam com êles, fazem-no em troca de outras mercadorias que lhes agradam e dão a essa operação o nome de ajepuig, receber trôco. (D’ABBEVILLE, 1975, p. 236)

A visão da sociedade indígena sob o critério da falta de economia mercantil teve seu fundamento nas descrições que apontaram as sociedades indígenas como sendo de economia de subsistência. Esse discurso teve início já nas primeiras linhas escritas sobre o Novo Mundo, na carta de Caminha, que descreveu como sendo habitado por povos extremamente selvagens e primitivos, que não praticavam agricultura nem pecuária, vivendo do extrativismo, inaugurando a “imagem de miséria” destes povos.

Êles não lavram, nem criam, nem há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem outra nenhuma animaria, que costumada seja ao viver dos homens; nem comem senão dêsse inhame que aqui há muito, e dessa semente de frutos, que a terra e as árvores de si lançam. (CAMINHA, 1894, p. 19)

Esta imagem ecoou nos escritos posteriores de viajante e jesuítas, que estiveram no Brasil principalmente nas primeiras décadas do período colonial, como nos relatos de Léry e Cardim, por exemplo.

E não costumando os naturais do país cultivar a terra metodicamente, era-nos necessário ir buscar muito longe e

em lugares diversos os víveres de que carecíamos em consequência do que o nosso grupo, já pequeno, se subdividia e diminuía. (LÉRY, 1980, p.39)

Não têm dias em que comão carne e peixe; comem todo genero de carnes, ainda de animaes immundos, como cobras, sapos, ratos, e outros bichos similhantes, e tambem comem todo genero de fructas, tirando algumas peçonhentas, e sua sustentação é ordinariamente do que dá a terra sem a cultivarem, como caças e fructas; porém têm certo genero de mantimentos de boa substancia. (CARDIM, 1980, p. 89)

Segundo Clastres (1990), estudos mostram que a descoberta da agricultura se deu quase que contemporaneamente na América e na Europa, portanto, os índios não eram inferiores a estes, pelo contrário, dominavam a arte do plantio e o conhecimento de plantas e sementes que melhor atendiam às suas necessidades, além de outros conhecimentos e habilidades. A diferença entre índios e europeus, quanto à prática da agricultura, estava na finalidade da mesma, enquanto os índios visavam a sobrevivência o europeu visava o lucro.

Além da prática da agricultura os índios também dominavam outros conhecimentos e tinham habilidades que lhes garantiam a adaptação ao meio e a sobrevivência, não deixando nada a desejar aos europeus, pelo contrário. Vemos nos relatos de Caminha e de Nieuhof descrições das habilidades dos índios e de sua capacidade de adaptação ao meio.

[...] faziam dois carpinteiros uma grande cruz, de um pau, que se ontem para isso cortou; muitos dêles vinham alí estar com os carpinteiros, e creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro, com que a faziam, que por verem a cruz; porque êles não tem cousa alguma, que de ferro seja e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau, entre duas talas mui bem atadas, e por tal maneira que andam fortes, segundo os homens, que ontem às suas casas foram, diziam, porque lhas viram lá. (CAMINHA, 1894, p. 17)

Pelo das Amazonas abaixo, no lado sul, vivem os Caripunás e os Zurinas, o mais curioso gentio que existe em todo o rio. Lavrando com as mãos, sem outras ferramentas além das que antes mencionei,

eles fazem uns bancos em forma de animais, primorosamente esculpidos e tão bem adaptados para descanso do corpo, que não poderia haver nem comodidade nem engenhosidade maiores. (ACUÑA, 1994 p. 134)

São muito engenhosos e ativos na fabricação de tudo o que precisam para a caça, a pesca ou a guerra. São capazes de mil invenções para enfeitar seus arcos, suas flechas, seus ornatos de penas; sabem fazer os instrumentos de que se servem habitualmente. Poucos entre êles desconhecem a maioria dos astros e estrélas de seu hemisfério; chamam-nos todos por seus nomes próprios, inventados pelos seus antepassados. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 243-246)

As pessoas de idade distinguem tão bem o paladar dessas águas como os europeus o de seus vinhos e consideram inhâbeis os que usam qualquer água indiscriminadamente. (NIEUHOF, 1981, p. 340)

A admiração dos viajantes e jesuítas pelo modo como os índios, vistos como primitivos e bestiais, eram capazes de se adaptarem ao meio e suprir suas necessidades não escondeu a idéia de superioridade dos europeus tendo como um dos elementos formadores desta idéia o desenvolvimento técnico de seus instrumentos.

O interesse dos índios pelas ferramentas de ferro, segundo Clastres (1990, p. 137) estava na superioridade produtiva dos machados trazidos pelos europeus “não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto”. Cardim (1980, p. 93-94), em seu relato, descreveu os instrumentos utilizados há séculos pelos índios “Antes de terem conhecimento dos Portuguezes”, e que atendiam às suas necessidades.

[...] usavão de ferramentas e instrumentos de pedra, osso, pau, cannas, dentes de animal, etc., e com estes derrubavão (p. 94) grandes matos com cunhas de pedra, ajudando-se do fogo; assim mesmo cavavão a terra com uns paus agudos e faziam suas *metaras*, contas de buzios, arcos e frechas tão bem feitos como agora fazem, tendo instrumentos de ferro, porém gastavão muito tempo a fazer qualquer cousa, pelo que estimão muito o ferro pela facilidade que sentem em fazer suas cousas com elle, e esta

é a razão porque folgão com a comunicação dos brancos.

O fato de desconhecerem as ferramentas de ferro usadas pelos europeus não era empecilho para realizarem suas tarefas e vontades e garantir a sobrevivência da tribo, pois construía ferramentas das quais necessitavam, como escreveu Acuña (1994, p. 98-99), “muito embora sem a mesma eficiência” das ferramentas de ferro, em seus dizeres.

As ferramentas usadas pelos nativos para construir suas canoas, suas casas e tudo o mais de que precisam são machados e enxós, não forjados por bons obreiros nos fornos de Biscaia, mas sim nas fráguas de seus entendimentos, tendo por mestra, como em outros assuntos, a necessidade. Esta os ensinou a cortar a parte mais resistente do casco da tartaruga, que é a do peito, e dela fazer uma placa de um palmo de comprimento e um pouco menos de largura, a qual, curtida na fumaça e afiada na pedra, é fixada em um cabo. Com ela, tal como um bom machado, muito embora sem a mesma eficiência deste, os nativos cortam o que bem lhes aprouver. De material idêntico são feitas as enxós, cujo cabo é uma queixada de peixe-boi, que a natureza criou com uma curva apropriada para esse fim. Com tais ferramentas eles fabricam perfeitamente não apenas suas canoas, mas também suas mesas, tábuas, bancos e outros objetos, como se utilizassem os melhores instrumentos de nossa Espanha. Em algumas nações, são os machados feitos de pedra, trabalhada e afiada com a força de braços, sem o receio de quebrar-se rapidamente como costuma acontecer com os de tartaruga, e cortam qualquer árvore por mais grossa que seja. Seus escopros, goivas e cinzéis para obras delicadas são primorosamente feitos de presas de animais, e que, encravados em pedaços de pau, se mostram trabalhos de tão boa qualidade quanto os elaborados com o aço mais fino. (ACUÑA, 1994, p. 98-99)

Na visão do europeu, os materiais e ferramentas construídos e utilizados pelos índios eram “inferiores”, não possuíam a eficiência dos construídos pelos europeus. Os índios tinham “por mestra, como em outros assuntos, a necessidade” e não o desenvolvimento e aprimoramento da técnica, o uso da ciência como os europeus, assim, mesmo que produzissem com “engenhosidade” o que necessitavam para sobreviver e até mesmo para seu maior conforto, os europeus não reconheceram a alteridade do indígena,

continuando a ser descrito como incapaz e sem inteligência.

Esta visão de povos estagnados no primitivismo, praticantes de uma agricultura de subsistência é proveniente do campo ideológico do Ocidente moderno e deve ser entendida dentro da lógica mercantil do europeu. São descritas sob o critério da falta, no caso, falta de mercado, desconhecendo a economia mercantil. Nada melhor que as palavras de Clastres (1990) para fazer a crítica a esta visão dos povos indígenas como inferiores, disseminada pelos europeus.

Se entendemos por técnica o conjunto de processo de que se munem os homens, não para assegurarem o domínio da natureza (isso só vale para o nosso mundo e seu insano projeto cartesiano cujas conseqüências ecológicas mal começamos a medir), mas para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica. Isso equivale a dizer que todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa. [...] Não existe, portanto hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E, sob este ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostraram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim. (CLASTRES, 1990, p. 133-134, grifos do autor)

Os escritos de viajantes e jesuítas, apesar de mostrarem o índio como conhecedor do meio e capaz de exercer domínio sobre a natureza para que esta lhe servisse no que fosse necessário ou no que lhe agradasse, o que produziam ou criavam visava à sobrevivência e não ao comércio de excedentes, a produção e acúmulo de riquezas ou o desenvolvimento e aprimoramento de técnicas, portanto para o europeu o modo de vida do nativo se comparava ao animal que apenas sobrevive, portanto, inferior, condenados a uma vida imersa na “miserável barbárie” de sua condição.

Julguei não andar mal se, afastando-me um pouco do meu propósito por uma pequena digressão, expusesse em

poucas palavras aquela mísera barbárie, bem como os hábitos hereditários e inatos desta gente; e para que conste que a nenhuma criatura a natureza quis ser madrastra, a ponto de não lhe fornecer em abundância alimento e medicamentos, ensinando também a distingui-las exatamente dos venenos. (PISO, 1957, p. 55)

Com ajuda dos estudos de Clastres (1990) vimos como as sociedades indígenas foram descritas por viajantes e jesuítas como primitivas, que se apresentavam como sendo sociedades de economia de subsistência, no plano econômico, e como sociedades sem Estado, sem religião, sem escrita e sem história, no campo político e cultural. Baseado na imagem da miséria dos índios, com referências já em Staden (1955, p. 85) em seus escritos, “pois naquêle país não há muita coisa mais, além do que há no mato”, estas sociedades foram vistas como incapazes de produzirem excedentes por estarem ocupadas em produzir para a sobrevivência e por não possuírem ciência e tecnologia, nem capacidade para ampliar a produção.

2.3 SOCIEDADES SEM GOVERNO TEMPORAL

A mesma perspectiva que levou o europeu a ver o índio como “primitivo” vivendo numa economia de subsistência, por não serem praticantes do comércio lucrativo, desconhecedores do dinheiro, e por serem considerados incapazes em termos técnicos e culturais, também levou o europeu a ver esses povos vivendo sem lei, sem Estado, sem poder.

A presença de um chefe ou principal nas aldeias nos moldes em que exerciam seu poder no interior da tribo não era suficiente para corresponder à idéia de poder político na concepção do europeu, que, segundo Clastres (1990, p. 13) era entendida “em termos de relações hierarquizadas e

autoritárias de comando-obediência, [...] a ausência dessa relação implica a ausência de poder político, em sociedades sem Estado, sem poder.” Staden e Gandavo nos apresentaram suas visões de como se dava o governo das tribos, ou melhor, a não existência deste.

Não têm regimen especial, nem justiça. Cada cabana tem um chefe, que é o seu principal. Todos os seus chefes são de uma e mesma raça. Com mando e regimen, e podem fazer tudo o que quiserem. Pôde por ventura um dêles ter-se distinguido mais na guerra do que o outro; êste então é sempre mais ouvido, quando se trata de novas guerras, como o já referido Konian-Bebe. [...] Prestam obediência também aos chefes das cabanas, e o que êstes mandarem fazer, executam sem constrangimento nem medo, e sómente por boa vontade. (STADEN, 1955, p. 216)

Não ha como digo entre elles nenhum Rei, nem Justiça, sômente em cada aldêa tem hum principal que he como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força; morrendo este principal fica seu filho no mesmo lugar; não serve doutra cousa se não de ir com elles á guerra, e conselha-los como se hão de haver na peleja, mas não castiga seus erros nem manda sobrelles cousa alguma contra sua vontade. (GANDAVO, 1980, p. 52-53)

A forma de poder nas mãos do principal, do chefe ou de membros mais velhos nas sociedades indígenas não correspondia ao entendimento de poder do europeu segundo experimentado e pensado na civilização ocidental, baseado na violência, coerção e hierarquia, como vimos. Nem mesmo a existência do “conselho dos chefes”, que segundo Raminelli (2001, p. 234), se tratava da “instituição política básica, destinada a promover o ajustamento dos indivíduos como membros de um grupo local ou de uma confederação de grupos locais”, foi levado em conta pelo observador europeu, que viu o sistema de poder das tribos como simples reverência e respeito ao membro mais velho da tribo.

No mais, não vi direito algum especial entre êles, senão que os mais moços prestam obediência aos mais velhos, como é dos seus costumes. (STADEN, 1955, p. 216)

Embora não tenham reis nem príncipes, e sejam iguais entre si, a natureza lhes ensinou o mesmo que os

lacedemônios, isto é, que os velhos a quem chamam peorerupiché, em virtude da experiência, devem ser respeitados e obedecidos nas aldeias quando se oferece ocasião [nas circunstâncias de guerras]. (LÉRY, 1980, p. 184)

A falta de um poder, na visão dos europeus que vinham de uma monarquia absolutista baseada na violência, coerção e na hierarquia era “causa de todos os males” e razão do estado de desordenamento em que viviam os índios, como podemos perceber no modo de registrar de Navarro e Gandavo.

Achamos na terra que andamos que commumente não têm superior, o que é causa de todos os males: têm tal lei entre si que, recebendo o menor delles uma injuria dos Christãos, se juntam todos a vingala. Navarro (1988, p. 176)

[...] carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, causa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem alem disto conta, nem peso, nem medido. (Gandavo, 1980, p. 123)

O modo de organização social das sociedades indígenas era estranho ao europeu, ainda mais para um observador que vinha de uma sociedade organizada e governada por uma monarquia absolutista. Contudo, esse discurso sobre a falta de poder, essa visão sobre as sociedades indígenas vivendo desordenadamente, serviu aos propósitos do próprio processo de colonização legitimando suas ações uma vez que se essas sociedades não possuíam ordem, poder, justiça e governo deixavam o caminho aberto aos conquistadores que assumiriam a posição de benfeitores trazendo a estes povos ordem, justiça e governo tirando-os da vida caótica em que viviam, levando até elas a “civilização” nos moldes da européia, ocidental cristã, segundo seus princípios e valores.

2.4 SOCIEDADES SEM GOVERNO ESPIRITUAL

Assim, como não possuíam um governo temporal, as sociedades indígenas também não possuíam um governo espiritual, eram sociedades, mais uma vez, *sem religião*, segundo a visão do europeu. Sob o discurso da falta, as sociedades indígenas foram continuamente descritas como sendo sem religião, sem crenças, sem fé, como podemos ver nos relatos abaixo.

Que com referencia à Religião, tal *como a entendem os outros povos*, é possível afirmar abertamente que esses pobres selvagens não têm nenhuma e vivem sem Deus. (LÉRY, 1980, p. 48, grifo nosso)

De resto os tapuias são piores que todos os outros brasileiros e ignoram tudo quanto se relaciona com Deus e a Religião. (NIEUHOF, 1981, p. 358)

No momento de observar as sociedades indígenas os europeus tinham como referência os valores, normas e condutas da civilização ocidental e cristã, portanto, a única e verdadeira religião era a católica, com sua hierarquia clerical, seus rituais sagrados e seus dogmas, qualquer outra coisa não era religião. Assim, além das sociedades indígenas serem descritas como sem religião, os rituais, as crenças e ídolos nos quais acreditavam não foram nem mesmo percebidos, ou levados em conta, num primeiro momento, pelos viajantes e jesuítas.

Embora seja aceita universalmente a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que não tenha idéia da existência de Deus, quando considero os nossos tupinambás vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindade terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não tem nenhum ritual nem lugar determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular. Ignorantes da criação do mundo não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas, meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por lunações. [...] Em verdade penso que esses selvagens pouco diferem dos brutos e que no mundo não existem homens mais afastados de quaisquer idéias

religiosas. (LÉRY, 1980, p. 205-206)

[Índios da costa brasileira] Não adorão cousa alguma nem têm pera si que ha na outra vida gloria pera os bons, e pena pera os maos, tudo cuidão que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida. (GANDAVO, 1980, p. 53)

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Tôdas adoram um deus, salvo a dos tupinambás que não adora nenhum, nem celeste nem terrestre, que não idolatra nem o ouro nem a prata, nem as madeiras, nem as pedras preciosas, nem qualquer outra cousa. Não tinha, até a nossa chegada, religião; portanto, não tinha sacrifícios, nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios tupinambás o que fôsse nem prece, nem ofício divino, nem oração pública ou particular. Contam as luas, mas não distinguem as semanas, nem os dias de festa, nem os domingos. Os dias são todos iguais para êles e tão solenes uns quanto outros. Não têm culto algum, nem interior, nem exterior. (D'ABBEVILLE, 1975, p.251-252)

A visão de uma sociedade sem religião, e até mesmo sem qualquer ritual, crença ou adoração a um deus, serviu aos jesuítas e obviamente ao colonizador, pois as sociedades indígenas eram vistas “tanquam tabula rasa”, o que significava um facilitador “para imprimir-se-lhes todo o bem”, através do processo de cristianização, como nos relatou Anchieta (1988, p. 444).

Em todo o Brasil poderão ser batizados desde que os Padres vieram a ele, mais de 100 mil pessoas e dêstes haverá até 20 mil. Depois de cristãos têm algumas cousas notaveis e a primeira é que são tanquam tabula rasa; para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de idolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e come-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinario com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os misterios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses.

Esta visão não tardou a se perder diante das dificuldades da catequese não porque os índios fossem como “papel branco”, mas por terem suas crenças e rituais, que a princípio não foram levados em conta pelos colonizadores e evangelizadores.

Contraditoriamente viajantes e jesuítas escreveram sobre a falta de religião, de fé, e também sobre as crenças e rituais dos índios, denotando o não reconhecimento pelo europeu da religiosidade do nativo. Seus ritos e crenças eram freqüentemente atribuídos à obra do demônio. Conforme Bosi (1992), entre os tupis não havia culto organizado e sistematizado a deuses, daí a inferência de que não tinham qualquer tipo de religião, assim tornava-se mais fácil incutir nestes índios as práticas da religião cristã.

Os índios e suas crenças, seus ídolos e rituais foram descritos por viajantes e jesuítas, mas não reconhecidos como possuidores de uma religião, pois a única e verdadeira era a católica, apostólica e romana.

Sobre os ídolos, as crenças e os rituais indígenas escreveram diferentes viajantes e jesuítas ao longo dos séculos XVI e XVII, de forma bastante semelhante uns dos outros.

Sobre os ídolos Nóbrega (1988, p. 72) escreveu “É gente que nenhum conhecimento tem de Deus. Têm ídolos, fazem tudo quanto lhes dizem.” Vejamos mais um relato sobre os ídolos dentro da sociedade indígena escrito por Staden (1955, p. 235-236)

Leva depois o Tamaraka a boca; chocalha-o e lhe diz: «*Ivee kora (nhee,n)* fala agora, e deixa-te ouvir; estás aí dentro?” Depois diz baixo e muito junto uma palavra, que é difícil de se saber si é do chocalho, ou si é dêle, e todos acreditam que é do chocalho. Na verdade, porém, é do próprio adivinho, e assim faz êle com todos os chocalhos, um após o outro. Cada qual pensa então que o seu chocalho tem grande poder. Os adivinhos exortam-nos depois a que vão para a guerra e apanhem inimigos, porque os espíritos que estão nos Tammaraka têm gana de comer carne de prisioneiros; e com isto, se decidem a ir à guerra.

Mal o adivinho *Paygi* tem transformado em ídolos todos os' chocalhos, toma cada qual o seu; chama-o seu querido filho e lhe levanta uma pequena cabana, na qual

deve ficar. Dá-lhe comida e lhe pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus. São êstes os seus deuses.

Com o Deus verdadeiro, que criou o céu e a terra, êles não se importam e acham que é uma coisa muito natural que o céu e a terra existam. Também nada sabem de especial do comêço do mundo.

Dizem que houve, uma vez, uma grande enchente em que se afogaram todos os seus antepassados e que alguns se salvaram em uma canôa, outros em arvores altas, o que eu penso deve ter sido o dilúvio.

Quando me achei pela primeira vez entre êles e me contaram essas coisas, pensei que se tratava talvez de algum fantasma do diabo, pois que me contaram diversas vezes como esses ídolos falavam. Penetrando nas cabanas, onde estavam os adivinhos que deviam fazê-los falar, notei que todos se assentavam. Mas logo que vi a expertise, saí da cabana e disse comigo: “que pobre povo iludido”.

Viajantes e jesuítas escreveram sobre as crenças dos nativos de forma a aproximar os elementos da cultura indígena a aspectos da cultura ocidental cristã, como a figura do Deus e do demônio, na existência do céu, atribuindo valores cristãos aos costumes indígenas. Em longas descrições, como nas de Léry, Cardim, D’Abbeville, Piso, Macgrave e Nieuhof, vemos como estes buscaram interpretar e atribuir ao índio elementos da religião católica num momento de comparação e aproximação.

Entretanto, ainda alguma luz atravessa as trevas de sua ignorância. Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com Ainhã, nome do diabo, que as atormenta sem cessar. Cumpre notar que essa pobre gente é afligida durante a vida por esse espírito maligno a que também chamam Kaagerre. Muitas vezes, como pude presenciar, sentindo-se atormentados, exclamavam subitamente enraivecidos: “Defendei-nos de Ainhã que nos espanca”. E afirmavam que o viam realmente ou sob a forma de um quadrúpede, ou de uma ave ou de qualquer outra estranha figura. Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes falávamos, pois, sendo muito mais forte do que Ainhã, lhe proibia fazer-nos mal. E acontecia

que, sentindo-se amedrontados, prometiam crer em Deus. Mas passado o perigo zombavam do santo, como se diz no provérbio, e não se recordavam mais de suas promessas.

No entanto tal temor ao espírito maligno não era irrisório. Pude vê-los mais de uma vez apreensivos, batendo com as mãos nas coxas, aflitos e em suores. E nesses tranSES nos diziam: "Mair atu-assap, a, cequeei Ainhã atupané", o que vem a ser em nossa língua: "Francês, meu amigo, temo ao diabo mais do que tudo. [...] Mas a pesar de todas as suas promessas de nada valia a lição. Logo a esqueciam. [...]"

Embora os nossos americanos não o confessem francamente, estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade; portanto, não podendo alegar ignorância não estarão isentos de pecados.

Além do que já disse acerca da imortalidade da alma, em que acreditam, do trovão a que temem e dos espíritos malignos que os atormentam, mostrarei como essa semente de religião (*se é que as práticas dos selvagens possam merecer tal nome*) brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem.

Os selvagens admitem certos *falsos profetas* chamados caraíbas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil. (LÉRY, 1980, p. 206-210, grifo nosso)

Este gentio parece que não tem conhecimento do principio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escripturas, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as aguas afogarão e matarão todos os homens, e que somente um escapou em riba de um Janipaba, com uma sua irmã que estava' prenhe, e que estes dois têm seu principio, e que dali começou sua multiplicação.

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se ha pena nem gloria depois desta vida, e, portanto não tem adoração nenhuma nem ceremonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde ha muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra cousa senão bailar; e têm grande medo do demonio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes; não o adorão, nem a alguma outra creatura, nem têm

idolos de nenhuma sorte, sómente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, aonde lhe oferecem algumas cousas pelo medo que têm delles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe apparecem os diabos, ainda que raramente, e entre elles ha poucos endemoniados.

Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito. Entre elles se alevantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão Caraíba, Santo ou Santidade, e é de ordinario algum índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e cousas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes, e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc., por que com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os *panges* ir ás roças e trazer os mantimentos, e com esta falsidade os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e grangear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão estes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só, ou a matão.

Não têm nome proprio com que expliquem a Deus, mas dizem que *Tupã* é o que faz os trovões e relampagos, e que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome mais proprio e natural, chamão a Deus *Tupã*. (CARDIM, 1980, p. 87-88)

Em sua língua chamam a Deus *Tupã*; quando se verificam trovoadas, afirmam que Deus as envia, donde a denominação do trovão *Tupi-remimonhã*, Deus fêz isso. [...]

Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, no caso de uma vida conforme aos bons costumes, vivem eternamente suas almas como num paraíso, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar.

Essa vida que julgam boa não é aferida pelo bem, nem pela virtude, porém pela crueldade e desumanidade. Julgam-se tanto mais honestos quanto maior número de prisioneiros massacram; e consideram uma vida boa a que se gasta na guerra, na exibição da valentia e na hostilidade encarniçada contra o inimigo; e acham covardes e efeminados os que não têm ânimo para isso; êsses vão telo com Jurupari, que os atormenta eternamente. Acreditam também nos espíritos malignos, que nós denominamos diabos e lhes dão o nome de Jurupari; e temem-nos

muitíssimo. [...] Antes da fé vivíamos, segundo o Apóstolo, sob o domínio da lei à espera de que fosse a fé revelada. A miséria dos índios tupinambás foi sempre tão grande, entretanto, que, sem fé nem sombra de religião, jamais tiveram lei, nem policiamento fora da lei natural. (D'ABBEVILLE, 1975, p.251-255)

Não admitem que para o bem ou para o mal haja depois da morte prêmios ou castigos. E entretanto imaginam que são imortais as almas dos que a morte extinguiu. São dados a presságios e agouros, proporcionando lucros aos adivinhos, feiticeiros e impostores. Uns têm por deus o trovão, outros a Ursa Menor e ainda outros astros. (PISO, 1957, p. 51-53)

Crêm pela tradição dos antigos a imortalidade das almas, e as mulheres e fortes varões, os quais trucidaram e comeram muitos dos inimigos, após a morte para os Campos Elíseos, os quais julgam ser certos montes, ausentar-se e aí dansar. Os restantes covardes e loucos que nada de digno na vida fizeram, acreditam serem atormentados constantemente pelo Diabo, após a morte. Chamam, porém de Diabo Anhangás, lurupari, Curupari, Taguaiba, Temoti, Tauibimama. Os brasileiros Bárbaros quase nenhum senso tem de religião, nem conhecem alguma coisa fabulosa acerca do dilúvio universal e, a saber, tendo sido todos os mortais afogados pela água um certo sobrevivente com sua irmã, de útero prenhe, e desde isso a geração de novo recebesse a semente, e sua origem. Nem conheceram a algum deus, nem propriamente adoram alguma coisa, donde não é para se achar no idioma deles um nome que exprima Deus: exceto o forte Tupã, no qual assinalam alguma suprema perfeição donde chamam o Trovão. [...] Aqueles confessam dever a ele a ciência e os instrumentos da agricultura e, portanto, reconhecem como alguma divindade. Ignoram igualmente o céu ou os infernos depois desta vida, posto que acreditam sobreviverem as almas após a separação do corpo e as vezes em espíritos são convertidos pelos frescos campos e enlaçados deliciosamente em várias árvores para conduzir as dansas perenemente, ali mesmo transportadas. Temem demasiadamente os espíritos maus os quais chamam de Curupira, Taguai, Macachora, lurupari, Marangioana, mas com diversas significações. [...] Os Tapuyas até agora são os peiores de todos os restantes, nada sabem de deus, nem querem ser instruídos. Respeitam excessivamente o diabo para que não leve danos para eles próprios. E tem os seus adivinhos dos quais se servem e muitas coisas relatam. (MACGRAVE, 1942, p. 278-279)

Os nativos mais atrasados, no interior do país, pouca idéia fazem da religião ou de um ente superior. Conservam noção remota de um grande dilúvio e acreditam que, por essa ocasião, toda a humanidade tenha perecido, a exceção de um homem e sua irmã que, estando grávida, aos poucos povoou de novo a Terra. Os indígenas não têm idéia de Deus, e, por isso, não possuem, em sua língua, palavra com que exprimí-la, a não ser *Tupã*, que significa alguma coisa melhor que tudo o resto. Assim é que ao trovão, chamam *Tupakununga*, isto é, um ruído produzido pela Excelência Suprema, pois a palavra *Akunung* quer dizer ruído. Não têm noção do Céu, nem do Inferno, conquanto seja crença generalizada entre eles que a alma não deixa de existir, com a morte do corpo. [...] Não rendem culto nem praticam cerimonial de qualquer espécie a tais espíritos; apenas indivíduos isolados imaginam aplacar o ódio desses seres por meio de presentes que deixam pendurados em estacas fincadas no chão. Alguns dos brasileiros admitem o trovão como sendo o ente supremo, outros, a Ursa-menor, e, finalmente há, ainda, os que veneram outras estrelas. (NIEUHOF, 1981, p. 351)

A concepção de religião do europeu como sendo a cristã única e verdadeira, balizou o modo de olhar para culturas “bárbaras”, assim, apesar de possuírem suas crenças e rituais, o índio foi descrito como sendo um povo sem religião, sem fé. Em estudos de Capistrano de Abreu (1976), Alfredo Bosi (1992), Alfred Métraux (1979), Laura de Melo e Souza (1993) dentre outros, sobre santidade, demonologia e idolatrias entre os índios do Novo Mundo ficou demonstrada a existência da religião entre os nativos, quando entendida como um conjunto de crenças, com seus ídolos, bem como o conjunto de rituais e códigos morais que derivam dessas crenças. O que era religião para o indígena era heresia para o europeu colonizador e missionário.

Acunã fez uma longa descrição sobre os índios da região do rio Amazonas, sobre seus ritos e seus deuses, sem, contudo, admitir que isto tudo se enquadrava como sendo uma religião, tanto que ao final da descrição demonstra esperança em salvar estas almas e dar-lhes a conhecer o verdadeiro Deus, passando assim a terem uma religião.

Os ritos de toda esta gentildade são quase sempre

os mesmos: adoram os ídolos que fabricam com suas próprias mãos, atribuindo a uns poder sobre as águas e, assim, põem-lhes por emblema um peixe na mão; escolhem outros como padroeiros das plantações; e outros, ainda, como protetores de suas batalhas. Dizem que tais deuses desceram do céu para acompanhá-los e fazer-lhes o bem. Não costumam fazer quaisquer cerimônias para adorá-los, mas, pelo contrário, deixam-nos abandonados em algum canto até o momento em que deles necessitem. Assim sendo, quando têm de ir à guerra levam na proa das canoas o ídolo em que depositam esperanças de vitória e quando saem para suas pescarias lançam mão daquele a quem confiaram o domínio sobre as águas; mas nem em uns nem em outros se fiam tanto que não reconheçam que pode haver outro mais poderoso. É o que concluo do que nos aconteceu com um desses bárbaros, se bem que, no caso, *ele não demonstrasse ser tão bárbaro*, tal a agudeza de seu discurso. [...] Não obstante, consolei-o, assegurando-lhe que nosso Deus haveria sempre de acompanhá-la; e que lhe pedisse o que fosse necessário e nele acreditasse, pois um dia lhe daria o verdadeiro conhecimento. Esse índio ficou bem persuadido de que seus deuses não eram os mais poderosos da terra, de vez que ele, por sua própria vontade, queria que lhe deixassem outro maior a quem obedecer. [...]

Todos estes gentios são em geral bem dispostos e afáveis, e com pele não tão queimada quanto os do Brasil, além de possuírem razoável inteligência e habilidades raras para quaisquer atividades manuais. São mansos, de natural pacíficos, como se podia observar nos que vinham ao nosso encontro, e que com grande confiança conversavam, comiam e bebiam com os nossos, sem jamais manifestarem temor. Ofereciam-nos suas casas para alojarmos, recolhendo-se, todos juntos, em uma ou duas das maiores da aldeia, e mesmo recebendo numerosas ofensas de índios nossos amigos, sem que o pudéssemos impedir, nunca revidavam com grosseria. Tudo isso, e mais o desinteresse que manifestam pelo culto a seus deuses, promete grandes esperanças de que, se lhes fosse dada notícia do verdadeiro Criador do céu e da terra, abraçariam sem dificuldade sua santa Lei. (ACUÑA, 1994, p. 100-105)

O processo de conversão dos indígenas ao cristianismo muitas vezes foi usado não apenas para a conformação dos mesmos aos modos de vida da civilização ocidental e cristã, mas também para escravizá-los. A imposição da religião cristã, a persuasão dos colonizadores e missionários em fazer crer no poder do “Deus verdadeiro”, serviram de meio para justificar a

escravização dos índios através da chamada guerra justa, quando estes não seguiam a doutrina cristã em seus preceitos, chegando ao exagero.

Tendo ele [índio] ouvido algumas notícias a respeito do poder de nosso Deus, e visto com seus próprios olhos como nosso exército, ao subir o rio, passando por inúmeras nações belicosas, retornava sem ter sofrido qualquer dano, o que atribuía à força e ao poder do Deus que nos regia, chegou a pedir com grande veemência ao capitão-mor e a nós que, em troca da hospedagem e do bom acolhimento que nos oferecia, lhe deixássemos um Deus dos nossos, o qual, sendo tão poderoso em tudo, protegeria a ele e a seus vassallos, garantindo-lhes paz e saúde, e os socorreria com a ajuda de que necessitassem. Não faltou quem o satisfizesse, deixando arvorado em sua aldeia o estandarte da Cruz, como os portugueses costumam fazer com os gentios, não com tanto zelo quanto a ação em si poderia parecer. O oferecimento do santo Madeiro da Cruz com a capa, erguido no alto, bem visível, era para disfarçar as maiores injustiças deles, como a permanente escravização dos índios, pobrezinhos, os quais levavam como cordeiros mansos, em rebanho, até suas propriedades, para vender alguns deles e servir-se dos demais com o maior rigor. Como ia dizendo, esses portugueses erguem a santa Cruz e fincam-na no ponto mais elevado da aldeia, em troca da boa recepção que os nativos lhes dão, dizendo-lhes que deveriam conservá-la sempre intacta. Acontece que se, por qualquer motivo, a Cruz caísse ou o tempo a danificasse, ou os nativos, por serem gentios, maldosamente a derrubassem, por não lhes reconhecer valor, os portugueses logo lhes ditavam a sentença, condenando à escravidão perpétua todos os habitantes daquela aldeia, assim como todos os seus descendentes. Por esta razão não consenti que se erguesse a santa Cruz, sobretudo para não dar ao bárbaro, que nos pedia um Deus, ocasião de idolatrar, atribuindo àquele madeiro o poder e a deidade de quem nele nos redimiu. (ACUÑA, 1994, p. 100-102)

O europeu que esteve no Brasil lançando seu olhar para uma sociedade totalmente distinta da sua, a indígena, vinha de uma sociedade cuja visão de mundo era pautada na religião católica, apostólica e romana, sustentada no *Orbis christianus*, era o branco europeu que pertencia ao mundo ocidental cristão que olhava para as tribos pagãs e “bárbaras”. Tomando emprestadas as palavras de Bittar e Ferreira Jr. (2007, p. 51) que bem explicitaram a situação, era “o colonizador, portador de uma concepção

de mundo fundada nos dogmas cristãos emanados do Concílio de Trento (1545-1564) e no fundamento econômico estruturado na circulação de mercadorias” a olhar para sociedades indígenas “baseadas no extrativismo econômico, na poligamia, na antropofagia, no nomadismo, na nudez e na pajelança.” Sendo assim, a visão do Novo Mundo guiada por esse ideal do homem branco ocidental e cristão levou a uma compreensão do mundo nas sociedades indígenas baseada no pecado, o que implicou o esforço dos jesuítas, e dos colonizadores, em extinguir os pecados pela prática da virtude através do castigo, da penitência e dos ensinamentos cristãos, no caminho da salvação das almas dos nativos.

Os “maus” costumes dos indígenas, pecados aos olhos dos europeus, eram tidos como “vícios natos” a serem extirpados para o avanço e sucesso da conversão dos gentios.

Os nossos aplicaram-se para que fossem instruídos nos princípios da religião cristã e alguns fizeram bastante grandes progressos; porém os costumes que devem ser corrigidos existem a maior dificuldade, por causa de alguns vícios natos, os quais, dificilmente, são vencidos. (MACGRAVE, 1942, p. 279)

O canibalismo era considerado como o mais abominável dos pecados pelos europeus, era um povo “propenso a perseguir e devorar os seus inimigos” (STADEN, 1955, p. 197). No entanto, a crença na existência da alma deste “povo tão desesperado e endiabrado” impulsionava os jesuítas na tarefa de cristianização do Novo Mundo.

Que virtude pode ter um povo tão desesperado e endiabrado como êsse dos canibais e antropófagos, entre o qual a tirania do Diabo tinha apagado qualquer vestígio de bondade? Em verdade eu não imaginava encontrar entre êles nenhum bem, nenhuma civilidade. Como entretanto têm todos uma alma, que precisa ser salva, considerava-os tanto mais dignos de comiseração quanto maiores suas imperfeições. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 245)

Sobre a prática do canibalismo temos inúmeros relatos, citemos aqui os de Staden e Piso.

Não o fazem [devorar o inimigo] por fome, mas por

grande ódio e inveja; e quando na guerra combatem, gritam um para o outro, por grande ódio: *adete Immeraya Schetnriuramme beiwde*), "a ti sucedam tôdas as desgraças, minha comida". *De Kange Juca cypota kutine*, "eu quero ainda hoje ,cortar a tua cabeça". *Sche innam me pepicke keseagu*, "para vingar a morte de meus amigos, estou aqui". *Yande soo sche nwcken sera quem osarime rire*, etc., "tua carne será hoje, antes que o sol entre, o meu assado". Tudo isso fazem por grande amizade. (STADEN, 1955, p. 240)

[como tratam o prisioneiro para o ritual antropofágico] Dão-lhes uma mulher para os guardar e também ter relações com eles. Si ela concebe, educam a criança até ficar grande; e depois, quando melhor lhes parece, matam-na a esta e a devoram. Fornecem aos prisioneiros boa comida; tratam assim dêles algum tempo, e ao começarem os preparativos, fabricam muitos potes especiais, nos quais põem tôdo o necessário para pintá-los; ajuntam feixes de penas que amarram no bastão com que os hão de mâtar.

Trançam também uma corda comprida a que chamam Messutrana (Mussurana) com a qual os amarram na hora de morrer. Terminados todos os preparativos, marcam o dia do sacrifício. Convidam então os selvagens de outras aldeias para aí se reunirem naquela época. Enchem tôdas as vasilhas de bebidas, e, um ou dois dias antes que as mulheres tenham feito essas bebidas, conduzem o prisioneiro uma ou duas vezes pela praça e dansam ao redor dêle.

Reunidos todos os convidados, o chefe da cabana lhes dá as boas vindas e lhes diz: «Vinde ajudar agora a comer o vosso inimigo». Dias antes de começar a beber, amarram a mussurana ao pescoço do prisioneiro. No mesmo dia, pintam e enfeitam o bastão chamado hvera Pemme, com que o matam, e é da forma que mostra a figura seguinte.

Tem êste mais de uma braça de comprimento e o untam com uma substância que gruda. Tomam então cascas pardas de ovos de um pássaro chalnado Maekukawa, e moem-nas até reduzi-las a pó, que esfregam no bastão. Uma mulher então risca figuras nêsse pó aderente ao bastão, e enquanto ela desenha, as mulheres todas cantam ao redor. (STADEN, 1955, p. 247-248)

Não com menor aplauso cometem sevícias no cadáver de um parente do que no de um inimigo vencido; no daquele, por causa de selvático amor, no dêste por feroz vingança, dilacerando-o como as feras crudelíssimas e sepultando-os dentro em si. As carnes de um e outro (salvo na morte por peçonha), raspadas até os ossos com os

dentem, servem-lhes de selvagem repasto. [...] Antes de os consumir, arrancam a si próprios os cabelos em sinal de luto. (PISO, 1957, p. 52-54)

O canibalismo, que causou horror ao europeu e foi causa de grandes esforços por parte dos jesuítas para extirpar tal prática, juntamente com as constantes guerras entre tribos contrárias, como analisou Florestan Fernandes (1970), fazia parte do modo de organização dessas sociedades, como forma de resolução de tensões internas e externas e do modo como concebiam a vida e a morte, como parte até mesmo de seu sistema de crenças.

Apesar do horror da prática do canibalismo aos olhos dos europeus, para o francês Léry, numa quase defesa de tal costume indígena, não se comparava aos horrores cometidos pelos usurários, homem branco europeu civilizado e cristão, como por exemplo, na chamada Noite de São Bartolomeu, quando Huguenotes foram assassinados por ordem de Catarina de Médice, chamando a atenção do leitor para não abominar “demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos”, pois entre eles, europeus civilizados e cristãos, existiam “criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar”. O viajante terminou que não era “preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas”.

Poderia aduzir outros exemplos da crueldade dos selvagens para com seus inimigos, mas creio que o que disse já basta para arrepiar os cabelos de horror. É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens- os nossos usurários, que, sugando o sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente. Por isso deles disse o profeta que esfolam a pele, comem a carne e quebram os ossos do povo de Deus. Entretanto, mesmo não falando por metáforas, não encontramos aqui, nem na Itália e alhures, pessoas, condecoradas com o título de cristãos, que não satisfeitas com trucidar seu inimigo ainda lhes devoram fígado e coração? E que vimos em França durante a

sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a *Coeur de Roi*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade. [...] *Não abominemos, portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas.* (LÉRY, 1980, p. 203-204, grifo nosso)

Já em meados do século XVII, o alemão a serviço da Companhia das Índias Ocidentais holandesas apontou para o fato de que tal prática já não era tão comumente vista entre os índios, diferentemente dos primeiros tempos do Brasil colônia, isto, segundo viajantes e jesuítas, devido ao contato dos “bárbaros” com os europeus que os tornaram até mesmo “afáveis e civilizados”.

E ainda que sejam descendentes de raça feroz, entretanto, pelo mútuo comércio e convivência com os europeus, tão domesticados e civilizados se acham que, despida a barbárie, alguns competem em polidez com os nossos compatriotas. (PISO, 1957, p. 52)

Conquanto se suponha que todos os brasileiros descendem de raças antropófagas, devido ao contacto conosco bem como com indivíduos de outras nações, muitos dos nativos abandonaram essas práticas bárbaras e se tornaram tão afáveis e civilizados quanto a maioria dos europeus. (NIEUHOF, 1981, p. 354)

Quanto aos costumes de andarem nus, o que não poderia ser mais comum e normal para um era completamente repudiado por outro, visto como pecado aos olhos de Deus. A nudez, no primeiro momento serviu para

atribuir uma áurea de inocência ao índio e relacioná-lo à idéia de paraíso terreal, em conjunto com as maravilhas das novas terras (vegetação sempre verde, bons ares, fauna exótica, abundância das águas cristalinas), posteriormente, diante da tarefa de cristianizar e conformar o índio ao modo de vida ocidental cristão, a nudez foi vista como pecado, como uma prática a substituída pelos costumes europeus, segundo a religião, ou seja, se vestirem escondendo “as vergonhas”. A dualidade entre o discurso acerca da nudez, ora como indicador da inocência do índio ora vista como pecado, pode ser percebida nos relatos abaixo.

O Capitão mandou em terra Nicolau Coelho para ver aquele rio; e tanto que êle começou para lá a ir, acudiram pela praia homens, quando dois, quando três, de maneira que, quando o batel chegou à boca do rio, eram ali dezoito ou vinte homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas. [...] A feição dêles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos, andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas, e estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. (CAMINHA, 1894, p. 11-12)

É uma gente bonita de corpo e de feição, tanto os homens como as mulheres. iguais à gente daqui; somente são queimados do sol, pois andam tôdos nús, moços e velhos, e nada têm que encubra as partes vergonhosas. (STADEN, 1955, p. 209)

Estes indios andão nús sem cobertura alguma, assi machos como femeas; não cobrem parte nenhuma de seu corpo, e trazem descoberto quanto a natureza lhes deu. (GANDAVO, 1980, p. 52)

Não há nação, por mais bárbara que seja, que não tenha prócurado, em dado momento, cobrir o corpo com vestimentas ou enfeites, a fim de esconder a nudez. Pois os tupinambás, por mais estranho que pareça, andam sempre nus como ao saírem do ventre materno; e não demonstram em absoluto a menor vergonha ou pudor. [...] Pensam muitos ser causa detestável ver êsse povo nu, e perigoso viver entre as índias, porquanto a nudez das mulheres e raparigas não pode deixar de constituir um objeto de atração, capaz de jogar quem as contempla no precipício do pecado. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 216)

Quase todos têm em suas províncias algodão: uns mais, outros menos; mas nem todos o aproveitam para vestir-se. Pelo contrário, a grande maioria prefere andar nua, tanto homens quanto mulheres, sem que a vergonha natural os obrigue a não querer parecer que se encontram no estado de inocência. (ACUÑA, 1994, p. 99)

E mais uma vez se levanta Léry, com suas comparações entre europeu e índios, com uma visão favorável a estes. E não estava sozinho, fazendo-lhe coro temos o relato de D'Abbeville.

[...] quero responder aos que dizem que a convivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria. Mas direi que, em que pese às opiniões em contrário, acerca da concupiscência provocada pela presença de mulheres nuas, a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura. Se a decência me permitisse dizer mais, tenho certeza de que responderia a quaisquer objeções com vantagem. Limito-me a apelar para os que estiveram no Brasil e como eu viram essas coisas.

Não é de meu intento, entretanto, aprovar a nudez contrariamente ao que dizem as Escrituras, pois Adão e Eva, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; sou contra os que a querem introduzir entre nós contra a lei natural, embora deva confessar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos. O que disse é apenas para mostrar que não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Preza a Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo. (LÉRY, 1980, p. 121)

Em verdade, tal costume é horrível, desonesto e brutal, porém o perigo é mais aparente do que real, e bem menos perigoso é ver a nudez das índias que os atrativos lúbricos das mundanas de França. São as índias tão modestas e discretas em sua nudez, que nelas não se notam movimentos, gestos, palavras, atos ou cousa alguma

ofensivos ao olhar de quem as observa; ademais, muito ciosas da honestidade no casamento, nada fazem em público suscetível de causar escândalo. Se tivermos ainda em conta a deformidade habitual, até certo ponto repugnante, concluiremos que essa nudez não é em si atraente, ao contrário dos requebros, lubricidades e invenções das mulheres de nossa terra, que dão origem a maior número de pecados mortais e arruinam mais almas do que as índias com sua nudez brutal e desprezível. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 217)

Novamente o contato com o europeu foi visto como benefício ao índio, no caminho da civilidade e do cristianismo, que passou a se vestir, acatando os costumes europeus.

Até agora estas cousas [andar nus] conservam entre os gentios, porquanto aqueles que se fazem cristãos se acostumam a por a roupa e o ornato dos europeus. (MARGRAVE, 1942, p. 271).

Os selvícolas do interior andam completamente nus, tanto homens como mulheres. Todavia, os do litoral, que mantêm contacto com os holandeses e portugueses, usam uma camisa de algodão ou linho. Durante o tempo em que estive no Brasil, alguns dos principais aborígenes procuravam imitar os europeus na maneira de vestir. (NIEUHOF, 1981, p. 347-348))

A prática da poligamia, comum nas tribos indígenas, praticada principalmente pelo principal da aldeia ou por guerreiros que se destacavam pela sua bravura, também era vista como pecado pelos europeus, vista como profanação do sacramento do matrimônio.

A maior parte deles têm uma só mulher; outros têm mais. Mas alguns dos seus principais tem 13 ou 14 mulheres. (STADEN, 1955, p. 229)

Este principal tem tres, quatro mulheres, a primeira tem em mais conta, e faz della mais caso que das outras. Isto tem por estado e por honra. (GANDAVO, 1980, p. 52-53)

Mais de uma vez fizemo-lhes ver que o Tupã não quer que o homem tenha mais de uma mulher e que os que têm muitas não podem ser seus filhos e permanecem filhos de Jurupari. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 223)

Outra fonte de pecado entre os índios era a união de casais sem

recebimento do sacramento do matrimônio. Obviamente, dentro dos costumes indígenas o matrimônio, com seu cerimonial e suas regras de condutas e normas não só da religião, mas também do Estado, não fazia o menor sentido para os nativos. Nos relatos de D'Abbeville vemos como se dava a união entre casais nas tribos indígenas.

E como o casamento é fácil, igualmente fácil é desmanchá-lo, bastando para tal a vontade recíproca dos cônjuges. Não se incomodam com bens, nem procuram riquezas. Apenas obtido o consentimento do pai ou irmão, consideram-se casados, o que não exige cerimônia nem implica em promessa recíproca de indissolubilidade ou perpetuidade, caráter essencial do nosso casamento. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 223-224)

No entender do europeu a poligamia feria os dogmas da Igreja em seus sacramentos e as normas do Estado. Contudo, viajantes e jesuítas ao relatarem sobre este costume não deixaram de se admirarem do fato de que várias mulheres conviviam em paz tendo o mesmo marido, “apesar de seu paganismo”, como mostrou D'Abbeville (1975, p. 224) em seu relato, dizendo mesmo ser motivo de exemplo para as famílias européias católicas, que “tendo recebido a luz da fé, devem viver santamente em seus lares”, não vivem em paz.

Não obstante morarem muitas mulheres sob o mesmo teto, com um só marido, uma é sempre mais querida; porisso, governa as outras como uma senhora às suas servas. E o que é mais admirável: vivem tôdas em boa paz, sem ciúmes nem brigas, obedientes tôdas ao marido, preocupadas com servi-lo dedicadamente nos trabalhos do lar, sem disputas nem dissensões de qualquer espécie. Espantou-me, e espanta-me ainda quando dela me recordo, essa união observável nas famílias dos selvagens; em geral, vivem sossegados o marido e suas mulheres, e demonstram grande amizade apesar de seu paganismo, a ponto de jamais se ouvir discussões nem recriminações ou do marido ou das mulheres.

Bela lição em verdade para muitas famílias católicas, as quais, tendo recebido a luz da fé, devem viver santamente em seus lares [...] No entanto, apesar de tudo isso, não vivem essas famílias em paz, nem passam um só dia sem disputas e dissensões de tôda espécie; transformam o lar em um inferno na terra, em vez de fazerem dêle um pequeno

paraíso particularmente agradável a Deus.

Embora a poligamia seja um pecado segundo os dogmas católicos, vemos neste último trecho do padre capuchinho que este costume da maneira como é vivida pelo índio foi descrito como menos pernicioso do que o modo como muitas famílias católicas viviam. Lembremos que é um francês escrevendo. O modo de ver o índio do francês Léry e de D'Abbeville, representando por sua vez a visão dos franceses, segundo Raminelli (1996, p. 46), não se tratava de um modo de ver a alteridade dos nativos, mas sim um modo de legitimarem os seus interesses em colonizar a costa do Brasil, colocando o índio como virtuoso, embora pagão, e o colono católico como ganancioso, “os valores atribuídos aos ‘selvagens americanos’ possuíam um forte apelo ‘colonialista’, pois enfatizavam a inocência dos nativos para denunciar as atrocidades perpetradas pelos ibéricos no Novo Mundo” (idem, 1996, p. 17).

Não eram apenas os pecados que deveriam ser veementemente combatido pelos jesuítas, os costumes que eram estranhos ao modo de vida do ocidental também eram vistos como algo a ser extirpado, como o costume de furar os lábio e pintar os corpos, tidos como “costumes errados”, como vemos, por exemplo, no relato de D'Abbeville (1975, p. 244)

Com essas palavras razoáveis e amistosas, mostrando-lhes assim pelo detalhe que seus costumes [furar e pintar o corpo] eram errados, levamo-los a compreendê-lo sozinhos. Atraídos assim pela doçura e convencidos pela razão, entenderam a verdade e chegando eles próprios a essa conclusão nos disseram: "dizes a verdade. Tupã o teria feito, se fôsse necessário; como não o deseja, não o faremos mais". E, com efeito, já muitos agora deixam crescer a barba, inúmeros outros já não querem ouvir falar de furar os lábios dos filhos nem de pintá-los ao nascerem.

A crença nos poderes dos pajés ou feiticeiros, a pajelança, era vista pelos europeus como bárbaro charlatanismo, a prática da pajelança era despreza pelos europeus que não viam qualquer aproximação com um saber legítimo e eficaz, desprezando assim o conhecimento do povo local em

detrimento do valorizado conhecimento científico de raízes européias, da prática da medicina ocidental científica e civilizada, legitimada pela ciência e pela razão.

Não têm juramentos nem ídolos, alguns feiticeiros ha entre eles a que chamam Pagé. A êstes, para alcançar saúde, se dão a chupar e consentem que lhes façam outras cerimoniaes, mas não acreditam neles, Não são demandões, mas bemfazejos e caritativos; todos os que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada. (ANCHIETA, 1988, p. 442)

Não posso deixar de ajuntar a estas cousas os prestígios com que os verbipotentes feiticeiros (também tidos em estima de médicos) e outros adivinhos se impõem ao povo, com embustes, e persuadem aos infelizes que dos seus corpos expelem animais, pedras e outras cousas, que vomitam na presença daqueles. (PISO, 1957, p. 54)

Possuem certos médicos, ou melhor, predigitadores, que enganam ao povo com arte admiráveis e convencem aos infelizes eles mesmo afungentarem do corpo deles animais vivos, pedras e outras coisas as quais vomitam eles mesmo presenciando. Também os reis arrogam-se a faculdade de curar: assim as mães conduzem os seus filhos doentes a seu rei que os esfrega e cospe com tabaco: se entretanto, a criança não obstante morre é comida pela mãe e os parentes. (MACGRAVE, 1942, p. 281)

Além disso, a presença do pajé era vista como um obstáculo à catequese, representava um concorrente na busca do controle espiritual e material da aldeia.

[...] se ajuntou blasphemarem da nossa doutrina e desprezarem-na, o que sabido pelo Governador, mandou prender ao feiticeiro e a outro que contra a doutrina fallava, estiveram presos sete ou oito dias, até que pelos rogos dos Padres, os soltaram, de que ficaram todos amedrontados, que dahi por deante se começaram a encher as egrejas; favoreceu a isto muito mandar o Governador por sua lingua prégar-lhes e auctorisar-lhes, que nós ensinávamos, de maneira que subitamente vimos o notavel proveito que nasceu de se castigar áquelle feiticeiro, porque d'onde antes nem com rogos nem com importunações queriam ir á igreja, depois logo, como ouviam a campainha acudiam todos, e logo os meninos, que antes vinham á eschola com tanto trabalho de os irem buscar, vinham todos, como os

chamavam com a campainha os domingos e festas, em que se ajunta a gente de duas povoações, não cabiam na igreja; e d'onde antes offereciam a seus feiticeiros, trazem a offerecer á igreja; e vêm já a pedir saude a igreja a Nosso Senhor para si e para os seus, si estão doentes, antes si tinham algum filho pequeno para morrer, não queriam que lhe o baptissem, por lhe dizerem seus feiticeiros, que morreriam logo, nem elles, si adoeciam, negavam estarem doentes por lhes não fallarem no baptismo, mas já agora de boa vontade dão seus filhos, antes que morram, ao baptismo, e d'estes mandamos bom quinhão de innocentes regenerados com o santo baptismo aos Ceus. (NÓBREGA, 1988, p. 159)

Para os jesuítas e colonizadores a figura do pajé representava um grande obstáculo à cristianização, pois este ocupava lugar de destaque na tribo, exercendo poder sobre os nativos, sendo um elemento de resistência religiosa, e não só, política também, ao ser um obstáculo à colonização.

A ignorância dos índios não dizia respeito apenas ao seu desconhecimento do verdadeiro Deus, aos seus costumes e às suas crenças, como a crença no poder de cura dos pajés, também se referia ao seu desconhecimento da escrita. O discurso sob o critério da falta sobre diferentes aspectos da cultura indígena continuava, agora sobre a educação e o conhecimento.

2.5 POVOS SEM ESCRITA

As sociedades indígenas desconheciam a escrita, dada a sua própria forma de organização social e modo de vida. A educação correspondia a essa organização social, portanto, era uma educação natural e espontânea, não baseada na escrita, e era totalmente eficaz para seu modo de vida em comunidade, sendo completamente diferente do modo de vida e da

educação da sociedade ocidental cristã, “civilizada” e letrada.

Nos relatos de viajantes e jesuítas as sociedades indígenas foram mais uma vez descritas sob a égide da falta, estes as descreveram como sociedades sem escrita não apenas apontando um dado da cultura indígena, mas numa conotação negativa. Segundo os padrões da civilização ocidental letrada a falta da escrita implicava a falta de meios educativos eficientes. Os meios educativos em seu sentido lato não eram válidos para os europeus, vistos como primitivos e ineficientes. Para os europeus, o que era válido era a educação escolarizada, em seu sentido estrito, tal como a que ocupava lugar central no processo educativo no mundo ocidental, e que implicava no saber sistematizado, hierarquizado, científico, metódico e não o saber espontâneo e natural.

Anchieta (1988, p. 441) escreveu que os índios “Não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar” e D’Abbeville (1975, p. 244), quase um século depois, sobre os índios do Maranhão, escreveu:

No entanto êsses maranhenses, embora permaneçam perpetuamente no ócio, quero dizer, não tenham leitura, nem estudos, nem educação de espécie alguma, conservam um espírito é um julgamento natural tão bons quanto possíveis.

A não existência da escrita nas nações indígenas reforçou a idéia de povo inferior, privado de conhecimento, tanto terreno como espiritual, já que o conhecimento na Europa moderna implicava no saber científico, sistematizado baseado na escrita. Como dito por Léry (1980, p. 205-206), “Não só desconhecem a escrita sagrada ou profana, mais ainda, o que é pior, ignoram quaisquer caracteres capazes de designarem o que quer que seja”. E mais, o conhecimento e o domínio da escrita eram tidos o como dom de Deus, como vemos novamente com Léry (1980, p. 207)

Quando cheguei ao país e me pus a aprender-lhes a língua, escrevia sentenças e depois as lia diante deles; e julgavam que era feitiçaria, e diziam uns aos outros: "Não é maravilhoso que quem ontem' não sabia uma palavra de nosso idioma possa hoje ser entendido com um pedaço de papel?" Essa é também a opinião dos selvagens das ilhas

espanholas, que foram os primeiros a emití-la, pois diz o autor de sua história que vendo os espanhóis se entenderem de longe por meio de cartas os imaginaram dotados do dom de profecia, ou que as missivas falassem. E acrescenta ele que os selvagens, temerosos de ser descobertos, não mais mentiam aos espanhóis e lhes obedeciam cegamente. Eis portanto aí um tema de dissertação suscetível de mostrar que os habitantes da Europa, da Ásia e da África devem louvar a Deus pela sua superioridade sobre os dessa quarta parte do mundo. Ao passo que os selvagens nada podem comunicar-se entre si a não ser pela palavra, nós, ao contrário, podemos entender e dizer os nossos segredos, por meio da escrita, pelas cartas que enviamos de um a outro extremo da terra. Além da invenção da escrita, os conhecimentos de ciência que aprendemos pelos livros e que eles ignoram, devem ser tidos como dons singulares que Deus nos concedeu.

A educação, no sentido de transmissão de conhecimento, em terras brásílicas, em se tratando dos nativos, que se encontravam ainda em “estágio primitivo”, na visão dos europeus, não conhecedores da escrita, não se dava via escolarização, obviamente, em seu sentido restrito, mas sim de modo espontâneo, através da convivência e da vivência na própria tribo.

Como é fácil de imaginar, não possuem colégios nem escolas de ciências ou artes liberais; a ocupação ordinária de todos, grandes e pequenos, é a caça e a guerra, no que se mostram verdadeiros sucessores de Lamech, Nemrod e Essau; mas também se ocupam em matar e comer gente. (LÉRY, 1980, p. 227)

As crianças eram ensinadas e preparadas para a vida adulta participando das diferentes atividades realizadas pelos adultos, sendo por eles educadas, orientadas e instruídas nos diferentes afazeres, garantindo assim a sobrevivência da tribo e a transmissão da cultura indígena, como relatou Staden (1955, p. 229), “As crianças que lhes nascem, enquanto meninos e pequenos, educam-nas para a caça; e o que os meninos trazem, cada qual dá a sua mãe.”

Nas sociedades indígenas o processo educativo se estendia por toda a vida, onde os “conhecimentos e técnicas eram acessíveis a todos, não se notando qualquer forma de monopólio. A cultura se transmitia por processos

diretos, oralmente, por meio de contatos primários no interior da vida cotidiana.” (SAVIANI, 2008, p. 38), através da convivência com os mais velhos no cotidiano da aldeia com seus afazeres, jogos, danças, rituais e brincadeiras, sendo responsabilidade de todos na comunidade ocorrendo o tempo todo, numa constante.

Um exemplo de como a comunidade era responsável pela educação das novas gerações, não cabendo apenas aos pais, Staden e Cardim relataram práticas educativas que estavam a cargo do chefe da aldeia.

Ontem, consegui ver que um dos seus chefes em certa ocasião, cedo pela manhã, ao visitar todas as suas cabanas, riscava as pernas das crianças com um dente afiado de peixe; isto só para lhes fazer medo, de modo que, quando choravam com manha, os pais as ameaçavam: “Aí vem êle!” e elas se calavam. (STADEN, 1955, p. 230)

[...] os índios usam destas trombas (dos espadartes, espécie de peixe-espada) quando são pequenos para açoutarem os filhos, e lhes metterem medo quando lhes são desobedientes. (CARDIM, 1980, p. 47)

Embora dentre os meios de educar do indígena houvesse a prática da aplicação de castigos, a mesma era bastante rara, e na maioria das vezes os castigos eram aplicados pelo principal da aldeia e não pelos pais, ratificando o modo de educação em seu sentido lato, onde todos participavam da educação das novas gerações. Nos relatos sobre a relação pais-filho o que ficou evidenciado nos relatos foi uma relação de obediência, amor e respeito.

Todos criam seus filhos viciosamente, sem nenhuma maneira de castigo, e mamam até a idade de sete, oito annos, se as mães até então não acertam de parir outros que os tirem das vezes. Nam ha entre elles nenhuma boas artes a que se dêem, nem se ocupam noutra exercicio senam em grangear com seus pais o que hão de comer, debaixo de cujo amparo estão agazalhados até que cada hum por si he capaz de buscar sua vida sem mais esperarem heranças delles nem legitimas de que enriqueçam, somente lhe pagam com aquella criação em que a natureza foi universal a todos os outros animaes que nam participam de razão. (GANDAVO, 1980, p. 128)

Nenhum genero de castigo têm para os filhos; nem

ha pai nem mãe que em toda a vida castigue nem toque em filho, tanto os trazem nos olhos. Em pequenos são obedientíssimos a seus pais e mãis, e todos muito amáveis e aprazíveis; têm muitos jogos a seu modo, que fazem com muita mais festa e alegria que os meninos portugueses. Nestes jogos arremedam varias passaros, cobras, e outros animaes, etc., os jogos são mui graciosos, e desenfadadiços, nem ha entre elles desavença, nem queixumes, pelejas, nem se ouvem pulhas, ou nomes ruins, e deshonestos. (CARDIM, 1980, p. 154)

Também creio que se deva atribuir ao grande amor que os pais têm a seus filhos o fato de jamais lhes dizerem palavras ofensivas; dão-lhes, ao contrário, ampla liberdade para fazerem o que lhes apetece e nunca os repreendem. Porisso mesmo, espanta que as crianças nada façam, em geral, que possa descontentar os pais, mas se esforcem, ao contrário, por agir de modo a lhes serem agradáveis.

Não sei se devo explicar êsse respeito das crianças selvagens pelo amor que têm a seus pais; possivelmente sua natureza não se encontre tão viciada, nem a sua mocidade tão corrompida, quanto entre os cristãos, onde os vícios, as maldades e os apetites desordenados reinam a ponto de torná-las, desde a infância, verdadeiros flagelos para seus pais, que tanto trabalho tiveram em criá-las e educá-las amorosamente. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 224)

As sociedades indígenas possuíam a tradição oral, e não a escrita, como meio de instruir, educar, construir e transmitir conhecimentos, conservar os costumes e a cultura de seu povo. Por isso o que era valorizado na tribo era a palavra falada, tanto que era um dos atributos do principal da aldeia. Clastres (1990, p. 30) mais uma vez nos ajuda a compreender o papel da palavra para as comunidades indígenas ao dizer que “a palavra é, mais que um privilégio, um dever do chefe: é a ele que cabe o domínio das palavras”, fazendo-se desnecessária a escrita. É através da palavra que se dá a organização das aldeias, o poder exercido pelo principal ou chefe, os ensinamentos e a perpetuação das tradições e da cultura de geração a geração.

Alguns viajantes e jesuítas destacaram a importância do domínio da “fala” entre os índios, segundo relato de Léry (1980, p. 170) “Mas os selvagens são grandes discursores e costumam ir a qualquer assunto até o

fim”. Contudo, os europeus não valorizaram tal aspecto da cultura nativa enquanto produtora e transmissora de conhecimentos e instrumento de educação e conservação da cultura indígena.

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloquente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar. e se não o fazem, o têm por grande homem e língua.

Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte. (ANCHIETA, 1988, p. 441)

Por mais bárbaro que sejam com seus inimigos esses selvagens me parecem de melhor índole que a maioria dos campônios da Europa. E com efeito discorrem melhor de que estes que, no entanto, se reputam inteligentes. (LÉRY, 1980, p. 221)

[...] pelas madrugadas ha um principal em suas *ocas* que deitado na rede por espaço de meia hora lhes prega, e admoesta que vão trabalhar como fizerão seus antepassados, e destribue-lhes o tempo, dizendo-lhes as cousas que hão de fazer, e depois de alevantado continua a pregação, correndo a povoação toda. Tomarão este modo de um passaro que se parece com os falcões o qual canta de madrugada e lhe chamam rei, senhor dos outras passaras, e dizem elles que assim como aquelle passaro canta de madrugada para ser ouvido dos outros, assim convem que os principaes fação aquellas falas e prégações de madrugada para serem ouvidos dos seus. (CARDIM, 1980, p. 89)

Vinham continuamente em bandos, pelo simples prazer de ver-nos, e ficavam algum tempo conosco, sentados no chão, a seu modo, durante duas a três horas, discorrendo uns e interrogando-nos com grande modéstia e seriedade, guardando silêncio outros; satisfeitos com contemplar-nos e observar atentamente, sem jamais interromper-nos, todos os nossos gestos, tanto ao orarmos e ao dizermos o serviço divino, como ao estudarmos ou tomarmos a nossa refeição. Outros, com grande prazer, passavam o tempo admirando os nossos livros e alguns quadros que trouxéramos, nisso encontrando assunto para

discorrerem com grande brandura e familiaridade. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 74)

São grandes discursadores e mostram grande prazer em falar. Fazem-no às vészes durante duas a três horas seguidas, sem hesitações, revelando-se muito hábeis em deduzir dos argumentos que lhes apresentam as necessárias conseqüências. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 244)

Em uma sociedade que se apóia na tradição oral logicamente o saber ouvir é de grande importância. Muitos relatos revelam a educação do índio em não interromper quem está com a fala.

Lembro mais uma vez que os selvagens não costumam interromper os discursos de ninguém; por isso me ouviram atentos pelo espaço de meia hora proferindo apenas de quando em quando sua habitual interjeição: Teh. (LÉRY, 1980, p. 221)

São tão serenos e calmos que escutam atentamente tudo o que lhes dizem, sem jamais interromper os discursos. Nunca perturbam o discursador, nem procuram falar quando alguém está com a palavra. Escutam-se uns aos outros e jamais discorrem confusamente ou ao mesmo tempo que outros. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 244)

E por se tratar de culturas de tradição oral tinham boa memória, o que não escapou aos olhos de Léry (1980, p. 235) quando escreveu: “note-se que os selvagens têm tão boa memória que nunca mais esquecem o nome dado nem que fiquem cem anos sem rever a pessoa”, ou no relato de Piso (1957, p. 52)

Até agora ignorantes das letras e dos caracteres, conservam, entretanto acuradamente a memória da antiguidade, tanto dos feitos de paz como de guerra; pois diligentissimamente transmitem aos mais moços as tradições recebidas dos maiores, e os velhos até gastam dias e noites inteiras naquelas narrações; os jovens aprendem facilmente as tradições e, retendo-as fielmente, por sua vez as inculcam aos outros.

Embora nos escritos apareçam referências quanto à capacidade dos índios em discursarem, à sua boa memória e sua cultura baseada na tradição oral, demonstrando até mesmo certa admiração, viajantes e jesuítas não os descreveram como possuidores de razão e inteligência como o

branco ocidental e cristão, ainda continuando sob o rótulo de inferiores, guiados e conformados pela imposição da natureza.

Ensina-nos o filósofo, e a experiência o comprova, que o clima temperado é saudavel não somente ao corpo, mas ainda ao intelecto e à natureza humana. E por existirem tantos climas fantásticamente diferentes que se deparam tantos costumes diversos e díspares e concordes com a temperatura. [...] Isso explica porque os maranhenses, que vivem em clima tão temperado, tenham excelente gênio e tão viva inteligência. Não pretendo elevá-las acima dos espíritos cultos e civilizados, nem compará-los aos que se poliram na prática das virtudes e das ciências. Limito-me a falar de seu gênio e temperamento naturais e como de indivíduos que sempre foram pagãos, bárbaros e cruéis para com seus inimigos, hostis a Deus, filhos do diabo, escravos de suas paixões; indivíduos que nunca foram governados nem educados e que tudo ignoram da ciência e da virtude e mesmo da existência de Deus. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 243-246)

Da mesma maneira que a natureza ensinou à formiga a guardar nas entranhas da terra, como em celeiros, o grão que há de servir-lhe de alimento o ano inteiro, deu também ao índio, por mais bárbaro que seja, meios de evitar seu prejuízo e garantir seu sustento, pois certo é que a Divina Providência cuida mais dos homens que dos animais brutos. (ACUÑA, 1994, p. 75)

As diferentes tribos e povos indígenas que habitavam toda a extensão do território brasileiro, cada qual a sua maneira, possuíam seu modo de vida, suas culturas, suas histórias, suas crenças, distintas das conhecidas e vividas pelos brancos europeus do Ocidente cristão. E no seu modo de organização as tribos indígenas possuíam também as suas formas de educar, que não a institucionalizada, baseada no uso da escrita, como a do europeu pertencente à civilização ocidental cristã e letrada, mas nem por isso menos eficiente. Devemos lembrar que foi a partir da época moderna, com foco na Europa, que “o conhecimento sistemático – a expressão letrada, a expressão escrita – generalizou-se, dadas as condições de vida na cidade” (SAVIANI, 2003, p. 96). E é no contexto europeu, completamente diverso do cenário da vida indígena no Brasil colonial, que a universalização da escrita

através das escolas, se tornou uma necessidade, quando o “conjunto de conhecimentos básicos que envolvem o domínio dos códigos escritos, que se tornam importantes para todos.” (SAVIANI, 2003, p. 96)

O europeu dentro do seu quadro de referência não reconheceu como válido e legítimo o modo de vida do nativo, com seu modo de educar, de forma natural, através do processo de socialização, da transmissão social da cultura, dos sistemas de valores, hábitos e das normas do grupo, dos modos de vida, das crenças e representações, dos papéis sociais e modelos de comportamentos, que garantiam a sua perpetuação e era o que cabia a estas sociedades, ou seja, as sociedades indígenas, por meio da educação por ela apresentada, realizava seu ideal em concordância com sua organização social.

Os portugueses, ao “descobrirem” o Brasil, segundo Raminelli (1996, p. 15), “conduziram os habitantes do Novo Mundo para dentro da cultura da Europa ocidental”, através do processo de aculturação, que ainda se dava em passos lentos, neste primeiro momento. Com a chegada dos jesuítas na colônia, em meados do século XVI, este quadro sofreria mudanças. A ação catequética e educacional dos jesuítas acelerou o processo de aculturação e destruição da cultura nativa e do próprio índio e impôs uma nova maneira de educação na colônia, através da escolarização, suplantando a educação natural e espontânea.

Muito se conhece sobre a sociedade do Brasil colônia através da literatura de viagem e da literatura jesuítica como vimos. Contudo o necessário relativismo e visão crítica devem estar presentes nos momentos de analisá-los, buscando desvendar o caráter ideológico dos mesmos e tentando identificar a quais interesses serviam tais e quais discursos e imagens apresentadas sobre o índio, seu modo de vida, suas ações e reações.

Vimos que os índios, sob as denominações de “selvagem”, “bárbaro” e “incivilizado” atribuídas pelo europeu, foram descritos como sem rei, sem lei,

sem fé, sem poder político, sem economia mercantil, sem religião, sem escrita, praticantes da nudez, num estado ora de inocência ora de pecado, do canibalismo, da pajelança e inaptos para o trabalho. Foram tidos por “seres destituídos de intelecto e impróprios para a vida em sociedade”, entendida nos moldes da civilização ocidental, pertencentes a uma natureza selvagem. Por outro lado, a descrição de seu caráter, referente à solidariedade, a inocência, a higiene, o amor e cuidado com as crianças, a vida harmoniosa em comunidade, os aproximaram do “reino da concórdia e do equilíbrio, a chamada natureza herbal”. Estes dois discursos serviram ora ao Estado na classificação dos indígenas e nas justificativas para seu uso como força de trabalho escravo, ora serviram à Igreja como argumentos para a viabilidade de serem cristianizados devido à sua boa natureza, “reconhecendo nos nativos indícios dos tempos primevos e da providência divina”. (RAMINELLI, 1996, p. 41)⁶²

A imagem do índio foi sendo construída segundo os interesses de colonizadores e evangelizadores, encontrando respaldo e respaldando ao mesmo tempo teorias e idéias a respeito do índio, elaboradas por teólogos e intelectuais na Europa. O índio, segundo Raminelli (1996, p. 16), foi integrado ao imaginário ocidental como “bárbaro”, “selvagem”, “incivilizado”, “bestial”, “gentio”, de modo “a ressaltar o primitivismo do nativo e sua incapacidade de gerir a própria vida”, enquanto o europeu assumia uma postura de superioridade frente às sociedades indígenas justificando e legitimando as ações pertinentes ao processo de conquista, catequese e colonização.

Tanto um quanto outro, jesuítas e colonizadores, sejam quais fossem as imagens dos índios, com suas ações, mesmo que às vezes em direções opostas, acabaram por interferirem e destruírem a cultura e os costumes dos nativos, quando não os exterminavam. A interferência e destruição do modo de vida das nações indígenas, fazendo-os abandonar os seus costumes

⁶² Sobre a polissemia da imagem do índio durante os primeiros séculos após a instalação dos portugueses no Brasil, sobre como o índio foi visto por europeus que andaram pelo Brasil, consultar Ronaldo Raminelli, *Imagens da colonização*, 1996.

vistos pelos europeus como sendo abomináveis pecados justificava a própria intervenção no Novo Mundo, consolidando e legitimando a conquista e dominação destes povos “inferiores”.

Colonizador e missionário estavam envolvidos no processo de civilizar e converter os “gentios”, aquele em menor grau uma vez que seus interesses se direcionavam para as realizações no mundo material. Para ele, o índio cristão representava um obstáculo a menos para a colonização, por ser como um objeto de dominação, exploração e escravização, dado seu caráter “bárbaro” e “bestial”. Já os jesuítas empenhavam-se na conversão e defesa dos “gentios”, muito embora suas ações tenham contribuído para a destruição dos mesmos.

O modo de vida do índio, com a chegada dos europeus e sua inserção na história da civilização ocidental cristã, segundo Raminelli (1996), ganhou uma nova racionalidade, a do europeu. Assim, o nomadismo, o canibalismo, a nudez, a poligamia, as guerras tribais, a pajelança, ganharam conotação de pecado e os vários costumes como o de pintar e furar os corpos, as danças e rituais ganharam a denominação de maus costumes a serem extinguidos. Não só foram vistos como pecados pelos olhos do branco civilizado e cristão como também costumes e práticas que os tornavam inferiores, seres que viviam de forma animalesca.

O europeu na figura do colonizador e do jesuíta representava a salvação destes povos “bárbaros” livrando-os da miséria e do mundo das trevas, através da aculturação e da catequese imprimindo-lhes o modo de vida do civilizado e cristão. Aos índios não sobraram muitas alternativas, ou era isto, ou então a escravidão “justa” (ou não), ambas os colocavam diante da situação de se virem privados de sua liberdade, de sua cultura e de sua identidade, ou então lhes restava a morte.

Com a chegada do colonizador, em especial com a vinda dos primeiros jesuítas e com a instalação das primeiras casas de bê-a-bá, a educação na colônia seguiu os moldes europeus. No ímpeto do espírito cruzadista de

libertar os índios da penúria e miséria em que viviam por desconhecerem o verdadeiro Deus, o processo de civilização pela educação e conformação do índio ao modo de vida ocidental cristão pressupunha a sua inserção no mundo letrado, dando início à educação em seu sentido restrito, o que veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

3. EDUCAÇÃO A CARGO DOS JESUÍTAS

A educação, enquanto parte da superestrutura, muda a sua forma e o seu conteúdo segundo as sociedades e os períodos históricos. Conforme Azevedo (1958) cada povo procura realizar, por meio da educação, um ideal que lhe é próprio, estando diretamente relacionado ao modo de organização geral da sociedade.

A partir do momento que se efetivou a ocupação e colonização das terras brasileiras por Portugal, com a montagem do sistema de *Plantation*, uma nova organização social se impôs, e conseqüentemente uma nova forma de educação. Esta deixava de ser natural e espontânea, própria das sociedades indígenas cuja forma de organização era semelhante ao chamado comunismo primitivo, passando a ser escolarizada, conduzida e ministrada nas escolas de ler e escrever e nos colégios jesuíticos, atendendo ao ideal de civilização pautado no modelo da metrópole, o europeu.

Na inserção do Brasil no sistema colonial se fez necessário a presença dos jesuítas no processo de civilizar e cristianizar a população local, os “selvagens”, tornando-se imprescindível. No processo de conquista e dominação das terras brasileiras o elemento indígena sofreu intervenção no seu modo de viver e conseqüentemente em sua prática educativa, dando origem ao que Saviani (2008, p. 39-41) chamou de “pedagogia brasileira”, exercida pelos missionários pertencentes a diversas ordens religiosas⁶³,

⁶³ Conforme Saviani (2008, p. 39-41), “Além de franciscanos e beneditinos, outras ordens religiosas se fizeram presentes no processo de colonização do Brasil, como os carmelitas, mercedários, oratorianos e capuchinhos, tendo desenvolvido alguma atividade educativa” Contudo, estas ordens religiosas atuaram “de forma dispersa e intermitente, sem apoio e proteção oficial, dispondo de poucos recursos humanos e materiais e contando apenas com o apoio das comunidades e, eventualmente, das autoridades locais”, diferentemente dos jesuítas. Na obra de Anchieta (1988, p. 320-322), encontramos referências na literatura de viagem e na literatura jesuítica às demais Ordens religiosas que chegaram ao Brasil no período colonial.

tendo destaque os jesuítas, cuja contribuição foi fundamental para a colonização do Brasil, e posteriormente, a presença dos jesuítas foi fundamental na também da educação, instrução e formação da elite colonial.

Os primeiros jesuítas chegaram à colônia no ano de 1549 e lançaram as bases da catequização com a criação das primeiras casas, as casas de bê-a-bá, dando início à educação colonial em seu sentido restrito, através da atuação com suas escolas de ler, escrever e contar e posteriormente em seus colégios⁶⁴.

As casas de ler e escrever dos jesuítas foram grandemente responsáveis pela sujeição e conformação da população local ao modo de vida do branco europeu cristão, moldada segundo a civilização ocidental cristã, mais especificadamente, à cultura portuguesa.

Neste período a educação, segundo Saviani (2008), desenvolveu-se por influência da pedagogia religiosa, ou seja, pedagogia tradicional de cunho religioso, através da atuação dos jesuítas, pedagogia esta que estava em consonância com o estado cultural da metrópole⁶⁵. Esta pedagogia não direcionava apenas a educação, mas também a moral, a ética, os direitos e deveres do homem colonial, como apresentado por Casimiro (2006, p. 4), e não se limitava “à geografia ibérica nem à colonial, mas circunscreveram todo o espaço cristão do Ocidente, partindo do pressuposto básico de que a fonte de tudo era Deus e de que o direito divino deveria subordinar o direito humano”.

A significação ideológica da educação brasileira em seu desdobramento histórico-social, com a atuação dos jesuítas, portanto, se

⁶⁴ Os jesuítas atuaram durante 210 anos por toda a extensão do território brasileiro: na costa leste, de São Vicente a Pernambuco (Estado do Brasil); na região amazônica (Estado do Maranhão) e em território espanhol da bacia do rio da Prata (Sete Povos das Missões, o atual Rio Grande do Sul). (FERREIRA Jr., 2007)

⁶⁵ Segundo Severino (1986), no período colonial tivemos o predomínio da ideologia católica, que se estendeu para além do período pombalino, pois com as aulas régias muitas vezes ministradas por padres e em colégios das demais ordens religiosas atuantes continuava-se a ensinar nos moldes da educação jesuítica, permanecendo a mesma ideologia religiosa, sendo somente alterada em 1889, com a consolidação da ideologia burguesa liberal.

encontrava no modo como a mesma serviu aos interesses particulares das classes dominantes, tanto da metrópole como da elite colonial brasileira, servindo assim como força reprodutiva da organização social vigente em cada momento. A educação no Brasil Colônia esteve atrelada aos propósitos políticos, econômicos e missionários pertencentes ao processo de colonização portuguesa, cuja política se pautava na religião e no regalismo.

Neste capítulo abordamos a educação nos relatos dos viajantes e jesuítas no seu sentido restrito, como processo vinculado a um sistema de ensino, as casas e colégios sob a hegemonia dos jesuítas, pressupondo necessariamente o uso da escrita, do período que vai de 1549 ao final do século XVII, marco delimitador de nosso trabalho.

Em alguns momentos vemos que a educação no sentido lato se mistura à educação no seu sentido restrito, devido ao próprio papel desempenhado pelos jesuítas em catequizar e conformar o elemento indígena e os escravos ao modo de vida ocidental cristão por meio da instrução e pela própria dinâmica do processo de aculturação, de socialização. Conforme Baeta Neves (1978, p. 148), podemos dizer até mesmo que as estratégias educacionais não institucionalizadas, ou seja, os modos de educar em seu sentido lato que ocorriam em diferentes espaços e de forma contínua, “foram muito mais eficazes, onipresentes, radicais, em sua enganadora múltipla pequenez do que o que se passava nos Colégios, pelo menos do ponto de vista de instalação de uma dominação cultural”.

Para efeitos de estruturação do capítulo dividimos o período estudado, séculos XVI e XVII (1549-1700), em dois subitens, segundo a periodização efetuada por Mattos (1958). No primeiro subitem tratamos da educação jesuíta do chamado “Período Heróico”, compreendendo os anos de 1549 a 1570, nestas primeiras décadas de atuação jesuítica na colônia a catequese e a educação foram conduzidas pelo chamado Plano Educacional de Manuel da Nóbrega. No segundo subitem abordamos a educação jesuíta em sua fase de organização e consolidação dos colégios, a partir de 1570 até o final

do século XVII⁶⁶.

3.1 EDUCAÇÃO JESUÍTICA NO CHAMADO PERÍODO HERÓICO (1549-1570)

A missão dos jesuítas na colônia, a princípio, consistiu em converter os índios à fé cristã, através da catequese⁶⁷ e da instrução e conformá-los ao modo de vida ocidental cristão, possibilitando o processo de colonização.

Os primeiros espaços de catequese e instrução, ou seja, os primeiros espaços educativos em seu sentido restrito, na colônia, chamados por Bittar e Ferreira Jr. (2007) de casas de bê-a-bá, foram construídos nas capitanias ao longo do litoral brasileiro pelos primeiros jesuítas que chegaram ao Brasil

⁶⁶ No campo da História da Educação existem diferentes periodizações, que, segundo Saviani (2008, p. 12), dependem do “sistema de categorias que ele [o historiador] mobiliza para explicar o seu objeto”. Existe a periodização segundo parâmetros políticos, ou seja, educação no período colonial, no Império e na República; segundo parâmetros econômicos, que consiste na divisão, por exemplo, efetuada por Maria Luisa Santos Ribeiro, que apresenta “os períodos agrário-exportador-dependente, nacional-desenvolvimentista de industrialização com base na substituição de importações e internacionalização do mercado interno” (idem, p. 13); e as periodizações centradas em aspectos internos ao processo educativo, como a de Luis Alves de Mattos, onde a educação jesuítica é dividida em duas partes, Período Heróico (1549-1570) e Período de Organização e Consolidação da educação (1570-1759). Na divisão efetuada por Bittar e Ferreira Jr. (2007), a educação jesuítica, do início da atuação dos jesuítas na colônia em 1549 até a promulgação do *Ratio*, passando a normatizar a ação nos colégios, aparece dividida em três períodos, de 1549 a 1556; de 1556 a 1570 e de 1570 a 1599, todos eles marcados pela improvisação devido às especificidades e carências da própria condição de colônia. A nova periodização de Saviani (2008) divide a história das idéias pedagógicas no Brasil, no que se refere a atuação dos jesuítas denominando os 210 anos de sua hegemonia como “monopólio da vertente religiosa da pedagogia tradicional” (1549-1759), e a subdivide em pedagogia brasileira ou período heróico (1549-1599) e institucionalização da pedagogia jesuítica ou o *Ratio Studiorum* (1599-1759).

⁶⁷ Catequese entendida como toda ação pastoral da Igreja (doutrinação, pastoral litúrgico-devocional, comportamento das pessoas e das instituições eclesiais). Catequese esta que se efetivou na prática diretamente ligada ao português que aqui esteve, pois a distinção entre Igreja e Estado não era possível na época do Brasil colonial, assim cristianização e aportuguesamento estiveram sempre juntos, como sinônimos. Portanto, a catequese foi um fator importante de colonização, sendo até mesmo um instrumento de imposição cultural. (PAIVA, 1982, p. 13)

em 1549, junto com o primeiro governador geral. Em diversos relatos de viajantes e em especial de jesuítas encontramos referências a essas casas que pouco a pouco se espalharam pelas terras brasílicas, vejamos o relato de Nóbrega (1988, p. 121)

Em todas as capitâneas se ordenam casas para os filhos do Gentio se ensinarem, de que se crê resultar grande fructo e para mais em breve o Senhor ajuntar seus escolhidos que nesta gentilidade tem.

A presença cristã no Novo Mundo se fazia sentir com a ocupação e instalação dos jesuítas em terras brasílicas, com a construção de suas casas próximas às aldeias e núcleos de povoamento, que segundo Assunção (2000, p. 150), representava “ o primeiro passo para a conversão de um mundo caótico para um mundo civilizado”, entenda-se cristão.

Estas casas, ou residências ou ainda recolhimentos, recebiam os meninos índios para serem catequizados e instruídos e se destinavam também a abrigar os padres aqui na colônia, bem como os órfãos vindos de Portugal e os da terra, a fim de lhes dar assistência e formação religiosa. Em carta escrita ao padre Mestre Simão em 1552, Nóbrega (1988, p. 137-138) deixou claro o atendimento e o destino dos meninos órfãos mandados à colônia ao escrever que “Confirmou isto mandarem de lá [Portugal] meninos, os quaes, como não fossem para este fim, e para darem principio á casa, não sei para que cá eram”.

A vinda de órfãos de Portugal contribuiu grandemente como um motivador a mais para a já necessária construção de casas (residências ou recolhimento) e representou um reforço na conversão dos índios uma vez que os jesuítas utilizaram como estratégia de catequese e instrução os órfãos para atrair os meninos índios, como podemos ver no relato de Anchieta (1988, p. 77).

[Piratininga, 1554] todo este tempo que aqui temos estado nos hão mandado de Portugal alguns dos meninos órfãos (que auxiliavam a catequese), os quais havemos tido e temos comnosco sustentando-os com muito trabalho e dificuldade.

Estes espaços de catequese e instrução se espalharam pelas capitanias ao longo da costa brasileira à medida que mais padres eram enviados para a colônia. Como mostrou Anchieta (1988, p. 81-82), um dos principais e mais conhecidos jesuítas no campo educacional pelos seus trabalhos desenvolvidos na colônia, os padres estavam “repartidos em quatro partes”, nas capitanias de Salvador, Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente.

[Província do Brasil em 1555] Estamos, Padres e Irmãos carissimos, em esta India do Brasil, debaixo da obediencia do nosso Reverendo em Cristo Padre Nobrega, repartidos em quatro partes: em a cidade do Salvador, onde reside o Governador e o Senhor Bispo, e aí se tem cuidado de ensinar os meninos. Em a Capitania do Porto Seguro, donde um Padre nosso visita quatro povoações com muito trabalho e algumas vezes vai a uma que está daí a seis leguas, de que se espera muito fruto. Tambem aí ha um Irmão que ensina a doutrina e a ler e escrever aos meninos. [...] Em a Capitania do Espirito Santo ha tambem uma casa da Companhia, donde por graça do Senhor se faz fruto em o prégar. Aí ha muitos escravos e ensina-se-lhes a doutrina cristã. [...] Em a capitania de S. Vicente [...], ha mais gente da Companhia que em nenhuma outra parte, donde se fez ajuntar o padre Nobrega muitos meninos filhos de Indios, ensinaram-lhes a doutrina e a ler e escrever. Agora nos hemos passado a esta povoação de Indios que se chama Piratininga, donde estamos entre os Indios.

Os jesuítas empenhavam-se em se aproximarem dos índios para iniciarem a obra de catequizaçã/instrução, pelas capitanias, nas cidades, vilas e aldeias, nas proximidades das povoações dos colonizadores construindo suas casas que serviam de residência e de escola, onde através do ensinamento do ler e escrever a doutrina cristã era ensinada.

[irmãos da Companhia, em São Vicente] Todos estes residiam com os portugueses em São Vicente, onde ajuntaram de diversas partes muitos dos filhos dos Índios, e os instruíam otimamente nos rudimentos da fé cristã, no estudo dos elementos e no escrever. (ANCHIETA, 1988, p. 48)

Na segunda metade do século XVI havia casas-escola espalhadas

pelo território colonizado⁶⁸, como demonstrado por Anchieta, (1984, p. 315), “Em todas as mais casas, de que falar, se entende haver escola de que não repetirei, por não ser cumprido” [Espírito Santo, Rio de Janeiro, s. Vicente e Piratininga, Pernambuco].

Nos primeiros anos de atuação dos jesuítas na colônia, marcados pelo Plano Educacional de Nóbrega⁶⁹, mais especificadamente de 1549 a 1556, a atuação em terras brasílicas, segundo Bittar e Ferreira Jr. (2007, p. 36), se resumiu na própria “ação catequética com os índios, principalmente crianças, com a doutrinação e o ensino nas escolas de ler e escrever, que Nóbrega (1988, p. 72) declarou ser um “bom modo este para trazer os índios desta terra”⁷⁰, em sua carta ao Provincial de Portugal em 1549.

O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos. (NÓBREGA, 1988, p. 72)

Neste período estabeleceu-se a rotina nas casas de bê-a-bá, que se estendeu ao longo dos dois séculos, como podemos ver no relato de Anchieta (1988, p. 99)

[1556, de Piratininga] Duas vezes por dia se reúnem na escola, e todos eles, principalmente de manhã, porque depois no meio do dia, cada um precisa de prover à sua subsistência, caçando ou pescando, e se não trabalharem, não comem. O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento

⁶⁸ Ver Anexos A, B e D.

⁶⁹ Conforme Saviani (2008, p. 43), “O plano iniciava-se com o aprendizado do português (para os indígenas); prosseguia com a doutrina cristã, a escola de ler e escrever e, opcionalmente, canto orfeônico e música instrumental; e culminava, de um lado, com o aprendizado profissional e agrícola e, de outro lado, com a gramática latina para aqueles que se destinavam à realização de estudos superiores na Europa (Universidade de Coimbra). Esse plano não deixava de conter uma preocupação realista, procurando levar em conta as condições específicas da colônia. Contudo, sua aplicação foi precária, tendo cedo encontrado oposição no interior da própria Ordem jesuítica, sendo finalmente suplantado pelo plano geral de estudos organizado pela Companhia de Jesus e consubstanciado no *Ratio Studiorum*”.

⁷⁰ Nesta época tiveram destaque os padres Antonio Rodrigues (conhecido como Rijo, primeiro mestre de bê-a-bá da colônia), Juan de Azpilcueta Navarro e José de Anchieta (autor da primeira gramática da língua tupi).

das letras, às quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar. Em matéria de fé, respondem por certas fórmulas que se lhes ensinam: alguns mesmo sem elas.

Uma vez atraídas e cristianizadas, as crianças atrairiam os adultos e ficaria mais fácil convertê-los; como disse Saviani (2008, p. 43), “por meio deles agir sobre seus pais, em especial os caciques, convertendo toda a tribo para a fé católica”, essa era a estratégia assumida pelos jesuítas para alcançar êxito no processo de evangelização.

Poz nellas [aldeias] Padres e Irmãos e metheu escholâs em que se ensinasse os meninos. Cresceu com isto notavelmente o ensino, porque os filhos bem industriados ensinavam a seus paes. (NÓBREGA, 1988, p. 41)

A estratégia era catequizar e instruir primeiramente as crianças, preparando o caminho para chegar a seus pais, os adultos, mas não tardou para que os jesuítas percebessem que a obra de evangelização não estava alcançando os resultados desejados, pois era quase impossível anular os maus costumes e pecados arraigados nesta gente “selvagem”.

[1549, Salvador] Convidamos os meninos a ler e escrever e conjuntamente lhes ensinamos a doutrina christã e lhes pregamos para que com a mesma arte com que o inimigo da natureza venceu o homem dizendo: Eritis sicut Dii scientes bonum et malum, com arte igual seja elle vencido, porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros. Mas sómente o impede o muito que custa tirar-lhe os maus costumes delles, e nisso está hoje toda a fadiga nossa. (NÓBREGA, 1988, p. 92)

Mesmo que não oferecessem resistência ao trabalho de conversão de seus filhos os índios adultos eram mais resistentes à conversão, à mudança de costumes e à sujeição ao colonizador. A estratégia adotada foi aproveitar o acesso às crianças índias na esperança de atingir seus pais, como escreveu Anchieta (1988, p. 49), sobre a aldeia de Piratininga em 1554: “estes, entre os quais vivemos, trazem-nos voluntariamente seus filhos para os ensinarmos, os quais, sucedendo depois a seus pais, tornem o povo

agradável a Cristo”, e também Nóbrega (1988, p. 115)

[1551] Principalmente pretendemos ensinar bem os moços, porque estes bem doutrinados e acostumados em virtude, serão firmes e constantes, os quaes seus paes deixam ensinar e folgam com isso, e por isso nos repartiremos pelas capitánias.

Os jesuítas, diante do pouco êxito na doutrinação dos índios adultos e no combate ao seu modo de vida pecaminoso aos olhos dos europeus cristãos, tinham esperança de que se as crianças fossem bem instruídas na doutrina cristã se tornariam adultos convertidos e perseverantes na fé.

Visto o que, nosso principal fundamento está na doutrina das crianças, às quais lhes ensino a ler, escrever e cantar. A estes trabalhamos por ter debaixo de nossa mão, para que depois venham a suceder no lugar de seus pais, formando um povo de Deus. (ANCHIETA, 1984, p. 62)

A atenção maior era para com as crianças na esperança de colher “bons frutos”, assim os jesuítas buscavam separá-las do convívio de seus pais afastando-os dos maus exemplos e da vida em pecado que estes levavam, o que acarretava a destruição da relação familiar e cultural. Na carta quadrimestral (maio a setembro) de 1554, Anchieta (1988, p. 52) escreveu sobre a atuação dos padres em S. Vicente e da segregação de “filhos de gentios” para a doutrinação dos mesmos.

Aqui pois, habitamos presentemente com o Reverendo em Cristo Padre Manuel da Nóbrega sete irmãos separados do convívio dos Portugueses, aplicados somente á doutrina dos Índios. Temos também em casa conosco alguns filhos de Gentios, que atraímos para nós de diversas partes, e estes até abominam os costumes paternos a tal ponto que, passando por aqui para outro lugar o pai de um e vendo o filho, este longe de mostrar para com ele o amor de filho, pelo contrário só lhe falava raríssimamente e de má vontade, e compelido por nós.

O Plano de Nóbrega seguia o conteúdo presente no *Regimento* de Tomé de Sousa. De acordo com as diretrizes orientadoras para o processo de povoação, colonização e cristianização das novas terras descobertas por Portugal, estavam previstas a catequese e instrução dos “selvagens” habitantes. Mas Nóbrega acreditava ser preciso incluir na ação

cristianizadora e educacional também os mamelucos, os órfãos, os negros⁷¹ escravos e os filhos dos colonos brancos, como meio de “alicerçar nessa unidade espiritual e escolar a futura unidade política da nação”, como enfatizou Mattos (1958, p. 85), garantindo às novas gerações uma formação dentro da doutrina cristã e da civilização ocidental letrada.

Assim, colocando o plano em prática, além da catequização e instrução dos índios, os jesuítas voltaram sua atenção também para os órfãos da terra e os mamelucos.

[Piratininga, 1554] [...] o que nos moveu que aqui também recolhêssemos alguns órfãos principalmente dos mestiços da terra, pêra assim os amparar e ensinar, porque é a gente mais perdida desta terra, e alguns peores que os Índios. (ANCHIETA, 1988, p. 77)

[Espírito Santo, carta do segundo quadrimestre de 1554] Quatro ou cinco meninos órfãos, dos nascidos de pai português, mas de mãe brasílica, que viviam em casa e sob o regimen do pai, foram recolhidos por algum tempo ao Colégio, e subministra-se a todos, á mesa de Cristo. (ANCHIETA, 1988, p. 47)

Como apontou Casimiro (2006, p. 1), em seu estudo sobre os pensamentos fundadores na educação religiosa no período colonial, os jesuítas além de uma educação voltada para a elite colonial e do trabalho missionário próximo aos núcleos de povoamento e nas regiões fronteiriças, atendendo a objetivos políticos, também desenvolveram “pedagogias para tratar da educação/evangelização dos escravos, principalmente dos escravos domésticos”⁷².

⁷¹ Os relatos de viajantes e jesuítas trazem informações acerca da educação ministrada aos negros escravos trazidos da África, que se restringia à catequização e conversão à religião cristã. A conversão dos negros escravos, como uma responsabilidade dos senhores de engenho, seus proprietários, ficou a cargo também dos jesuítas que usavam da instrução dos elementos rudimentares da língua portuguesa para tal intento. Porém, neste trabalho, nos restringimos aos relatos de viajantes e jesuítas que trataram sobre os índios.

⁷² Acompanhando este trabalho voltado para a conversão dos escravos, segundo Casimiro (2006, p. 1), os jesuítas “encetaram campanhas pela humanização da escravidão e participaram da elaboração de leis canônicas que garantissem tanto a evangelização desses escravos negros, como as normas que deveriam direcionar o seu trato” pelos seus senhores, como vimos no capítulo I.

Tambem, aqui [S. Vicente, 1561] nos ocupamos em a doutrina dos escravos e mulheres dos Portugueses, a qual sempre se continúa duas vezes por dia com confissões a miúdo e comunhões algumas vezes. (ANCHIETA, 1988, p. 188-189)

Aos sabbados preparo-me para o sermão do domingo que faço na missa ora na cidade, ora em um lugar de antigos habitantes, onde ensino a doutrina christã aos filhos e aos escravos dos Christãos (que são em grande numero), ordenando que os senhores o levem à missa comsigo, do que dantes não tinham lembrança, e na missa prégo uma vez, e outra de tarde. Todos os domingos fazemos procissão dirigindo-nos a certas ermidas que se fizeram para as peregrinações pias, e outras devoções semelhantes: occupo-me outrosim no mesmo dia em ordenar que se casem os que não são casados, os quaes todos tinham por concubinas as proprias escravas. Deus queira que as causas vão cada dia melhorando. (NAVARRO, 1988, p. 78)

[Espírito Santo, em 1554] As habitações dos Índios estão longe destas; os escravos, porém, de que há aqui grandíssima multidão, são instruídos na doutrina cristã. (ANCHIETA, 1988, p. 47)

No relato de Antonil (1982, p. 81), a figura do capelão no engenho recebeu importância ímpar.

O primeiro, que se há de escolher com circunspecção e informação secreta do seu procedimento e saber, é o capelão, a quem se há de encomendar o ensino de tudo o que pertence à vida cristã, para desta sorte satisfazer à maior das obrigações que tem, a qual é doutrinar ou mandar doutrinar a família e escravos, não já por um crioulo ou por um feitor que, quando muito, poderá ensinar-lhes vocalmente as orações e os mandamentos da lei de Deus e da Igreja, mas por quem saiba explicar-lhes o que hão de crer, o que hão de obrar, e como hão de pedir a Deus aquilo de que necessitam. E, para isso, se for necessário dar ao capelão alguma cousa mais do que se costuma, entenda que este será o melhor dinheiro que se dará em boa mão.

Na empreitada de construir casas, igrejas e realizar a missão de conversão dos habitantes da colônia, sejam eles mamelucos, negros, índios ou mesmo na reconversão dos colonos, os jesuítas contaram com o auxílio do governo português, fazendo jus à lógica da cruz e da espada no processo

de colonização. Vemos Nóbrega (1988, p. 41) agradecendo pelo auxílio do governador Duarte da Costa às obras dos jesuítas na missão de salvar as almas dos habitantes do Novo Mundo, ao dizer que “Fez o Governador quanto se lhe pediu. Formaram-se diversas aldeias. Poz nellas Padres e Irmãos e metheu escolhas em que se ensinassem os meninos”. Ou ainda,

[...] suppriu o Governador com todo o necessario aos meninos, como zeloso e virtuoso que é, porque as esmolos que se pediam não bastavam a um só comer. Depois que de lá mandaram o alvará de El-Rei para nos darem mantimentos e vestuario, ordenaram os officiaes de darem a dez que viemos, um cruzado em ferro a cada um, que sabia pouco mais de dois tostões em dinheiro, para a mantença nossa, e cinco mil e seiscentos réis para vestido de cada Padre, cada anno; o que tudo applicamos á casa para os meninos, e nós no vestido remediamo-nos com o que ainda - do Reino trouxemos; porque a mim ainda me serve a roupa com que embarquei, que Vossa Reverendissima por especial mandado me mandou trazer, a qual já tinha servido no Collegio, em São Fins [residência jesuítica na província Entre Douro e Minho] e, no comer, vivemos por esmolos. (NÓBREGA, 1988, p. 137-138)

As primeiras casas ou residências, ou casas-escola ou ainda casa de bê-a-bá, além de recebem algum auxílio do Estado, eram mantidas por esmolos, mas dada a precariedade dos primeiros anos de colonização estas eram insuficientes para manter e expandir a obra missionária pretendida sob o comando de Nóbrega. Assim, outros meios foram encontrados além destes, como vemos nos relatos de Nóbrega, em dois momentos.

[...] o que tudo praticando com o Governador, e vendo a difficuldade de manter os meninos que de lá vieram, por razão da terra ser nova, e pouca gente nella, que lhes pudesse dar esmolos, por serem os mais degradados e outra gente pobre e miseravel: assentamos com o parecer dos mais Padres nossos de tomarmos terra, e ordenarmos casas de meninos, e logo assim, nós, por nossas mãos, como rogando aos Indios da terra, como os escravos dos Brancos, e elles mesmos, por sua devoção, começamos a roçar, e fazer mantimentos aos meninos. (NÓBREGA, 1988, p. 137-138)

[capitania de S. Vicente] a mantença da casa, a principal, é o trabalho de Indios, lhe dão de seus

mantimentos, e é á boa industria de um homem leigo que, com tres ou quatro escravos da Casa e outros tantos seus, faz mantimentos, criação, com que mantém a Casa, e com algumas esmolas, que alguns fazem á casa, e com a esmola que El-Rei dá; tem tambem esta casa umas poucas de vaccas, as quaes, por nossa contemplação, se deram aos meninos, quando estavam em S. Vicente, e do leite dellas se mantém a casa; a casa um Irmão ferreiro, que, por concertar as ferramentas dos de S. Vicente se ficou para se viver de esmolas, os que se nella pudessem sustentar, que serão dois ou tres sómente. (NÓBREGA, 1988, p. 152-153)

Em suas cartas, segundo Bittar e Ferreira Jr. (2007, p. 40), Nóbrega “demonstrou preocupação com a forma de sua sustentação [casas], dado o papel estratégico que ocupavam no projeto catequético jesuítico”. Nóbrega acreditava ser “impossível sustentar tal empresa com base na mendicância, pois entendia que a questão da base material de sustentação das casas seria um fator fundamental, em larga medida, para que a iniciativa catequética lograsse êxito” (idem, p. 39). O plano de instrução elaborado por Nóbrega, segundo Saviani (2008, p. 43), “não deixava de conter uma preocupação realista, procurando levar em conta as condições específicas da colônia”, mesmo que com isso “os escândalos”, pertencentes ao mundo temporal maculasse a ação no campo espiritual⁷³.

A Ordem dos jesuítas aos poucos foi adquirindo propriedades, terras, gado e escravos, constituindo sua base material de sustentação, acrescida pelos subsídios da própria Coroa portuguesa, como a redízima.

Contudo, vemos nos relatos a ênfase no fato de que os bens adquiridos eram para sustento “dos meninos”, como meio de justificar o acúmulo de bens materiais, já que se tratava de uma ordem religiosa que não poderia possuir e acumular riquezas, vistos como “escândalos”. Em trecho da carta ao padre provincial de Portugal datada de 1552, escreveu

⁷³ Segundo Saviani (2008, p. 44), “O realismo de Nóbrega o levou a estar atento à necessidade de prover as condições materiais dos colégios jesuítas envolvendo a posse de terra para a construção dos colégios, a sua manutenção, o que implicava suprir os víveres que envolviam a criação de gado e o cultivo de alimentos como a mandioca, o milho, o arroz, a produção de açúcar, de panos e, para realizar regularmente essas tarefas, a aquisição e manutenção de escravos índios ou negros, estes principalmente.”

Nóbrega (1988, p. 129)

Este collegio dos meninos de Jesus [Bahia] vai em muito crescimento, [...] o mantimento e vestimenta, que nos El-Rei dá, todos lh'o damos a elles, e nós vivemos de esmolos, e comemos pelas casas com os criados desta gente principal, o que fazemos por que se não escandalizem de fazermos roças e termos escravos, e para saberem que tudo é dos meninos.

Mesmo que “os escândalos” fossem para “os meninos” e para o sustento dos escolares, não deixou de ser o começo do poderio econômico que os jesuítas alcançariam e que mais tarde se constitui em um dos motivadores de sua expulsão tanto de Portugal quanto de suas colônias à época das Reformas Pombalinas, em 1759. Os jesuítas, segundo Raminelli (2001), propagaram o cristianismo e acumularam riquezas, nada mais expressivo do que isto para refletir a própria lógica da colonização: controlar e enriquecer.

Juntamente às casas de bê-a-bá surgiram os colégios, alguns deles oriundos daquelas, e seminários, espaços estes de catequese e instrução e de formação do quadro de padres da Companhia, onde se dava a educação em seu sentido restrito.

Muitas casas de bê-a-bá deram origem aos colégios, como foi o caso dos colégios da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco, por exemplo. Nas *Informações do Brasil* escrita por Anchieta (1988), sobre os colégios da Companhia, em 1584, o mesmo relatou sobre a casa de São Paulo de Piratininga e da Bahia que vieram a se tornar colégios.

A casa de S. Paulo de Piratininga como foi princípio de conversão, assim também o foi dos Colegios do Brasil. Esteve esta provincia creio que até ao ano de 1554 ou 1555 subordinada a Portugal e neste mesmo ano foi nomeado por Provincial o Padre Manuel de Nobrega, no qual tempo indo a S. Vicente o Padre Luiz da Grã, seu colateral, em Janeiro de 1556, com seu parecer e conselho fez o Padre Nobrega daquela casa collegio, applicando-lhe toda a fazenda movel e de raiz que havia na capitania de S. Vicente que pertencesse á Companhia. (ANCHIETA, 1988, p. 332-333)

[...] e dali por diante se começou ali [Bahia], o estudo

da gramática mais de propósito aos Irmãos da Companhia, e ordenou que aquela casa fosse colégio no ano de 1556, com algumas terras e vacas que tinha, o qual depois se dotou para 60 irmãos por el-rei D. Sebastião, no ano de 1565. (ANCHIETA, 1988, p. 333)

Os colégios a princípio eram para a formação de padres da Companhia, mas estes desde o início abriram suas portas a “alguns de fora” a fim de lhes oferecer educação e instrução, além do catecismo. Em carta escrita ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente em 1563, Anchieta (1988, p. 188) escreveu:

Aqui [S. Vicente] se prossegue o estudo com os nossos que são recebidos para escolares, e com alguns de fóra, os quais continuam suas confissões (como é costume) cada quinze dias e cada oito dias; seu proveito em o estudo pouco é, ainda que por outra parte se pôde dizer muito, considerada com a rudeza dos engenhos brasilicos e criados em o Brasil, que tanto monta.

Neste primeiro período chamado de Heróico (1549-1570) a atuação dos jesuítas no Brasil contou com a existência concomitante desses dois espaços de catequese e instrução, ou seja, as casa de bê-a-bá e os colégios, voltados para catequizar e instruir índios, mamelucos e órfãos, direcionados para a formação de padres e para atender alguns escolares externos, os brancos filhos dos colonos. Os próprios jesuítas inicialmente não faziam distinção entre ambos os espaços. Em seus escritos ora as casas aparecem como destinadas à educação e catequização dos índios e os colégios para “que se criem soldados para Christo”; ora os colégios aparecem como espaços “para ensinar os filhos dos Índios”.

[1552] Já tenho escripto por vezes a Vossa Reverendissima como nestas partes pretendiamos criar meninos de Gentio, [...] trabalhamos por dar a casas, que fiquem para emquanto o mundo durar, vendô que na India isso mesmo se pretende, e em outras partes muitos collegios, em que se criem soldados para Christo. (NÓBREGA, 1988, p. 137-138)

Achei alguns aqui [Bahia, em 1551] mui habiles e de tal capacidade que bem ensinados e doutrinados podiam fazer muito fruto em a gentilidade, para o que temos muita

necessidade de um collegio nesta Bahia para ensinar os filhos dos Indios, e alguns temos e nos dariam mais si tivessemos possibilidade para os recolher e sustentar, que a terra por ser novamente povoada ainda não pode fazer. Na mão de El-Rei Nosso Senhor está leval-o ao cabo e ajudar-nos para que lhe demos fim, porque já o temos começado, e sem sua ajuda parece impossivel acabar-se e muito mais folgariamos que elle proprio o mandasse fazer para ficarmos mais livres e desoccupados para o espiritual.

Este collegio não sómente será bom para recolher os filhos dos Gentios e Christãos para os ensinar e doutrinar, mas tambem para paz e socego da terra e proveito da republica. Nosso Senhor ordene como fôr mais seu serviço e proveito das almas. (NAVARRO, 1988, p. 98)

Note-se que Anchieta (1988) tratou de forma genérica os colégios e casas ao apontar o número de estabelecimentos da Ordem⁷⁴ existentes em 1585.

Nesta provincia temos oito *casas*, scilicet: em Pernambuco, colégio; na Baia, colégio, escola e noviciado; nos Ilhéus, casa; em Porto Seguro, casa; no Espírito Santo, casa; no Rio de Janeiro, colégio; em S. Vicente, casa; em Piratininga, casa. Vivem em todas elas dos nossos 140,

⁷⁴ Segundo estudos realizados por Maria Isabel Moura Nascimento, Solange Aparecida de Oliveira Collares, Claudia Maria Petchak Zanlorenzi e Sônia V. Aparecida Lima Cordeiro, sobre as instituições escolares no Brasil colonial e imperial (2006), “Em 1750, a Província dos Jesuítas no Brasil possuía 131 casas, sendo delas 17 colégios, e 55 missões entre os índios. No Sul do Brasil, até o ano de 1734 foram fundadas 21 reduções, aldeamentos indígenas habitados por mais de 100.000 índios cristianizados. (venus.rdc.puc-rio.br/jesuítas/index.htm)”. No ano de 1759, “quando foram expulsos do Brasil, os jesuítas contavam com 25 residências, 36 missões e 17 colégios e seminários, além de seminários menores e escolas de primeiras letras funcionando em todas as cidades onde existiam Casas da Companhia de Jesus. (heloisa_c.sites.uol.com.br/hiedin.htm)”. As autoras apresentam ainda uma relação em ordem cronológica da origem dos colégios em todo o mundo, tendo como fontes SCHMITZ, 1994, p. 45, e <heloisa_c.sites.uol.com.br.>, destaquemos aqui os do Brasil: 1550, Fundação do Colégio dos Meninos de Jesus, na Bahia; 1552, Abertura dos colégios dos meninos órfãos no Brasil; 1553, Colégio dos Meninos de Jesus de São Vicente; 1554, Criação do terceiro Colégio dos Meninos de Jesus, em São Paulo de Piratininga; 1555, Fundação das escolas jesuíticas de São Paulo de Piratininga e a da Bahia; 1556, Fundação do colégio jesuíta de Todos os Santos; 1557, Fundação do colégio jesuíta do Rio de Janeiro; 1568, Fundação do colégio jesuíta de Olinda; 1623, Fundação do colégio jesuíta do Maranhão; 1646, Fundação do colégio jesuíta de Santo Inácio, em São Paulo; 1654, Criação do colégio jesuíta de São Tiago, no Espírito Santo e Fundação do colégio jesuíta de São Miguel, em Santos, o de Santo Alexandre, no Pará, e o de Nossa Senhora da Luz do Maranhão; 1683, Fundação do colégio jesuíta de Nossa Senhora do Ó, em Recife.

scilicet: 68 padres, 37 estudantes e 35 coadjutores.
(ANCHIETA, 1988, p. 417-418, grifo nosso)

Tanto a definição de casas e colégios, quanto sua distinção, segundo suas atribuições e seu uso, ou mesmo sua estrutura eram confusos nas primeiras décadas de atuação dos jesuítas no campo educacional, isto devido à própria condição da colônia, e porque os dois documentos reguladores da Ordem e desses espaços, a Constituição e o *Ratio*, estavam sendo gestados na Europa. Enquanto isso na colônia, a ação dos jesuítas era direcionada pelo Plano Educacional de Nóbrega, que buscava atender às necessidades da colônia e agir segundo as possibilidades desta condição. Lembremos que a preocupação central, neste momento, era converter os índios pela ação cristianizadora e educacional também voltada para os mamelucos, os órfãos, os negros escravos e na reconversão dos colonos brancos, preparando o caminho para a colonização portuguesa.

Após a primeira década de atuação dos jesuítas sob a luz do plano educacional de Nóbrega, mais precisamente até 1556, resistências quanto a sua continuidade começaram a aparecer, o modo como eram criadas e mantidas as casas entrava em conflito com determinações dos dois documentos centrais da Ordem que começavam a ganhar corpo e serem instituídos como orientadores das ações dos jesuítas no campo missionário e educacional, a saber: a IV parte das Constituições⁷⁵ da Ordem e a versão do *Ratio Studiorum* que nortearia o funcionamento dos colégios jesuítas.

Este período, mais especificadamente de 1556 a 1570, foi marcado pelos conflitos entre Nóbrega e Luís da Grã em relação aos negócios temporais da Ordem, e embates entre Nóbrega e seus superiores em Roma, que persistiram até a sua morte em 1570 pela continuidade e expansão de seu plano educacional para a colônia, com as casas de bê-a-bá e colégios e

⁷⁵ Segundo Assunção (2007, p.59), “As Constituições tinham como objetivo dar orientações comuns a todos os seus membros espalhados pelo mundo, devido à diversidade dos costumes das diversas regiões, a fim de que a imagem da Companhia de Jesus fosse a mesma em todas as partes.”

pela forma de mantê-los, entrando em choque com as orientações da própria Ordem que o regia. Segundo Assunção (2007, p. 61), enquanto Nóbrega “defendia que a constituição de bens materiais e a posse de escravos eram imperativos para o desenvolvimento da Ordem”, Luis da Grã “pregava o ideal de pobreza, sendo contrário à incorporação de bens de raiz, bem como a utilização da mão-de-obra escrava.”

De acordo com as Constituições, as casas estavam proibidas de possuírem propriedades e bens em caráter econômico, apenas aos colégios caberia esta prática e somente para o sustento dos estudantes. Esta proibição era defendida por Luis da Grã que pregava o fechamento das casas de bê-a-bá e a criação de mais colégios, o que já vinha acontecendo desde as primeiras décadas de atuação jesuítica na colônia.

No entanto, a manutenção tanto das casas como dos colégios jesuítas era feita através de propriedades de terra, gado e escravos, como vimos, dos quais dependia, nas palavras de Bittar e Ferreira Jr. (2007, p. 34), “o êxito na missão catequética”, uma vez que estes espaços “mais cumpriam a função missionária do que educacional propriamente dito”, nestes primeiros momentos.

A vitória de Nóbrega quanto ao impasse referente à posse de bens patrimoniais possibilitou não só a continuidade das casas, mas também a expansão do número de colégios, alguns surgidos das casas de bê-a-bá, já mencionados. Assim casas e colégios poderiam então dispor de renda própria para o seu sustento, com isso foi sendo edificado o patrimônio da Ordem que mais tarde serviria de pretexto para as medidas adotadas pelo Marquês de Pombal em relação à Companhia de Jesus e que culminou com a sua expulsão de Portugal e suas colônias.

[1585, Colegio de Pernambuco] Têm de dote para sua sustentação mil ducados que lhes ha dotado el-rei D. Sebastião; pagam-se bem em 900 arrobas de assucar, as 800 de assucar branco, mascavado, alto e mala, e as 100 em assucar negro de sinos ou retames, e pagam-se em certos engenhos que os Padres assinalam cada ano, como

lhes parece, e se arrecadam por um homem de fóra. Vendidos na mesma terra importarão em 1.500 ducados, enviando-se a Portugal por nossos, e a nosso risco importarão, deductis expensis, quasi 2.000 ducados.

Têm a sete leguas da vila duas leguas de terra em quadro que não rendem nada por não estar aquele lugar ainda bem povoado e seguro por causa dos índios Pitiguaras que são contrários.

Tem algumas cabeças de bois e vacas de sua criação de que se sustentam, por não haver matadouro na vila, e se assim não o fizessem, não teriam que comer.

Para as obras do edificio futuro tem 166 ducados de esmola que lhe fez el-rei D. Sebastião, e por se pagar mal e por não haver tanta comodidade de oficiais e cal, o edificio não se começa.

Além dos Irmãos, tem 30 pessoas de serviço, de escravos de Guiné e da terra; todos sustentam-se mediocrementemente ainda que com trabalho por as causas valerem mui caras, e tresdôbro do que em Portugal. (ANCHIETA, p. 419-420)

A criação dos primeiros colégios do início do período colonial por meio de Carta Régia de D. João III e D. Sebastião, a saber, o colégio da Bahia (1556), Rio de Janeiro (1568) e Colégio de Olinda (1576), vinha acompanhada do estabelecimento de doações reais para o seu sustento, que também contavam com renda própria. A título de ilustração temos as informações de Anchieta (1988, p. 429) sobre o Colégio do Rio de Janeiro.

Tem de renda 2.500 cruzados que lhe dotou el-rei D. Sebastião para 50, e os 2.000 se pagam na Baía ainda que mal e tarde, e os quinhentos na Capitania do Espírito Santo, e com esta renda e com a roçaria que hei dito, e com algumas cabeças de bois e vacas que têm de sua criação, se sustentam muito bem e aos escravos que tem, e ajudam as residências ao Colégio anexas.

A manutenção e expansão das idéias contidas no plano de Nóbrega no campo da catequese e educação começaram a encontrar resistência e “oposição no interior da própria Ordem jesuítica, sendo finalmente suplantado pelo plano geral de estudos organizado pela Companhia de Jesus e consubstanciado no *Ratio Studiorum*”, segundo Saviani (2008, p. 43).

A atuação dos jesuítas sofreu alterações ao deixar de lado o Plano Educacional de Nóbrega passando a seguir os preceitos contidos na *IV Parte*

*das Constituições*⁷⁶, que trazia as diretrizes referentes aos métodos e fins educativos das escolas e colégios da Ordem, juntamente com o *Ratio Studiorum*, ambos em processo de finalização para serem então instituídos como documentos formando a base jurídica da Ordem inaciana⁷⁷. Os colégios passaram a ter mais importância e se expandiram pelas principais capitâneas da colônia e o foco de atenção voltou-se para a formação do quadro de padres e para a formação da elite colonial, como veremos a seguir, na chamada fase de organização e consolidação dos colégios baseado no *Ratio Studiorum*.

Este primeiro momento (1549-1570) da atuação jesuíta na colônia, segundo Bittar e Ferreira (2007), foi marcado pela improvisação devido às especificidades e carências da própria condição de colônia em meio a uma natureza primitiva habitada por seres “incivilizados”. Devido às muitas dificuldades a serem enfrentadas, somente uma ação verdadeiramente “heróica” poderia dar conta da missão, segundo os mesmos autores (idem, p. 36), “as condições objetivas do meio no qual teriam que atuar foram mais fortes do que os paradigmas aos quais deviam obediência, obrigando-os, em distintas situações, a criar alternativas que fugiam à ortodoxia católica emanada do Concílio de Trento.”

⁷⁶ “Na sua parte IV, intitulada “Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo e os que permanecerem na Companhia”, as Constituições tratam da educação escolar e das instituições educativas. Elas surgiram tanto para assegurar certa uniformidade diante do crescimento acelerado da Ordem, quanto para atender às exigências específicas dos diversos ambientes culturais onde os colégios se instalaram, garantindo, igualmente, que estes não perdessem as características básicas.” (CASIMIRO, 2007, p. 92)

⁷⁷ Esta fase foi marcada pela ocorrência dos constantes conflitos entre os padres Manuel da Nóbrega e Luis da Grã devido às divergências doutrinárias existentes entre eles “em relação aos negócios temporais – propriedades de terras, escravos e gado – nos quais a Companhia de Jesus havia se imiscuído para dar sustentação material às casas de bê-a-bá”, e em relação à “tese defendida por Nóbrega, que advogava o princípio de que as casas de ensino das primeiras letras também possuíssem propriedades” e renda (BITTAR e FERREIRA JR., 2007, p. 36-37), Luis da Grã também era contrário aos recolhimentos e defendia que os recursos da Companhia deveria ser para os colégios formadores de sacerdotes e não para servir aos índios e órfãos, portanto, contrários aos planos de Nóbrega. Após o ano em que foi instituída a redízima, 1565, a educação jesuíta na colônia passou a dar maior atenção ao preparo e ensino da elite colonial e para a formação de sacerdotes, deixando em segundo plano os índios e órfãos.

As especificidades da colônia eram marcadas pela escassez e carências tanto de recursos materiais como humanos. Nas muitas cartas escritas aos superiores da Ordem, os jesuítas relataram as dificuldades e necessidades da missão jesuítica em terras ainda por serem povoadas e povos a serem civilizados, como no relato de Anchieta (1988, p. 188).

O estudo da gramática em S. Vicente se continuou até o mês de Novembro com o número de estudantes de que em letras passadas faço menção; mas foi tanta esterilidade dos mantimentos que nem por muito trabalho que em isto se pôs pôde haver provisão bastante de farinha e pão da terra, nem os moradores o tinham para si nem para nós outros, pelo qual foi necessario que nós viessemos a esta Piratininga, onde é a abundancia maior.

Muitas vezes as residências, as casas de bê-a-bá, os colégios e seminários, neste início de atuação na colônia carente de todos os meios, eram construídos pelos próprios jesuítas, com a ajuda dos índios e de negros escravos, como nos mostrou Anchieta (1988, p. 53) em seus escritos, “os índios por si mesmos edificaram para nosso uso esta casa; mandamos agora fazer outra algum tanto maior, cujos arquitetos seremos nós, com o suor do nosso rosto e o auxilio dos Índios”.

A carência material na colônia era um obstáculo a ser transposto como nos relataram Anchieta e Nóbrega.

Em tantas estreitezas nos achamos na verdade colocados que é muitas vezes necessário aos Irmãos explicarem a lição de gramática no campo, e como ordinariamente o frio nos incomoda da parte de fora, e, dentro da casa, o fumo, (...) já os meninos que freqüentam a escola, cujo ânimo não se abala expostos ao vento e ao frio, agora também, aquecendo-se ao calor da fogueira, em paupérima e antiquíssima, porém, decerto, feliz cabanazinha, vemos que se aplicam à lição. (ANCHIETA, 1988, p. 53)

[capitania de S. Vicente] porque a manutenção delles e na terra haver poucas esmolas para tanta gente, foi-me forçado, des que á esta capitania vim, a passar os meninos a uma povoação de seus paes, donde era a maior parte delles, e com elles passei alguns Irmãos e fizemos casa e igreja, e tivemos comnosco sómente alguns que eram de outras

partes. Esta casa servia de doutrinar os filhos e os paes e mães, e outros alguns, como pelas cartas dos quadrimestres veja; daqui se visitam outros logares do Gentio, que estão ao redor. (NÓBREGA, 1988, p. 152)

Os que nesta aldêa [aldêa do Simão] residem, se mantêm das esmolas dos índios, porém não deixam de padecer muita falta, porque esta aldêa não está junto do mar, mas pelo sertão um pedaço, está a pescaria longe, e por amor dos contrarios que alli os costumam de esperar, não ousam de ir pescar, sinão todos juntos, o que é causa de muitas vezes elles e seus mestres padecerem muita fome. (NÓBREGA, 1988, p. 158)

Era grande também a carência de recursos humanos, faltavam padres para a missão de cristianizar tão grande era o número de habitantes e esparsos pela colônia. Em carta escrita aos padres e irmãos de Portugal em 1559, referindo-se ao período após a chegada de Mem de Sá, em 1557, Nóbrega se reportou à situação da capitania de São Vicente quanto à necessidade de padres, corroborado por Navarro.

[1559] Depois da vinda de Men de Sá, o Governador, se fizeram tres egrejas em tres povoações de Indios e muitas mais se fizeram, si houvera Padres e Irmãos para nellas residirem; outras duas ou tres junctas de Indios estão junctas esperando por Padres para os doutrinarem: estas são visitadas de nós quando podemos por se deterem assim até serem soccorridos. (NÓBREGA, 1988, p. 179)

Approuve a Deus Nosso Senhor que chegassem os Padres mandados dahi, e esperamos que façam grande fructo com os selvagens como fariam outros si tivessem muita caridade e castidade de par com as forças corporaes para supprir ás necessidades de tantos. (NAVARRO, 1988, p. 79)

Os pedidos constantes dos jesuítas pela vinda de mais padres para a obra de conversão dos gentios se faziam necessários dadas as condições da colônia e para auxiliar na tarefa difícil de cristianizar povos tão “bestiais” e assim “colherem mais frutos para a glória de Deus”, em especial porque consideravam o índio, como Anchieta (1988, p. 444) nos relatou, “tanquam tabula rasa”, ou como Nóbrega escreveu “papel branco para nelles escrever á vontade” os desígnios de Deus, necessitando apenas purificá-los dos

pecados e maus costumes, a espera dos que nelas imprimiriam os ensinamentos e doutrinas do verdadeiro Deus, se tivessem mais “operários para a messe”,

O converter todo este Gêntio é mui facil causa, mas o sustental-o em bons costumes não póde ser sinão com muitos obreiros, porque em causa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever á vontade, si com exemplo e continua conversação os sustentarem. Eu quando vejo os poucos que somos, e que nem para acudir aos Christãos, bastamos, e vejo perder meus proximos e creaturas do Senhor á mingua, tomo como remedio clamar ao Creador de todos e a Vossa Alteza que mandem obreiros e a meus Padres e Irmãos que venham. (NÓBREGA, 1988, p. 125)

Esta visão do índio como “papel branco”, ou “tabula rasa”, fazia parte da imagem de virtuosidade do “selvagem” que apenas tinha más práticas e pecados atribuídos ao desconhecimento do verdadeiro Deus que precisava ser revelado a ele. O fato de serem vistos como virtuosos à espera do Deus revelado levou ao discurso da predisposição e desejo do índio em aprender e ser obediente, que encontramos já na Carta de Caminha, em 1500. Nóbrega (1988), em suas cartas escreveu que “muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros”, “prestando-nos muita obediencia em tudo quanto lhes ordenamos”, foi acompanhado por Anchieta: (1984, p. 319), “Dos estudos não há de novo que escrever, senão o que por vezes se tem escrito de virtude e bons costumes dos estudantes, da obediência e amor que têm aos seus mestres”.

Vemos, com o auxílio dos estudos de Pécora (2001, p. 46), que esta visão nada mais é que a negação do “outro”. O índio é visto como o próximo que deve ser resgatado do estado de miséria, ignorância e pecado, tornando-o “puro” revelando sua brancura para receber os caracteres da religião cristã, sujeitando-se ao modo de vida do branco europeu civilizado e cristão, necessitando para tal a presença e a ação dos “soldados de Cristo”.

As muitas dificuldades e necessidades impuseram às ações dos

jesuítas alterações ao longo dos anos, ora se adequando ora inovando segundo a realidade da colônia, diferenciando seu trabalho de catequização e instrução comparado ao trabalho dos jesuítas desenvolvido nas demais províncias⁷⁸, em suas casas e seus colégios espalhados por diversas regiões do mundo onde atuavam.

Nesta capitania de S. Vicente o padre Leonardo Nunes fez o mesmo, ajuntou muitos meninos da terra do Gentio, que se doutrinavam nesta casa, e estavam de mistura com alguns Irmãos, que elle recolheu nesta terra; a todos era muito difficultosa, e obrigavamo-nos a cousas que não eram de nosso Instituto. (NÓBREGA, 1988, p. 152)

As improvisações e inovações, embora significativas, não faziam com que o papel central dos jesuítas ficasse em segundo plano, ou seja, a conversão dos índios pagãos ao cristianismo, através da instrução⁷⁹.

As inovações e adequações eram até certo ponto aceitas sem grandes problemas pela hierarquia da Companhia. A própria Constituição, posteriormente, previa algumas alterações na atuação dos jesuítas dadas as diferenças pertinentes às diversas regiões onde se faziam presentes, desde que não fugissem demais aos preceitos da Ordem e “que se ajustassem, quanto possível”

[O próprio Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus] compreendeu que dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, nem tudo seria conveniente para todos. Por outro lado, para que a feição e a imagem da Companhia fossem a mesma em toda parte e as Constituições fossem aceitas e respeitadas permanentemente, era necessário que se ajustassem, quanto possível, aos costumes de todas as Províncias (CONSTITUIÇÕES, 2004, p.20).

Dentre as muitas inovações e adequações realizadas pelos jesuítas

⁷⁸ As regiões do mundo onde a Companhia de Jesus se fazia presente com a ação dos padres jesuítas eram divididas em províncias. O Brasil era a 6ª província que contava com a presença dos jesuítas, instruindo e catequizando, além de oferecerem um completo sistema educacional com seus colégios, tendo como primeiro Provincial o padre Manuel da Nóbrega.

⁷⁹ Não nos esqueçamos de que a condição de colônia e o modo de vida do indígena levou muitos padres a se desviarem “dos caminhos de Deus”. A transposição de obstáculos e enfrentamento das dificuldades relatadas pelos jesuítas serviam também para enaltecer seus trabalhos e lhes deu um caráter de heróico.

para que a obra de evangelização alcançasse êxito destacamos o uso da música, do teatro e da dança, o ensino profissional e a prática do aldeamento.

O ensino da música e do canto servia para atrair os meninos índios para serem enfim catequizados.

Os meninos orphãos, que nos mandaram de Lisboa, com seus cantares attrahem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos. Em esta capitania de Pernambuco, onde agora estou, tenho esperança que se fará muito proveito, porque, como é povoada de muita gente, ha grandes males e peccados nella. (NÓBREGA, 1988, p. 115)

O culto divino se adeantou muito, porque aprendiam solfa e todos os instrumentos, com que se formavam côros de musica mui suaves e concertados, com os quaes os officios divinos se faziam com devoção e acceio. (NÓBREGA, 1988, p. 41)

O ensino do canto e da música instrumental, como parte do Plano Educacional de Nóbrega, mesmo quando este foi extinto sendo substituído pelas diretrizes do *Ratio*, continuava a ser usado como meio de catequizar. Os relatos abaixo, escritos por Anchieta e Cardim, em fins do século XVI, dão um exemplo disto.

[Carta anua da província do Brasil, de 1583] O ministério do ano inteiro com os índios consiste no seguinte: ensinar-lhes e explicar-lhes a doutrina cristã, batizá-los, uni-los pelo matrimônio, visitar os enfermos, ungir os doentes [...], manter escolas primárias, em que os meninos aprendem também, com muita diligência a arte do canto e a tocar flautas e charamelas. Dão muito relevo, com o canto de órgão, às vésperas e missas, quer nas aldeias, quer no nosso colégio, nos dias consagrados às santas relíquias. E para isso são escolhidos aqueles cujas vozes se apresentam mais afinadas para formar o coral. E tamanha é a perfeição que, pela indústria dos nossos, adquirem nessas funções, que enchem da maior admiração aos portugueses. (ANCHIETA, 1984, p. 349)

Em uma delas [em uma das igrejas da aldeia na região da Bahia, em 1585] lhes ensinam a cantar e tem seu côro de canto e flautas para suas festas, e fazem suas dansas á portuguesa com tamboris e violas, com muita graça, como se fossem meninos portugueses, e quando

fazem estas danças põem uns diademas na cabeça de penas de pássaros de várias côres, e desta sorte fazem também os arcos, empenam e pintam o corpo, e assim pintados e mui galantes a seu modo fazem suas festas muito aprazíveis, que dão contento e causam devoção por serem feitas por gente tão indomita e barbara, mas, pela bondade divina e diligência dos nossos, feitos já homens politicos e cristãos. (ANCHIETA, 1988, p. 424)

Em todas estas três aldeas (São João, Santo Antônio e do Espírito Santo) há escola de ler e escrever, aonde os padres ensinam os meninos índios, e alguns hábeis também ensinam a contar, cantar e tanger; tudo tomam bem e há já muitos que tangem frautas, violas, cravos, e officiam missas em canto d'orgão, cousas que os pais estimam muito. (CARDIM, 1980, p. 155)

Na prática do teatro se destacou o padre Anchieta, sobretudo trabalhando com a temática da conversão do índio, demonizando os costumes indígenas, mas aqui não trataremos disso por ser um tema que por si só é bastante amplo, demandando muitas páginas para dar conta de explorá-lo minimamente, ultrapassando e desviando de nosso propósito, por isso o deixamos de lado, apenas citando a sua existência entre as práticas inovadoras dos jesuítas no processo de conversão dos “gentios”.

Quanto ao ensino profissional, sob o comando dos jesuítas, este se dava de forma natural e espontânea. Acontecia durante a prática de cada um dos ofícios, necessários à construção e manutenção das igrejas, casas, colégios e na formação das aldeias.

O ensino profissional e agrícola, nos planos de Nóbrega era voltado à população indígena, aos órfãos e mamelucos e algumas vezes aos negros escravos, para formar pessoas capazes de suprir a falta de profissionais em diversas funções necessárias à edificação da colônia. No relato de Antonil vemos que ao mulato também cabiam ofícios diversos, considerados habilidosos.

Melhores ainda são, para qualquer ofício, os mulatos; porém, muitos deles, usando mal do favor dos senhores, são soberbos e viciosos, e prezam-se de valentes, aparelhados para qualquer desaforo. E, contudo, eles e elas da mesma

cor, ordinariamente levam no Brasil a melhor sorte; porque, com aquela parte de sangue de brancos que têm nas veias e, talvez, dos seus mesmos senhores, os enfeitam de tal maneira, que alguns tudo lhes sofrem, tudo lhes perdoam; e parece que se não atrevem a repreendê-los: antes, todos os mimos são seus. (ANTONIL, 1982, p. 89-90)

Na falta de profissionais os jesuítas aprendiam e ensinavam ao mesmo tempo diversos ofícios, além de solicitar aos seus superiores o envio destes à colônia.

[...] todos os mais orphãos são dados a officios, salvo dous ou tres, que nem são para serem da Companhia, por serem mal dispostos, nem para se darem a officios, por não serem para isso; a estes não vemos outro remedio, salvo tornal-os lá a mandar. (NÓBREGA, 1988, p. 171)

A importância de uma rede de ofícios dentro da Companhia se mostrou “desde cedo vital para o funcionamento e crescimento da Instituição”, segundo o autor Paulo de Assunção (2007, p. 63), tanto para “a rotina trivial (cozinheiro, sacristão, porteiro), fosse para a realização de ofícios mecânicos (tecelões, pastores, oleiros, administradores)”.

O plano de aldeamento, chamado por alguns autores de “plano de colonização”, amparado pela Metrópole, segundo Vainfas (2000, p. 22), na forma em que se deu no Brasil, constituiu-se numa adequação à missão evangelizadora dos jesuítas para fazer frente aos poucos resultados e às dificuldades enfrentadas na pregação itinerante dos primeiros anos de atuação na colônia. Esta prática de segregação que consistia no “deslocamento de índios de seu território para aldeias jesuíticas no litoral” (VAINFAS, 2000, p. 22) já estava prevista no próprio Regimento de Tomé de Sousa, ao dizer que “será grande inconveniente os gemtios, que se tornarem christãos morrerem na povoação dos outros e andarem mesturados com elles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem nos da sua conversão” (Regimento de 1548). Segundo o mesmo autor (idem, ibidem), eram os índios que passavam a se deslocar, “submetendo-se ao território colonial e cristão”, assim, o “sentido do aldeamento era, por princípio, radicalmente aculturador”.

A política de aldeamento, criada em 1556, sob o comando de Manuel da Nóbrega, tinha como objetivo sanar ou ao menos amenizar os problemas e as dificuldades que os jesuítas estavam enfrentando na ação de converter os índios e na perseverança dos ensinamentos cristãos, afastando-os dos seus “maus costumes” como o nomadismo, a nudez, o constante estado de guerra. A prática do aldeamento serviu também como meio de sujeição das tribos indígenas mais resistentes à colonização e catequização, além de proteger, na concepção dos jesuítas, os indígenas da escravização pelos colonos. Vários escritos de jesuítas ilustraram bem os problemas a serem enfrentados na catequização dos indígenas, como por exemplo, os de Anchieta. Tais discursos serviram para enaltecer a ação dos jesuítas e também como justificativa da necessidade da sujeição dos gentios às condutas e ordens do branco colonizador para o sucesso tanto da cristianização como da colonização.

Procedemos pela mesma ordem que em outras se ha dito, em a doutrina e solidos exercicios, ensinam-se todos os que vêm á igreja de sua vontade, aos que nós outros trazemos por fôrça, batizam-se os inocentes que seus pais oferecem, dos quais alguns deixado a morte se partem á vida, e porventura que esse é o maior fruto que desta ainda se pode colher, o qual não é pequeno pois que nascendo como rosas de espinhos regenerados pela água do batismo, são admitidos em as moradas eternas, porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar a fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quasi criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruidos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nas costumes; porque os dias passados, apartando-se alguns dêstes a outras moradas levaram consigo bôa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como saia, aos quais necessariamente hão de imitar os filhos assim divisas, nem se podem ensinar, nem eles mais o desejam, e ainda sobretudo não ha quem queira ser ensinado. E se muitas vezes não viessem á igreja alguns escravos de Portugueses que aqui vivem, tocar-se-ia a campainha por demais e não haveria nenhum dos Indios que se ensinasse. De maneira que os meninos que antes aprendiam, andam de cá para lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes

perdem o já aprendido; mas não é isso maravilha porque quasi é natural dêses Índios nunca morar em um lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo se passam a outro lugar, e daí a outro. (ANCHIETA, 1988, p. 102-103)

Estes [tapuias, que vivem entre os índios da Costa e do sertão], posto que têm alguma maneira de aldeias e roçarias de mantimentos, é contudo muito menos que os Índios e o principal de sua vida é manterem-se de caça e por isso têm uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão. (ANCHIETA, 1988, p. 310).

Em Jaraibatiba se ensinam póla mesma ordem, onde alguns inocentes batizados se passam ao Senhor; na doutrina dos outros se tem diligente cuidado, e peculiar na instrução dos meninos, mas também êstes se dividiram em três moradas, onde não se podem ensinar com tanta facilidade. (ANCHIETA, 1988, p. 111)

Esta prática de segregação dos índios, segundo o *Regimento*, visava um maior e melhor domínio da metrópole sobre eles, uma vez que seriam mais rapidamente “apaziguados” e cristianizados. Era um serviço que atendia aos interesses colonialistas da Coroa e, ao mesmo tempo, aos interesses da Igreja, facilitando o seu trabalho de conversão. O governo de Mem de Sá atuou de forma a dinamizar a prática do aldeamento, e por isso ganhou também o “louvor dos inacianos”, principalmente de Anchieta, mesmo que este governo tenha sido o mais implacável no trato com os índios, segundo Vainfas (1995, p. 48): “governo geral e jesuítas, Mem de Sá e Anchieta, duas faces da opressão que se abateu sobre a população indígena no século XVI”.

Mesmo que a prática do aldeamento tenha até certo ponto servido para diminuir a exploração dos colonos através da escravização simples e pura do indígena não deixou de ser um elemento intensificador da destruição da cultura e do modo de vida do nativo. Os próprios jesuítas acreditavam ser a melhor solução tanto para os indígenas como para os colonos, devido às constantes guerras. Contudo, esses aldeamentos serviram, como afirmou

John Monteiro (1995), em seus estudos sobre os “negros da terra”, para restringir os índios a uma área determinada pelo colonizador e para reproduzir a força de trabalho, uma vez que a ação dos jesuítas nos aldeamentos apoiava-se nos três pilares: religião-trabalho-educação (PAIVA, 1982), subjugando o nativo à Igreja e ao Estado.

Em todas [as aldeias junto ao rio Vermelho, em 1559, nas igrejas S. Paulo, S. João Evangelista e Espírito Santo] ha eschola de muitos meninos; pequeno nem grande morre sem ser de nós examinado si deve ser baptisado, e assim Nosso Senhor vai ganhando gente para povoar sua Gloria, e a terra se vai pondo em sujeição de Deus e do Governador, o qual os faz viver com justiça e razão, castigando os delinquentes com muita moderação, com tanta liberdade como aos mesmos Christãos. E cada povoação d'estas tem seus meirinhos, os Principaes d'ellas, os quaes por mandado do Governador prendem e lhe trazem os delinquentes, e assim lhes tira a liberdade de mal viver e os favorece no bem. (NÓBREGA, 1988, p. 205)

Para Nóbrega a sujeição do índio, em termos políticos, passou a ser uma condição para o êxito da missão de cristianizar e de colonizar, pois a conversão pela pregação das doutrinas cristãs apenas pela palavra revelada⁸⁰ não estava surtindo os efeitos esperados e os frutos desejados pelos jesuítas.

Nos aldeamentos, a repressão e anulação dos costumes dos índios vistos como pecados se deu de forma mais sistematizada, intensificada e violenta, o que significou melhores resultados para os jesuítas e colonizadores, mesmo que para isso fosse usado o artifício da guerra, na destruição da autonomia e identidade do nativo. Com a sujeição do índio, separado das antigas práticas e convivendo em ambiente cristão os jesuítas alcançariam melhores resultados na missão de converter os gentios, e uma vez pacificados estes serviriam aos interesses coloniais como mão-de-obra

⁸⁰ Conforme Hansen (2000, p. 21), “a Igreja católica conciliar e pós-tridentina fez a defesa intransigentemente tradicionalista da transmissão oral das duas fontes da Revelação, a tradição e as Escrituras”. Nas missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, assim como no início da atuação dos jesuítas pelo litoral, a pregação oral como instrumento para divulgação da palavra pressupunha a “luz natural da graça inata”, que iluminava as mentes dos “gentios”, objetos de catequese, tornando-os predispostos à conversão.

nos empreendimentos da colônia e deixariam de representar um obstáculo ao êxito da colonização.

No processo de dominação e sujeição do índio ao modo de vida do colonizador qualquer medida era válida, assim, jesuítas e colonizadores não pouparam esforços para conseguirem realizar a missão a qual acreditavam estarem destinados, ou seja, salvar as almas dos habitantes do Novo Mundo e levar a civilização a estes povos “selvagens”. A figura do meirinho na aldeia, muitas vezes representada pelo Principal da tribo, é um exemplo de como os europeus usaram e abusaram da confiança dos índios, fazendo deles próprios meios para a dominação e conformação ao modo de vida do branco dominador.

Aos domingos e santos têm missa e prégação na sua lingua e de continuo ha tanta gente que não cabe na igreja, posto que é grande [igreja de São Paulo]; alli se toma conta dos que faltam ou dos que se ausentam e lhes fazem sua estação: o meirinho, que é um seu Principal delles, préga sempre aos domingos e festas pelas casas de madrugada a seu modo. A obediencia que têm é muito para louvar a Nosso Senhor, porque não vão fóra sem pedir licença, porque lh'o temos assim mandado por sabermos onde vão para que não vão communicar ou comer carne humana ou embebedar-se a alguma aldêa longe; e, si algum se desmanda, é preso e castigado pelo seu merinho e o Governador faz delles justiça como de qualquer outro Christão e com maior liberdade. (NÓBREGA, 1988, p. 179)

A presença nos aldeamentos de um Meirinho, uma espécie de autoridade escolhida entre os indígenas que se encarregaria da administração da aldeia zelando pelo cumprimento das ordens com relação ao trabalho, à religião, à disciplina e tudo o mais, era uma tentativa de imprimir aos aldeamentos uma organização administrativa nos moldes do que ocorria nas povoações, e um meio de controle da Coroa. Isto estava em concordância com o modelo político de sujeição do índio idealizado por Nóbrega, que pressupunha “a conciliação de propósitos temporais do Reino e espirituais da Igreja”, segundo Pécora (2001, p. 110). A política de aldeamento de Nóbrega pressupunha, portanto, a sujeição do índio às leis do

colonizador como súdito livre e às leis da igreja, sujeito também a punições, proibições, aos castigos e penitências.

Embora os aldeamentos tenham favorecido a exploração do índio como mão-de-obra, além de destruírem sua cultura, os jesuítas acreditavam que esta política era-lhe favorável, acreditavam ou ao menos proclamavam que o propósito de tal prática era protegê-lo da escravização pura e simples empreendida pelos colonos. Do modo como aconteceu, a prática do aldeamento foi mais favorável à colonização do que uma solução para os problemas e dificuldades enfrentados pelos jesuítas na catequização dos índios. Nas palavras de Paiva (1982, p. 33), “do modo como se deu a prática do aldeamento, o que deveria beneficiar o trabalho dos jesuítas e a conquista de almas para a Igreja serviu para justificar a escravização dos indígenas, pois ‘toda guerra justa gerava escravidão justa’”⁸¹.

Os aldeamentos serviram para acelerar o processo de aculturação do indígena conformando-o ao modo de vida da civilização ocidental cristã, como enfatizou Xavier (1994, p. 43), o que implicava imprimir-lhes noções de divisão racional do espaço, do tempo e do trabalho, além de implicar a reorganização da vida em comunidade, “a introdução dessa racionalidade na vida dos nativos sem dúvida revolucionava os hábitos e reorganizava o seu cotidiano”.

A imposição do modo de vida europeu ao índio tirou sua liberdade,

⁸¹ De acordo com Mesgravis (1997) os jesuítas, mesmo que tenham servido ao Estado português, possibilitando a colonização e que tenham destruído a cultura dos índios em nome da evangelização, estavam constantemente em conflito com os colonos quanto a questão da escravização dos indígenas, denunciando o processo de conquista, exploração e extermínio do índio. Nestas denúncias ficou evidenciada as posturas assumidas pelos jesuítas: os índios, no primeiro momento, eram vistos como seres inocentes a espera de serem salvos através do batismo para formar um perfeito povo cristão; após os primeiros contatos, num segundo momento, perceberam que os resultados esperados com as primeiras ações de catequização não surtiram o efeito esperado pois os índios continuavam com seus rituais pecaminosos e abominados pelo Igreja e pela civilidade, levando-os a justificar a guerra justa, sujeitando os índios à conversão e civilização pela força; num terceiro momento, os jesuítas passaram a defender os aldeamentos como meio de fiscalizar e controlar o modo de vida deles tentando eliminar as práticas mais horrendas, de intensificar a catequese e de protegê-los dos abusos dos colonos.

pois passou, segundo a mesma autora (idem, ibidem), a “ter lugar e tempo próprios para o sono, as refeições e as diversões, assim como lugar e tempo adequados para o trabalho e para a devoção”, tornando-os, portanto, mais produtivos, o que era de interesse do colonizador. O aldeamento dos índios acabava por facilitar ao colonizador a sua utilização como mão-de-obra e o seu aprisionamento, além de formarem uma força de guerra no caso de conflitos com tribos hostis, ou “contrários” à presença do colonizador ou com invasores estrangeiros.

Dentre as dificuldades em converter “selvagens” em terra inóspita, não nos esqueçamos das barreiras representadas pelas diferenças entre as línguas faladas, particularmente nos primeiros anos da missão em terras de “selvagens”. Até que os padres pudessem aprender a língua tupi e os índios aprenderem os rudimentos da língua portuguesa um longo caminho teve de ser percorrido. Em vários relatos ficou evidenciada a importância do conhecimento da língua do nativo e a sua substituição pela língua do colonizador para a missão de cristianizar e colonizar os novos povos e as novas terras. O conhecimento da língua do conquistador era necessário para imprimir nos povos do Novo Mundo a sua cultura, o seu modo de vida e sua religião.

Já tenho escripto por vezes a Vossa Reverendissima como nestas partes pretendiamos criar meninos de Genticio, por ser elle muito, e nós poucos, e sabermos-lhe mal fallar em sua lingua, e elles de tantos mil annos criados e habituados em perversos costumes, e por este nos parecer meio tão necessario á conversão do Genticio. (NÓBREGA, 1988, p. 137)

Tem nelas [aldeias na região da Bahia] suas casinhas, cobertas de palmas, bem acomodadas e igrejas capazes, onde ensinam aos índios as causas necessarias á sua salvação, lhes dizem missa e ensinam a doutrina cristã duas vezes cada dia, e tambem em cada uma ensinam aos filhos dos índios a ler, escrever, contar e falar portuguezs, que aprendem bem e falam com graça, ajudar as missas, e desta maneira os fazem polidos e homens. (ANCHIETA, 1988, p. 424)

Concomitante ao ensino do português aos nativos, os jesuítas tiveram de aprender a língua destes.

Ensinávamo-lhes, em sua própria língua, a oração dominical, a saudação angélica, o símbolo dos apóstolos, os dez mandamentos de Deus, os cinco da Igreja e os sete sacramentos, cujo conhecimento é necessário às pessoas adultas para que se incorporem ao corpo místico da Igreja Católica, Apostólica e Romana. Fazíamos, porisso, repetirem muitas vêzes tais orações, a fim de que se fixassem em sua memória. (D'ABBEVILLE, 1975, p. 91)

A elaboração da gramática geral tupi-guarani por Anchieta, marco da codificação da língua tupi para viabilizar o processo de conversão e catequese, a chamada língua geral, segundo Vainfas (2000, p. 346), tratava-se de “uma versão ‘ocidentalizada’ da língua tupi que foi modificando, com o tempo, o próprio uso da língua nativa à medida que era ensinada aos ‘meninos brasis’ e se sucediam as gerações indígenas na colônia”.

Trabalhamos de saber a lingua delles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e ilos doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua lingua as orações e algumas praticas de Nosso Senhor e não posso achar lingua que m'o saiba dizer, porque são elles tão brutos que nem vocabulos têm. Espero de as tirar o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço, o qual agora anda mui occupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui. Este homem com um seu genro é o que mais confirma as pazes com esta gente, por serem elles seus amigos antigos. (NÓBREGA, 1988, p. 75)

Agora está se acabando uma igreja. perto d'elles, onde hei de lhes dizer missa e ensinal-os na lingua d'elles, para a qual traduzi a criação do mundo e a encarnação e os demais artigos da Fé e mandamentos da Lei e ainda outras orações, especialmente o Padre Nosso, as quaes orações de continuo lhes ensino em sua lingua e na nossa, principalmente aos meninos que tão bem exhorto a rezalas pelos enfermos, e com effeito por esse meio vão melhorando. (NAVARRO, 1988, p. 76)

Era comum o uso dos chamados “línguas”, pessoas que conheciam tanto a língua dos indígenas como a dos portugueses, que serviram de

tradutores simultâneos nas missões dos jesuítas pelas aldeias e tribos, bem como nas casas e colégios.

[1551] E com os linguas que nos acompanham nos occupamos nisto [doutrinação]; aprendendo pouco a pouco a lingua, para que entremos pelo sertão dentro, onde ainda não chegaram os Christãos, e tenho sabido de um homem Gentio que está nesta terra, que vivem em obediencia de quem os rege e não comem carne humana, andam vestidos de pelles, o que tudo é uma disposição para mais facilmente se converterem e sustentarem. (NÓBREGA, 1988, p. 115)

Podemos afirmar que a mais importante das adequações às necessidades de se evangelizar em terras de “selvagens”, pelo menos inicialmente, foi o aprendizado da língua local, possibilitando uma maior aproximação entre jesuítas e índios, sendo um elemento poderoso na obra de impor crenças e costumes a estes.

O aprendizado da língua dos gentios representou um meio de dominação e sujeição dos mesmos ao modo de vida da civilização ocidental e cristã, mas também representou a efetivação da “civilização pela palavra”, que segundo Hansen (2000), era marca distintiva da Contra-Reforma, em consonância com a sociedade regida pelo *Orbis*, na qual Igreja e Monarquia estavam unidas na missão de salvar as almas dos habitantes das novas terras descobertas, através da palavra, revelando o verdadeiro Deus.

Juntamente com a importância do aprendizado da língua nativa no processo de conversão, conformação e sujeição deles ao modo de vida ocidental cristão, a criação das escolas de primeiras letras, onde se ensinava a ler, escrever e contar, tanto aos filhos dos gentios quanto aos filhos dos colonos cristãos, foi outra importante ação dos jesuítas dentre as muitas imposições do meio à atuação dos jesuítas em solo colonial.

[1551] Isto será o primeiro que commetteremos, como Vossa Reverendissima mandar quem sustente est'outras partes, e as quaes por cada uma das capitancias tenho ordenado que se façam casas para se recolherem e ensinarem os moços dos Gentios, e tambem dos Christãos: e para nellas recolhermos algumas linguas para este effeito. (NÓBREGA, 1988, p. 115)

Estes espaços educacionais e de catequese, as casas, foram necessários para que o processo de ensinar os elementos essenciais da catequese cristã fosse possível em meio a uma população “selvagem” e ignorante das letras. Como enfatizou Xavier (1994, p. 43), “A leitura, a escrita e o cálculo eram, de fato, os conteúdos próprios da instrução, que davam a base para a compreensão das Sagradas Escrituras”, ou seja, através da educação em seu sentido restrito o índio era cristianizado e civilizado, nos moldes da civilização ocidental cristã e letrada. E neste papel educacional os jesuítas exerceram uma consolidada hegemonia que se estendeu, mesmo que de forma indireta, muito além da sua expulsão em meados do século XVIII.

As casas construídas e mantidas pelos jesuítas, onde ensinavam as primeiras letras, se constituíram nos espaços de excelência da cristianização e da instrução dos índios, assegurando uma ação ideológica de afirmação dos valores europeus. Nas palavras de Bittar e Ferreira Jr. (2007, p. 41)

As casas de bê-a-bá se transformaram, juntamente com as igrejas, nos primeiros *locus* do Brasil colonial que difundiram de forma efetiva os valores da denominada ‘civilização ocidental cristã’. Para atingir tal objetivo, os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilingüismo (preferencialmente português e tupi); método de ensino mnemônico; catecismo com os principais dogmas cristãos; ridicularização dos mitos indígenas; e atividades lúdicas (música e teatro).

A preocupação ou objetivo central destas escolas de primeiras letras não era instruir e educar os “gentios” integrando-os ao mundo letrado e transformando-os em intelectuais, mesmo porque não acreditavam ser isso possível, mas sim, através dos rudimentos do aprendizado das letras, preparar o elemento indígena “selvagem” de modo a fazê-lo incorporar o modo de vida do europeu civilizado através da aprendizagem dos rudimentos da língua portuguesa e do processo de catequização, sofrendo, assim, o processo de aculturação, como meio de dominá-lo e não de colocá-lo em pé de igualdade com os colonizadores europeus.

Paiva (2000) explorou bem esta questão ao apontar que a alfabetização era um meio necessário para impor a cultura européia, a portuguesa, e impor uma religião, a cristã, de forma mais eficiente. Nisto consistia a obra dos jesuítas num primeiro momento, caracterizado como heróico⁸², e num momento posterior, as casas de bê-a-bá e os colégios foram os únicos espaços a oferecerem ensino elementar para preparar os brancos filhos dos colonos para ingressarem nos demais cursos oferecidos pelos colégios jesuítas, como o curso de humanidades, de artes e teologia.

A educação, em seu sentido restrito, acontecia nas casas e colégios jesuítas. Contudo, a educação em seu sentido lato continuava a ocorrer em todos os níveis da organização social da colônia, como vimos, nas tribos, no interior das aldeias, no contato com o colonizador, nos incipientes e escassos centros urbanos, nos engenhos, nos aldeamentos, reduções ou recolhimentos, nas igrejas.

A educação nas mãos dos jesuítas, segundo Ferreira Jr. (2007, p. 16) “assumiu um significado que extrapolou a chamada educação formal, tal como a conhecemos hoje”. Segundo o mesmo autor (*idem ibidem*) “o conceito de ‘educação jesuítica’ estava inserido no âmbito de uma ação evangelizadora que objetivava a universalização dos valores cristãos propugnados pela concepção católica do mundo”, e junto deles o modo de vida da civilização ocidental. Anchieta (1984, p. 315) expressou bem, em poucas palavras, a relação entre educação no seu sentido lato e no seu sentido restrito, ao escrever “Tem também uma escola de meninos, que com os elementos e ABC, vão aprendendo o leite dos bons costumes”.

⁸² Na visão de Mattos (1958, p. 291) a justificativa por se chamar de heróico os primeiros anos de atuação dos jesuítas na colônia se baseia nas dificuldades enfrentadas pelos mesmos e no trabalho por eles desenvolvido. Em suas palavras: “No primeiro lustro do período [foram feitas] as ousadas e heróicas tentativas dos primeiros missionários para organizar, com os precários recursos então disponíveis, uma rede de estabelecimentos de ensino, localizados nos principais núcleos da incipiente colonização. [...] Mas, essa rede improvisada de estabelecimentos de ensino, construída com o idealismo e o suor desses abnegados pioneiros, era necessariamente precária e insuficiente; meras cabeças de ponte, provisórias, para uma organização mais sólida e estável, que reunisse as condições indispensáveis para o florescimento dos estudos na colônia”.

O processo de catequese e conformação dos índios ao modo de vida ocidental cristão, com seus valores e sua moral, se dava por meio da educação formal, em seu sentido restrito, com o aprendizado do bê-a-bá e através da educação em seu sentido amplo, de socialização e aculturação em diversos espaços e tempos.

O aprendizado dos novos costumes, aceitáveis e considerados corretos pelos colonizadores e missionários, que estes buscavam implementar entre os índios, se impunha através de suas ações, imposições e punições, acompanhado pelo aprendizado intelectual, através do bê-a-bá, do aprendizado religioso, através da catequese, e do aprendizado “natural, através do convívio e da imposição de um novo modo de vida. Assim, a educação, em seus dois sentidos, garantiu o sucesso da colonização apaziguando os índios através da catequização, seguida da instrução e aculturação, elementos fundamentais para civilizar a população local e possibilitar a exploração da colônia, mesmo que tenha sido um instrumento de destruição da cultura local. (MESGRAVIS, 1997, p. 48).

A destruição da cultura indígena e a imposição da cultura do branco europeu através da aculturação significavam justamente o sucesso do processo de cristianização e de colonização. O que não poderia ter sido diferente, como nos explicou Paiva (2000, p. 44).

É importante assinalar que os portugueses colonizadores só tinham uma visão de sociedade, visão esta que se realizava na sua sociedade e, portanto, tendo-a como modelo, agiam segundo ela em seu relacionamento com as demais culturas. O único comportamento possível, no caso, era a imposição. A sociedade portuguesa tinha uma estrutura rígida, centrada na hierarquia, fundada na religião. O serviço de Deus e o serviço d’El-Rei eram os parâmetros das ações sociais e obrigavam a manutenção das letras, como eram entendidas à época.

Nesta importante passagem do autor ficou claro como a colônia deveria ser conformada segundo modelo de civilização dos portugueses e como a compreensão do mundo destes era “fundada na religião, cerceada

pela idéia de virtude e pecado.

O modo de vida do índio “bárbaro” era uma fonte constante de pecados, na visão do europeu, como a nudez, a poligamia, o canibalismo, as guerras, como vimos no capítulo anterior. A solução para esses males era a cristianização que se dava através da catequese e da instrução, fazendo uso de armas como a culpabilização e estigmatização dos costumes e da tradição indígena, a imposição dos sacramentos, ao menos o batismo e o matrimônio, a proibição dos costumes considerados pecaminosos que englobava em geral o modo de vida do índio.

No discurso dos jesuítas, em sua maioria, a imposição da cultura do branco europeu era imprescindível e não a viam como sendo algo negativo, prejudicial ou ruim para os índios uma vez que a substituição da cultura nativa, ou seja, a sua destruição, era algo benéfico aos próprios nativos. Em seus discursos, viajantes e jesuítas, criaram a imagem do “selvagem” desejoso e sedento por se tornar cristão igual aos europeus, com vemos nos relatos abaixo.

Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem habéis para o baptismo. Todos estes que tratam conosco, dizem que querem ser como nós, sinão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. (NÓBREGA, 1988, p. 72)

[1549, Salvador] E já por gloria do Senhor nestas aldeias que visitamos em torno á cidade, muitos se abstêm de matar e de comer carne humana; e si algum o faz, fica segregado daqui. [...]

E alguns vêm pelos caminhos a nosso encontro, perguntando-nos quando os havemos de baptisar, mostrando grande desejo e promettendo viver conforme o que lhes aconselhamos; costumamos baptisar marido e mulher de uma só vez, logo depois casando-os, com as admoestações daquillo que o verdadeiro matrimonio reclama; com o que se mostram elles muito contentes, prestando-nos muita obediencia em tudo quanto lhes ordenamos. (NÓBREGA, 1988, p. 92)

Esta imagem criada pelo europeu do “selvagem” desejoso de ser cristianizado, de ter sua cultura subjugada à cultura do europeu adotando-a e

reconhecendo-a como “melhor” serviu para justificar e legitimar a ação dos jesuítas, e dos colonizadores, além de fazer parte da visão de mundo destes, pois, eles reconheciam a civilização européia e a religião cristã como únicos, sendo as demais formas de vida inferiores e dignas de comiseração, necessitadas de ajuda.

A idéia do “selvagem” à espera de salvação, necessitando apenas conhecer o verdadeiro Deus e abandonar seus “maus costumes” através da civilização levada pelos europeus, esteve presente em vários relatos de viajantes e jesuítas, como no de Vieira (2002, p. 179), que acreditava na salvação dos seres “bestiais” habitantes da América.

[missão dos Patos] A outra e maior dificuldade, que nestes contra a lei natural reina, é o haverem de deixar as suas muitas mulheres que têm. Mas todos os que se batizaram repudiaram as que tinham, recebendo a primeira, segundo o uso da santa igreja católica romana. Donde se pode inferir que, assim como estes romperam por esta dificuldade, assim a vencerão outros, e que a pertinácia que se vê em uns não é impedimento à conversão dos outros.

A Carta Ânua escrita por Anchieta (1984, p. 373), em 1584, sobre o Colégio da Bahia, apresenta de forma bem sintetizada o método empregado pelos jesuítas na impressão dos dogmas cristãos das almas dos índios, em sua missão de converter ao cristianismo, seja no início da colonização ou décadas mais tarde, na forma de recolhimentos, aldeamentos ou missões, visto como “utilíssimo e indispensável”, ao êxito da colonização.

O método empregado nessas missões é o seguinte: reunidos em um mesmo sítio índios ou africanos, ensinar-lhes, com explicações, a doutrina cristã, batizá-los, ouvi-los em confissão, tirá-los do concubinato para atá-los com as leis do matrimônio; que é trabalho nesta província diário, utilíssimo e indispensável. (ANCHIETA, 1984, p. 373)

Os estudos de Paiva (2000) mostraram que cabia aos jesuítas vigiar e manter as tradições da cultura portuguesa nas suas expressões religiosas, praticando a virtude e fugindo dos pecados através da penitência e do castigo, da imposição da disciplina no trabalho e do cumprimento dos ritos cristãos (confissão, participação nas missas, doação de esmolas, etc.). A

catequese, a instrução e o bom exemplo levariam os índios ao caminho certo, para isso não prescindindo dos castigos corporais, como vemos no relato de Nóbrega e Anchieta.

[...] têm grande obediência aos Padres, ninguém da aldêa [do Simão] vai fóra sem pedir licença aos Padres, e si algum faz alguma travessura, faz a penitencia, que lhe dão, e ás vezes é disciplinar-se na igreja. (NÓBREGA, 1988, p. 158)

O ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto à escola, sofrem os açoites e têm emulação entre si. (ANCHIETA, 1984, p. 93)

Um meio de acelerar o processo de conversão e extermínio do modo de vida “pecaminoso” do índio e assim conseguir maior êxito na obra de cristianizar seria, segundo os jesuítas, a vinda de mais cristãos para povoar a colônia, o que pode ser constatado em diversas cartas escritas pelos jesuítas, vejamos dois exemplos retirados da obra de Navarro.

[...] por mandado do nosso padre Manoel da Nobrega, ando em companhia de doze homens christãos, que por mandado do Capitão, entraram pela terra dentro a descobrir si havia alguma nação de mais qualidade, ou si havia na terra cousa por que viessem mais christãos a povoal-a, o que summamente importa para a conversão destes Gentios. (NAVARRO, 1988, p. 172)

O fructo solido desta terra parece que será quando se fôr povoando de Christãos. Deus Nosso Senhor por sua misericordia saque estes miseraveis das abominações em que estão, e a nós outros dê sua graça, para que sempre façamos sua santa vontade. (NAVARRO, 1988, p. 176)

O contato entre Velho e Novo Mundo não só alterou o modo de vida dos nativos da colônia com o processo de colonização, cristianização e aculturação, como também provocou, mesmo que num grau muito menor, o que Vainfas (1995, p. 148-149) chamou de “aculturação às avessas”, ou seja, houve a “indianização” do colonizador ao invés de impor sua cultura aos colonizados.

Segundo a análise do autor, a própria condição da colônia nos primeiros anos levou até certo grau a uma dependência do elemento

indígena e de sua cultura para a sobrevivência do colonizador e para que até mesmo fosse possível a empresa da colonização. Esta “indianização era uma possibilidade real para os europeus desembarcarem na América”, mas foi também, na visão dos jesuítas em especial, fonte de contágio dos “pecados” pertinentes ao modo de vida do índio, sendo missão destes reconverterem os cristãos e “tiral-os da vida e costumes gentílicos”. O trecho retirado da obra de Nóbrega (1988, p. 115 e 124) evidencia a necessidade de reconversão do cristão que habitava o Novo Mundo “contaminado pelos costumes gentílicos”.

[1551] Em esta capitania de Pernambuco, onde agora estou, tenho esperança que se fará muito proveito, porque, como é povoada de muita gente, ha grandes males e peccados nella. Andam muitos filhos dos Christãos pelo sertão perdidos entre os Gentios, e sendo Christãos vivem em seus bestiaes costumes. Espero em Nosso Senhor de os tornar a todos á virtude christã, e tiral-os da vida e costumes gentilicos.

Fazem-se grandes injurias aos Sacramentos que cá se ministram. O sertão está cheio de filhos de Chrsitãos, grandes e pequenos, machos e fêmeas, com viverem e se criarem nos costumes do Gentio.

Para Bosi (1992, p. 28) esta possível aculturação às avessas se tratou mais de um movimento do colonizador em incorporar bens materiais e culturais do nativo que lhes eram interessantes, atraentes, convenientes ou necessários, contudo não instaurando um regime de aculturação recíproca, e afirmou que no máximo “o colonizador tirou para si bom proveito da sua relação com o índio e o negro”⁸³.

A atuação dos jesuítas, diante do quadro que se instalou na colônia, também se voltou para a reconversão dos colonos “às teses teológicas que a santa madre igreja católica, apostólica e romana havia aprovado no Concílio de Trento (1545-1563)”, segundo Ferreira Jr. (2007, p. 22), servindo ao

⁸³ Há que se tomar cuidado com esta idéia de aculturação às avessas, pois pode-se cair na armadilha de relativizar a relação violenta da conquista e dominação do índio e do negro ao longo do processo de colonização.

processo de colonização e também à Igreja reformada em sua missão salvacionista.

Encontramos na literatura jesuítica, em especial, várias passagens que relataram o papel dos missionários na reconversão dos cristãos, vejamos alguns exemplos como os trechos retirados da obra de Nóbrega em vários momentos e lugares.

[Carta a El-Rei D. João III, sobre os maus costumes de Pernambuco] Nesta capitania se vivia muito seguramente nos peccados de todo gênero, e tinham o peccar por lei e costume; os mais ou quase todos não comungavam nunca e a absolvição sacramental a recebiam perseverando em seus peccados. [...] A ignorância das cousas da nossa Fé Catholica é cá muita e parece-lhes novidade a pregação d'ellas. Quase todos têm negras forras do Gentio e quando querem se vão para os seus. [...] E posto que por todas as outras capitanias houvesse os mesmos pecados. (NÓBREGA, 1988, p. 123)

Por toda esta costa ha muitos homens casados em Portugal e vivem cá em grandes peccados com muito prejuizo de suas mulheres e filhos, e devia Vossa Alteza mandar aos Capitães que nisto tenham muito cuidado. (NÓBREGA, 1988, p. 125)

[1559] Com os Christãos desta terra se faz pouco, porque lhes temos cerrada a porta da confissão por causa dos escravos que não querem sinão ter e resgatar mal e porque geralmente todos ou os mais estão amancebados das portas á dentro com suas negras, casados e solteiros, e seus escravos todos amancebados, sem em um caso nem no outro quererem fazer consciencia e acham lá outros Padres liberaes da absolvição em que vivem da mesma maneira, mas comtudo não deixei o Advento passado e a quaresma e festas e os mais dos domingos, de lhes pregar e alembrar a lei de Deus; (NÓBREGA, 1988, p. 190)

A ação dos jesuítas em terras brasílicas se iniciou, como podemos notar, antes mesmo da institucionalização da Ordem, ou seja, antes da sua *Constituição* e da completa organização do documento que regeria os colégios jesuítas quanto a sua organização, administração e método, o *Ratio Studiorum*.

As condições da colônia, juntamente com a falta ou incompletude dos documentos jurídicos da Ordem inaciana⁸⁴ explicam e justificam as adequações e inovações nas ações dos jesuítas em terras brasílicas.

Segundo Bittar e Ferreira Jr. (2007, p.33), a ação pedagógica dos jesuítas “resultou, em vários aspectos, na contradição entre a prática missionária que se desenvolvia aqui nos trópicos e os fundamentos educativos consubstanciados nos dois documentos eclesiásticos que estavam sendo gestados na Europa”.

Com a instituição dos dois documentos centrais da Ordem inaciana, as *Constituições* e o *Ratio Studiorum*, e uma vez trazidos ao conhecimento dos padres jesuítas aqui no Brasil, mesmo que inacabados, iniciou-se uma nova fase na história da educação colonial brasileira, colocando fim ao período heróico e iniciando o período de organização e consolidação da educação jesuítica nos colégios, com base no *Ratio Studiorum*.

3.2 OS COLÉGIOS JESUÍTAS E A FORMAÇÃO DA ELITE COLONIAL

Na segunda metade do século XVI, ao final do período heróico⁸⁵, cujo marco foi o ano de 1570, o litoral já se encontrava praticamente todo pacificado, com as tribos indígenas “civilizadas”, aculturadas, aportuguesadas, prontas para o convívio com os colonizadores, servindo de

⁸⁴ As Constituições da Companhia de Jesus teve seu instituto jurídico eclesiástico de funcionamento aprovado somente em 1558, e o *Ratio Studiorum*, em sua versão final, somente em 1599.

⁸⁵ Os fatores que marcaram o fim do período heróico foram: a institucionalização da Ordem com a elaboração da Constituição da Companhia de Jesus e do *Ratio atque Instituto Studiorum Societas Jesu*; a morte do padre Manuel da Nóbrega em 1570; a morte dos quarenta novos missionários custeados pela redízima que vinham para o Brasil e foram lançados ao mar por corsário francês, a morte de Mem de Sá e a expansão dos colégios mesmo que ainda a passos lentos pela colônia, voltando a atenção para os filhos de portugueses, num segundo momento da história da atuação jesuítica.

mão-de-obra; e os “selvagens” resistentes dizimados ou cada vez mais empurrados para o interior do continente.

A partir da década de 1570, as casas de bê-a-bá paulatinamente deram lugar aos colégios, que deveriam atender quase que exclusivamente os filhos da elite colonial, deixando em segundo plano o atendimento dos órfãos e dos naturais da terra, contemplados pelo Plano Educacional de Nóbrega, que foi substituído pelo plano educacional contido no *Ratio Studiorum*⁸⁶.

A maior atenção aos colégios e sua expansão pela colônia se deu em grande medida a partir das disputas entre Nóbrega e Luís da Grã, com relação às determinações contidas nas Constituições da Ordem, que não só propiciou o aumento no número de colégios como também garantiu a hegemonia dos jesuítas no campo da educação por mais de dois séculos. Com o desfecho favorável a Nóbrega quanto à continuidade das casas de bê-a-bá, com o ensino das primeiras letras, e os modos de sua sustentação, referente aos bens econômicos em mãos dos jesuítas, e com a expansão dos colégios, estava garantido na colônia um ensino em todos os seus níveis, do elementar ao superior⁸⁷.

Nos primeiros anos da presença dos jesuítas na colônia, como vimos, não havia muita distinção entre as funções desempenhadas nos seminários, colégios e casas de bê-a-bá. Aos poucos a diferenciação entre eles quanto ao ensino oferecido e aos escolares atendidos foi se estabelecendo. Sob a nova fase da educação jesuítica que se iniciava na colônia caberia aos colégios atender os brancos filhos dos colonos formando a elite colonial, e nas casas continuariam os trabalhos de catequese através da instrução dos

⁸⁶ Bittar e Ferreira Jr., (2007, p. 37, grifos dos autores) demonstraram em seus estudos como “as casas de bê-a-bá foram dando lugar aos colégios na mesma proporção em que os povos indígenas do litoral foram sendo dizimados pela lógica de ocupação territorial baseada no modelo econômico da *plantation* (monocultura, latifúndio e trabalho escravo).”

⁸⁷ Mesmo que o modo de sustentação das casas contrariasse as determinações das Constituições da Ordem, recebeu aprovação do substituto de Inácio de Loyola, Diego Laines, que autorizou a continuidade das casas permitindo aos jesuítas possuir bens econômicos, como terra, gado e escravos, em prol da missão religiosa e educacional. Assim, os jesuítas consolidavam sua base material de sustentação das casas e dos colégios, além de acumularem expressiva riqueza.

índios, mamelucos, órfãos e escravos, mas que também poderia atender a brancos que buscavam o aprendizado do ABC para poderem ingressar nos colégios.

Estas casas eram imprescindíveis para a continuidade da catequese dos índios, mamelucos e órfãos, nas vilas e aldeias, e também para a alfabetização dos que ingressariam no curso de Humanidades e demais cursos oferecidos nos colégios.

Em todas estas casas [de Ilhéus, Porto Seguro, S. Vicente, S. Paulo de Piratininga e a do Espírito Santo] ha sempre escola de lêr, escrever e algarismo para os moços de fóra. (ANCHIETA, 1988, p. 334)

O surgimento dos colégios, que oferecia também o ensino elementar, não acarretou a extinção das casas de bê-a-bá, dado o próprio contexto cultural da colônia e o papel desempenhado por elas. Os colégios que se originaram a partir das casas passaram a ser responsáveis por elas, numa relação de subordinação, com vemos no relato de Anchieta (1988, p. 334)

A êste colegio [colégio da Bahia] estiveram subordinadas todas as casas das capitâneas, até que houve outros colegios, e agora não são mais a ele subordinadas que as de Ilhéus e Porto Seguro. [...] a êste colegio [do Rio de Janeiro] estão subordinadas as casas de S. Vicente e S. Paulo de Piratininga e a do Espírito Santo.

Os três colégios, da Bahia, do Rio de Janeiro e de Pernambuco, recebiam a redízima e possuíam rendas. Estes eram responsáveis pelas casas de Ilhéus, Porto Seguro, São Paulo, São Vicente e Espírito Santo e pelas aldeias segundo a sua localização⁸⁸. As casas continuaram a ser mantidas por esmolas recebidas da população e recebiam provimentos dos colégios aos quais estavam subordinadas, além de algumas “vaquinhas” e plantações que possuíam.

⁸⁸ Em meados de 1553 o Brasil foi elevado à categoria de Província, dentro da divisão administrativa da Companhia de Jesus, sendo os colégios e casas reunidos em setores. Cada setor possuía um colégio que era responsável por uma determinada região e pelo trabalho dos jesuítas tanto no colégio como nas casas, igrejas e missões itinerantes pelas aldeias a ela pertencentes. Neste período existiam colégios na capitania de Pernambuco (responsável pela região Norte e Nordeste), na do Rio de Janeiro (responsável pela região Sul) e na capitania da Bahia (responsável pela parte central da colônia).

[...] de maneira que os collegios agora são três: o primeiro e principal é o da Baía, segundo o de Rio de Janeiro, terceiro o de Pernambuco, os quais têm suas rendas.

As mais casas vivem de esmola que lhes dão os moradores, fracamente, conforme a sua possibilidade, que é pouca; e porque eles não podem suprir a tudo por serem pobres, os collegios provêm as casas que lhes são subordinadas de vestido, vinho, azeite, farinha para ostias e outras cousas que não ha na terra e hão de vir necessariamente de Portugal. (ANCHIETA, 1988, p. 334)

[Residência em Ilhéus] Vivem de esmolos, ajudados do Colégio da Baía, no que toca ao vestido, calçado, vinho, azeite, vinagre e outras cousas que não há na terra. (ANCHIETA, 1988, p. 425) [o mesmo ocorre em Porto Seguro e demais residências]

Os colégios se voltaram para a formação da elite colonial, concentrando-se em elementos da cultura européia, seguindo os preceitos das *Constituições*, do *Ratio* e da própria organização social da metrópole, com sua estrutura rígida e hierarquizada, fundada na religião. Nas palavras de Paiva (2000, p. 44-45), “não há do que se espantar com o colégio jesuítico em terras brasílicas: baluarte erguido como campo de batalha cultural, cumpria com a missão de preservar a cultura portuguesa”.

Não é preciso frisar que o índio, o órfão e ainda mais o negro ficaram de fora deste tipo de educação. Os freqüentadores dos colégios jesuítas, “deixaram de ser as crianças órfãs trazidas de Portugal, as indígenas e as mamelucas, para se reduzir, quase que exclusivamente, aos filhos dos senhores de terras e escravos.” (idem, ibidem)

Os próprios jesuítas reconheciam que não cabia aos índios, mamelucos e negros o estudo das letras para além dos rudimentos do ler e escrever como ferramentas para a catequização, pois seriam os filhos da elite colonial a se tornarem padres, administradores, advogados, garantindo a reprodução da sociedade, e não aqueles. Lopes (2000, p. 44) nos lembrou bem que “pelos letras se confirma a organização da sociedade. Essa mesma organização vai determinar os graus de acesso às letras, a uns mais, a

outros menos”, portanto, não fica difícil compreendermos o papel dos colégios jesuítas na colônia, após a sua primeira fase de atuação preparando o caminho para a colonização portuguesa.

Paulatinamente, os relatos deixam transparecer a mudança que se operou na atuação dos jesuítas nas duas instâncias educacionais, as casas e os colégios. Aos poucos o índio, o mameluco, o órfão e o negro são postos à sombra da instrução, a atuação educacional se voltava para os brancos filhos dos colonos nos colégios jesuítas. Em carta escrita ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente em 1563, por Anchieta (1988, p. 191) podemos perceber a diferenciação de ensino para uns e doutrinação para outros.

Nas cartas passadas fiz menção de que ficavamos na casa de S. Paulo de Piratininga com alguns estudantes nossos, e forasteiros, ocupando-nos em ensiná-los, e na doutrina dos Índios, juntamente com os escravos dos Cristãos, em nossos costumados ministerios espirituais, instruindo e preparando para o batismo os que não são batizados, confessando os que são, e ajudando-os em suas enfermidades corporais, curando-os, sangrando-os e acudindo-os, maxime no tempo de morrer, para que consigam o fim de sua criação.

As atenções voltavam-se para a construção e manutenção dos colégios nos centros mais importantes da colônia. Em 1585 Cardim (1980, p. 144) escreveu sobre a formosura do colégio da Bahia.

Os padres têm aqui [Bahia] colégio novo quase acabado; é uma quadra formosa com boa capella, livraria, e alguns trinta cubículos, os mais delles têm as janellas para o mar. O edificio é todo de pedra e cal de ostra, que é tão boa com a de pedra de Portugal. Os cubículos são grandes, os portaes de pedra, as portas d’angelim, forradas de cedro; das janellas descobrimos grande parte da Bahia, e vemos os cardumes de peixes e balêas andar saltando n’agua, os navios estarem tão perto que quase ficam à falla

A construção dos colégios deveria seguir o modelo dos demais colégios jesuítas espalhados pelo mundo, assim como o programa de ensino seguido nestes espaços educacionais, detalhadamente dirigidos pelo *Ratio Studiorum*. Contudo, no Brasil, houve algumas modificações devido às condições da colônia. Embora o sistema de ensino se desse da mesma

forma, em molde europeu, houve concessões quanto aos níveis de ensino oferecidos nos colégios, além do uso do português e da língua nativa e em algumas ocasiões certa tolerância e um afrouxamento da disciplina. por exemplo, em relação ao vestuário dos alunos.

O currículo e método deveriam ser únicos a serem empregados nos colégios jesuítas, os estudos estavam divididos em dois graus, o inferior e o superior. Nesta divisão estava implícito que o estudante entrava para os colégios já sabendo ler, escrever e contar. O grau inferior (correspondente ao atual Ensino Médio) compreendia o estudo de Gramática, Humanidades e Retórica, e o grau superior (universitário) correspondia aos estudos em Filosofia e Teologia.

No Brasil foi preciso fazer algumas modificações na divisão dos níveis de ensino dentro dos colégios. Como vimos anteriormente, foi preciso inovar inserindo a escola de ler, escrever e contar nos colégios, ou seja, a escola primária.

[Baia, 1584] Quantas são neste Colégio as escolas primárias, facilmente se calculará pelo número de mestres, aos quais aludi no princípio desta informação, das quais quantas vantagens se alcançam para a salvação do próximo, facilmente se reconhecem, e tão claramente como a luz meridiana. (ANCHIETA, 1988, p. 409)

Carta anua da província do Brasil, de 1583 (Bahia, 1584) Os meninos da escola primária, que completam o número de oitenta, dão mostra incomum de sua virtude. Com muita aplicação, procuram traçar as primeiras letras, para se poderem transferir depois às aulas de latim. Atraídos pelos prêmios, envidam grande esforço nas freqüentes disputas a respeito da doutrina cristã, que decoram cantando, e das regras da aritmética. Incentivados pelo exemplo dos meninos, os estudantes das classes superiores, reunidos, nas sextas-feiras da quaresma, em nossa igreja, cantaram ao som do órgão e dos alaúdes as completas solenes, função a que comparecia quase toda a cidade. (ANCHIETA, 1984, p. 351)

Vimos nas obras deixadas por Anchieta várias descrições do número de colégios, os estudos neles existentes, o número de alunos, etc, prestando

contas aos seus superiores. No item intitulado “*Informações do Brasil e de suas capitanias de 1584*”, no item *Dos colégios da Companhia*”, informações sobre o colégio da Bahia e do Rio de Janeiro onde “*ha de ordinario escola de lêr, escrever algarismo*”, seguidos pelos demais níveis de ensino existentes nos colégios.

[colégio da Bahia] Nele *ha de ordinario escola de lêr, escrever algarismo*, duas classes de humanidade, leram-se já dois cursos de artes em que se fizeram alguns mestres de casa e de fóra, e agora se acaba terceiro. Ha lição ordinaria de casos de consciência, e, ás vezes, duas de teologia, donde saíram já alguns mancebos pregadores, de que o Bispo se aproveita para sua Sé, e alguns curas para as freguezias. [...] O segundo colegio é o de Rio de Janeiro, que se fundou e dotou para cincoenta por El-Rei D. Sebastião no ano de 1567. Nele *houve sempre escola de lêr, escrever e algarismo*, uma classe de latim e lição de casos de consciência para toda a sorte de gente e para aqui, como dito é, se mudou o primeiro colegio que houve em S. Paulo e S. Vicente: [...] O último colegio é o de Pernambuco e foi fundado e dotado para vinte por el-rei D. Sebastião no ano de 1576. Nele *houve sempre escola de ler, escrever e algarismo*, uma classe de latim, e uma lição de casos. (ANCHIETA, 1988, p. 334, grifos nossos)

Era necessário incluir o ensino elementar nos colégios, pois não havia outros meios para se alfabetizar que não os oferecidos pelos jesuítas. Assim, na maioria dos escritos destes encontramos referências às escolas de ler e escrever nos colégios tanto para filhos de colonos que buscavam uma formação quanto aos candidatos à vida sacerdotal. Vejamos mais alguns exemplos.

[Bahia, 1585] As ocupações dos nossos com os próximos são: uma lição de casos de consciência que ouvem de ordinário um ou dois estudantes de fora e às vezes nenhum, mas sempre se lê aos de casa; uma classe de gramática onde estudam dez ou doze meninos e alguns de casa, escola de ler e escrever que tem cerca de 30 meninos, filhos de portugueses. (ANCHIETA, p. 429)

[Colégio do Rio de Janeiro, Carta Anua de 1584] Ensinam aqui os nossos casos de consciência, latinidade e primeiras letras. Graças a eles, mantêm-se os escolares firmes na virtude, assíduos nas confissões, fiéis aos bons

costumes e muitíssimo obedientes às diretivas de seus mestres. (ANCHIETA, 1984, p. 378)

Segundo os níveis de ensino nos colégios jesuítas, o curso elementar era para o ensino das primeiras letras, seguido pelo curso de humanidades, com o ensino de gramática e retórica; o curso de artes (ciências naturais ou filosofia), formando bacharéis e licenciados e o curso de teologia, que delegava grau de doutor. O curso de Humanidades e o curso de Arte eram destinados para formar padres e também para formar a elite colonial, este último também preparava para o ingresso nos cursos em universidades na Europa como a Universidade de Coimbra. O curso de Teologia era para a formação de padres para o quadro da Ordem.

Com os colégios melhor organizados, contando com os recursos próprios e os da redízima⁸⁹ anual, desde 1565, e se expandindo cada vez mais, podemos dizer que a colônia vivenciava um avanço no campo educacional⁹⁰. Além do aumento do número de estabelecimentos de ensino também houve um crescimento dos centros urbanos, *locus* do aparelho administrativo e das atividades comerciais, embora ainda bastante tímidos, mas que não deixou de provocar um aumento no interesse por uma educação letrada, como vemos no relato de Anchieta (1984, p. 480-481) sobre o colégio da Bahia.

Aumentou um tanto este ano o número de estudantes: somam uma centena, sem contar os do curso elementar, que quase são outros tantos número que, nestas

⁸⁹ “Em 1564 a Coroa portuguesa adota o plano da redízima pelo qual dez por cento de todos os impostos arrecadados da colônia brasileira passam a ser destinados à manutenção dos colégios jesuítas. Nessa nova situação, as condições materiais tornam-se muito favoráveis”. Juntamente com os bens patrimoniais, terras, produção agrícola, gado e produtos florestais, acumulados ao longo dos anos, emprestariam aos jesuítas um expressivo poder econômico. (LOMBARDI, SAVIANI e NASCIMENTO, 2005, p. 6)

⁹⁰ Ao todo, os jesuítas construíram 17 colégios no Brasil, que recebiam estudantes internos e externos, sem o objetivo exclusivo de formar sacerdotes. Os estudantes eram filhos dos colonos, dos funcionários públicos, dos senhores de engenho, dos artesãos, dos criadores de gado e dos mineradores, no início também acolhia os gentios. “Nestes colégios era oferecido o ensino das primeiras letras e o ensino secundário”. Além disso, era também oferecido os cursos superiores de Artes e Teologia, voltados para a formação do quadro de padres, nos colégios da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo, Pernambuco, Maranhão e Pará. (CUNHA, 2000)

regiões, onde ninguém se ocupa de estudos, mas todos se deram ao comércio, consideramos o maior possível. Mas ainda que não crescessem em número fizeram tais progressos nas letras e na virtude, como nunca e em parte alguma neste país foram maiores. As cadeiras de teologia e de casos de consciência foi acrescentada mais uma de teologia, para atender àqueles, que terminaram o curso de artes, cujo excelente proveito no estudo nos faz esperar grandemente de sua doutrina.

Acresce ainda que, dentre eles este ano, os externos foram distinguidos com a láurea de mestre em artes, o que se efetuou com inexcusável solenidade e com aquela pompa, que se usa nas academias da Europa, o que nunca nestas partes fora visto.

Não apenas o número de colégios aumentou, mas também a abertura de novos seminários, instalados desde o início da colonização para a formação de padres e abertos a alunos leigos, propiciando um aumento no atendimento aos escolares, uma vez que estes seminários também atendiam alunos externos que não buscavam a formação religiosa, tornando-se importantes instituições de ensino que ofereciam uma instrução propedêutica para continuidade dos estudos na Europa.

Nas *Informações da Província do Brasil – 1585*, Anchieta (1988, p.421 e 423) informou: “nesta cidade [Bahia] temos Colegio, o maior e seminário da província, tem casa de provação junto ao Colegio, habitação distinta e escolas”, e continua “Tem este Colegio tanta gente por ser seminário, e nele se criam os noviços, escolares, línguas, e estão os velhos, que há muitos anos que trabalham, e continuou:

As ocupações dos nossos com os próximos são: uma lição de teologia que ouvem dois ou três estudantes de fora, outra de casos de consciência que ouvem outros tantos e uma e outra alguns de casa, um curso de artes que ouvem dez de fora e alguns de casa, escola de ler, escrever e contar que tem até setenta rapazes filhos dos Portugueses, duas classes de humanidades, na primeira aprendem trinta e na segunda quinze escolares de fóra e alguns de casa. (ANCHIETA, 1988, p. 423)

Para se ter uma idéia melhor do que representou esta expansão dos colégios pela colônia e a maior procura pelo ensino nesses espaços

devemos ter uma idéia da dimensão da população e da ocupação do território brasileiro em fins do século XVI, e assim ter uma idéia da dimensão dos trabalhos dos jesuítas na colônia.

Quanto à população da colônia, lembremos do relato de Joan Nieuhof sobre a descrição da composição da população brasileira em meados do século XVII, apresentado no capítulo I, que não vamos aqui repetir.

Usando informações contidas nas próprias cartas dos jesuítas e relatos de viajantes, como nos escritos de Anchieta (1988, p. 417) sobre a ocupação e composição da Província do Brasil em 1585 podemos dizer que a colônia em fins do século XVI se encontrava dividida “em oito Capitânicas, *scilicet*: Tamaracá, Pernambuco, Baía, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente”.

De forma resumida, segundo cartas de Anchieta (1988), a capitania de Pernambuco constituía-se na vila principal chamada Olinda, a vila Igaruçu, possui igreja e colégio. Na parte insular havia a Ilha de Itamaracá, com uma vila e uma igreja, cujos padres visitavam em missão de tempos em tempos; a capitania do Rio de Janeiro, que correspondia ao colégio do Rio de Janeiro, era formada pela cidade de nome S. Sebastião, por fazendas, e duas aldeias de índios cristãos, a de São Lourenço, onde residiam três padres, e a de S. Barnabé, que recebiam visitas de padres. Tinha um colégio responsável pelas residências de S. Vicente e Espírito Santo. Esta possuía vilas de portugueses e engenhos com índios, e mais quatro ou cinco aldeias de índios cristãos e pagãos e outras duas aldeias de índios com igrejas e residências de jesuítas. Em S. Vicente, na parte insular, havia duas vilas de portugueses, engenhos e fazendas, a primeira foi chamada de Nossa Senhora da Assunção, mas tomada pelo nome da capitania São Vicente, a segunda foi chamada de Santos; em terra firme havia a vila de Itanhaen, de portugueses, e duas aldeias de índios cristãos com igrejas, além dos engenhos; e para o sertão estava a vila de Piratininga ou vila de São Paulo, povoada por portugueses e índios escravizados, havia casa e igreja dos

jesuítas e mais doze aldeias de índios e fazendas de portugueses; a capitania da Baía, com seu colégio responsável pelas casas de Ilhéus e Porto Seguro, era formada pela cidade, por nove freguesias e engenhos, além das três aldeias de índios cristãos livres, a de São João, Espírito Santo e Santo Antonio, onde havia igrejas para os cultos e missas, mas também que serviam de espaços para o ensino da doutrina cristã e ensino de ler, escrever e contar e a cantar. Em Ilhéus existiam engenhos e fazendas com portugueses e índios com residência de padres, e em Porto Seguro, duas vilas de portugueses e duas aldeias de “índios da doutrina”, engenhos e mais sete ou oito aldeiazinhas e uma povoação de portugueses próxima ao rio Caravelas⁹¹.

Nos escritos de Anchieta (1988 e 1984) intitulados de *Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia nesta Província Brasílica*, Carta Ânua, ambas de 1584, e nas *Informações* de 1585, temos a descrição do número de estabelecimentos e seus membros, nos colégios e nas casas a eles subordinadas.

Existem nesta província [Brasil] três Colégios e outras cinco residências da Companhia, que se sustentam de esmolas: contam-se 142 companheiros que habitam, quer os Colégios, quer as residências, 70 Sacerdotes, e outros irmãos, dos quais 36 são estudantes, dêste número dois voaram êste ano para o céu em lugar dos quais seis outros foram admitidos entre os nossos.

Residem presentemente neste Colegio [da Baía] 62, incluindo aqueles que moram em três aldeias de índios, dos quais 31 são sacerdotes; 4 professores de 4 votos, coadjutores espirituais: 8; mestres: 5, um de questões de Teologia de Consciência, outros em Filosofia, dois de latinidade; o sexto finalmente de meninos.

De entre os irmãos 12 são estudantes. Coadjutores: 15, seis formados, os outros são noviços. [...] Vivem neste Colégio [Pernambuco] dos nossos 20 de ordinário; 11 Padres, os demais Irmãos”. (ANCHIETA, 1988, p. 403 e 419)

Da Companhia vivem neste colégio [do Rio de Janeiro] vinte e cinco sacerdotes e mais treze irmãos; seis

⁹¹ Em todas estas capitanias havia as Casas de Misericórdia, que serviam de hospitais e muitas confrarias, atuando em auxílio ao trabalho dos jesuítas.

estudantes e os demais coadjutores. Dentre eles quatro residem nas aldeias subordinadas ao colégio. (ANCHIETA, 1984, p. 378)

Aqui [Ilhéus] têm os nossos casa anexa á Baía onde residem de ordinário seis, três Padres e três Irmãos [o mesmo se dá em Porto Seguro]; [...] [Espírito Santo] aqui temos uma casa onde residem de ordinario oito, cindo Padres e três Irmãos. [...] [S. Vicente] residem de ordinário em S. Vicente sete dos nossos: cinco Padres e dois Irmãos. [...] [Vila de Piratininga ou São Paulo] aqui residem seis dos nossos: Padres quatro e dois Irmãos. (ANCHIETA, 1988, p. 419-432)

Quanto aos escolares freqüentadores dos colégios e o que se estudava temos as informações, segundo as mesmas “*Informações do Brasil e de suas capitanias de 1584*”, de Anchieta (1984) no item *Dos colégios da Companhia*”, enfatizando o ensino voltado “para os filhos dos portugueses”.

[colégio de Pernambuco] suas ocupações com os próximos são uma lição de casos que ouvem os nossos, e de fora dois a três estudantes e ás vezes nenhum; uma classe de gramática que ouvem até 12 estudantes de fora, e também os casos e gramatica estudam alguns de casa; escola de ler e escrever, que terá até 40 rapazes, filhos de Portugueses. (ANCHIETA, 1988, p. 420)

[colégio da Bahia] as ocupações dos nossos com os próximos são: uma lição de teologia que ouvem dois ou três estudantes de fóra, outra de casos de consciência que ouvem outros tantos e uma e outra alguns de casa, um curso de artes que ouvem dez de fora e alguns de casa, escola de ler, escrever o contar que tem até setenta rapazes filhos de Portugueses, duas classes de humanidades, na primeira aprendem trinta e na segunda quinze escolares de fora e alguns de casa. (ANCHIETA, 1988, p. 423)

[colégio do Rio de Janeiro] as ocupações dos nossos com os próximos são: uma lição de casos de consciência que ouvem de ordinário um ou dois estudantes de fora e ás vezes nenhum, ma sempre se lê aos de casa; uma classe de gramatica aonde estudam 10 ou 12 meninos, filhos de Portugueses. (ANCHIETA, 1988, p. 429)

No século XVII, nos anos de 1624-1625, temos a carta de Vieira destinada ao Geral da Companhia, escrita sob ordens dos superiores do Colégio da Bahia, informando sobre as instituições da província do Brasil:

Sustenta esta província do Brasil, pouco mais ou menos, 120 padres da Companhia: 90 sacerdotes, dos quais são professos de quatro votos, de três solenes 2, coadjutores espirituais formados 20; 62 estudantes; coadjutores 50 destes, 30 formados. Estes todos divididos em três colégios seis casas, e treze aldeias anexas às mesmas casas e colégios. No colégio da Bahia residem comumente 80; no Pernambuco 40; 35 no do Rio de Janeiro; na residência Espírito Santo 12; na de Santos 5; na de S. Paulo 7; na casa de Ilhéus 4; em Porto Seguro 4; e 4 no Maranhão. Todos eles se ocupam em procurar de alcançar a salvação e perfeição própria e das almas, que é o fim da nossa Companhia. (VIEIRA, 2002, p. 134)

Sobre uma nova política educacional guiada pelas *Constituições* e pelo *Ratio Studiorum*, a Companhia de Jesus procurou concentrar seus recursos e esforços, materiais e humanos, na tarefa de assegurar uma atuação, conforme Mattos (1958, p. 120), mais “penetrante e duradoura sobre a sociedade por meio de grandes centros estabilizados de apostolado e de educação das elites sociais”.

Cabia instituir um sistema de ensino em concordância com os preceitos contidos nas *Constituições* da Ordem e no *Ratio*, com uma ação educacional voltada à formação das elites e das lideranças da sociedade colonial, além da formação dos novos quadros sacerdotais. O que não deixou de ser, assim como ocorria também na Europa, mais uma estratégia da Contra-reforma, segundo Xavier (1994), na medida em que garantia a doutrinação das elites condutoras, encastelava o saber universal nos muros dos colégios jesuítas com um ensino baseado na cultura clássico-medieval, protegendo-os das novas tendências e mantinha-os afastados do espírito científico e dos novos métodos de conhecimento, conflitantes com o método escolástico medieval e com a dogmática católica.

Os estudos se caracterizavam por serem acadêmicos e especulativos, desconexos da realidade imediata da colônia. Numa postura seletivamente aristocrática, segundo as diretrizes da nova política administrativa contidas nas *Constituições* da Companhia referente ao sistema educacional da colônia, a elite colonial brasileira ia sendo formada e conformada.

Com a promulgação do *Ratio Studiorum*, em sua versão definitiva, em 1599, um novo período na educação brasileira se consolidava, mais estável, organizado e “seguro”, em substituição ao período anterior cuja atenção maior estava em converter os “gentios” através da catequese e da instrução num intuito salvacionista e civilizador possibilitando o processo de colonização.

Ao longo do século XVII, assistimos a dois movimentos diferentes no processo de colonização do Brasil, com a ocupação do norte do país e a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará, dividindo a Província do Brasil em Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Enquanto no litoral Atlântico, no Estado do Brasil, a preocupação maior dos jesuítas passava a ser com os colégios voltados para a formação da elite colonial, segundo determinações das Constituições e do *Ratio Studiorum*, numa nova fase da educação jesuítica na colônia, uma vez que os povos indígenas do litoral estavam ou destruídos culturalmente, já apaziguados e integrados ao processo de colonização portuguesa, ou exterminados por guerras e doenças; no norte do Brasil, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, a preocupação maior estava em converter os “gentios” e conformá-los ao modo de vida ocidental cristão preparando-os para o trabalho regrado, através dos descimentos e dos aldeamentos, possibilitando a exploração, ocupação e colonização desta região.

No Estado do Maranhão de Grão-Pará os colégios começaram a surgir somente na segunda metade do século XVII, tendo início com duas casas, a de São Luiz (1622) e a de Belém (1626), século depois dos primeiros colégios da costa Atlântica.

No segundo século de colonização, portanto, assistimos ao processo de interiorização⁹² das conquistas portuguesas rumo ao norte do país, na

⁹² A viagem do jesuíta espanhol Christobal de Acunã a serviço da coroa espanhola em 1639, final do período da União Ibérica, representou um marco no processo de interiorização da colonização portuguesa, quando os colonizadores portugueses passaram a ocupar as regiões da bacia amazônica.

Região da bacia Amazônica, que até então não havia despertado o interesse dos portugueses, com a criação do Estado do Maranhão, composto pelas capitanias do Ceará, Maranhão e Grão-Pará⁹³. Esta fase marcou o início da conquista dos rios da região da bacia Amazônica, o descimento de índios com as entradas, a formação de aldeamentos e a constituição de novos núcleos coloniais.

Mais uma vez entrou em cena a dinâmica de conquista e dominação de terras e povos, no qual os interesses econômicos e políticos vinham acompanhados pela ação da Igreja, cruz e espada agindo em conjunto na conquista e conformação de povos agora na região norte ainda inexplorada pelos portugueses e onde ainda havia almas para serem salvas pela conversão ao cristianismo, promovendo mais uma vez a dissolução da cultura das tribos indígenas, agora as da região do vale do rio Amazonas, convertendo-os em povos seguidores do cristianismo e sujeitando-os à monarquia lusitana.

Os jesuítas estiveram no Estado do Maranhão e Pará nos primeiros anos do século XVII, atuando em missões pelas aldeias ao longo dos rios e estabelecendo suas primeiras casas em São Luiz e Belém, mas se instalaram definitivamente na região da Amazonas somente na década de 1650. A missão jesuítica no Maranhão, em meio a um contexto de profundas contradições e conflitos entre missionários e colonos, consistia em catequizar e educar o índio, principalmente, mas também oferecer ensino aos filhos dos colonos e arrebanhar escolhidos para a formação do quadro de padres.

Neste processo de conversão dos “gentios” os padres jesuítas enfrentavam dificuldades, a exemplo do ocorrido no litoral, como a carência de recursos materiais e humanos, o problema da comunicação, a “ferocidade dos “selvagens” a serem convertidos e descidos aos aldeamentos e os obstáculos da natureza, como relatou Vieira (2002, p. 234) em carta enviada

⁹³ A invasão francesa no Maranhão, em 1612, foi um forte componente para que a Coroa portuguesa voltasse sua atenção para a região. Após a expulsão dos franceses foi criado o Estado do Maranhão em 1621, composto pelas capitanias do Ceará, Maranhão e Grão-Pará.

ao Padre Provincial do Brasil Francisco Gonçalves, em 1653, sobre a capitania do Pará, em missão no rio Tocantins.

Afirmo a V. Rev^a, Padre Provincial, que em toda esta viagem vim muito edificado da paciência e sofrimento dos Padres que nela vão; porque sendo os trabalhos e perigos, que todos os dias padecem, tantos e tão continuados, e as incomodidades deste gênero de vida, ainda para os bárbaros que nele se criam, tão ásperas de levar, a grandeza do coração e a alegria do rosto, com que os passam e desprezam, é admirável e muito para louvar a Deus. Mas chegados a este ponto de se nos impedir, e por tais meios, o fim de nossos desejos e trabalhos, sem nos valerem leis de Deus nem ordens do rei, confesso a V. Rev: que a todos nós faltava a paciência e quase o ânimo; e se não nos alentáramos com os exemplos das contradições, que padeceram os apóstolos e o mesmo Cristo, posto que as padeceram de gentios e idólatras, e não de cristãos como nós, estaríamos perto de entender que ainda não é chegado o tempo de se negar este pão. (VIEIRA, 2002, p. 234)

A presença dos jesuítas mais uma vez foi imprescindível para o processo de colonização, através da conversão e apaziguamento dos indígenas tanto nas missões itinerantes pelas tribos localizadas ao longo dos rios quanto na prática do descimento dos índios a partir das entradas, com a formação dos aldeamentos⁹⁴, preparando-os para servir de mão-de-obra sob o regime de repartição.

As missões pelas aldeias ao longo dos rios da bacia Amazônica representavam os maiores esforços dos jesuítas, e dos demais missionários que atuavam na região. Em carta ao Padre Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves, Vieira (2002, p. 375), temos a descrição do trabalho dos jesuítas na capitania do Pará.

Aos 5 de outubro de 1653 cheguei a esta capitania do Pará, e depois da boa vinda me convidou o Capitão-mor Inácio do Rego Barreto, para uma missão do rio Tocantins. [...] Nesta aldeia, como em todas as outras por onde passamos, se fez doutrina aos índios, como era costume, e afirmo a V. Rev^a que vi em todas elas uma cousa, que muito

⁹⁴ Quanto às missões jesuíticas na região podem ser consideradas até mesmo “a base da economia florestal amazônica durante a primeira metade do século XVII”, segundo Ribeiro (2000, p. 28), dos quais obtinham grandes lucros incrementando o patrimônio da Ordem.

me consolou e admirou, foi que não havendo antes de virmos, em todas estas aldeias, um só índio que soubesse as orações, nem entendesse ou desse conta do menor mistério de nossa Santa Fé, depois que os nossos padres fizeram aqui a sua missão, as deixaram de tal maneira ensinadas e instruídas, que sabem todas as orações do catecismo, e respondem a todas as perguntas dele, e em todas as aldeias ficam mestres, que em ausência dos Padres ensinam aos demais todos os dias, com grande pontualidade e perfeição. Tudo isto se venceu em tão pouco tempo à pura força, não cessando os padres de pela manhã até a noite, já em comum já em particular, e lutando juntamente com os donos dos tabacos, que todas as horas que os padres ocupavam na doutrina tinham por perdidas, e lhes faziam tanta instância para os lançarem das aldeias, que só faltava lançarem-nos delas às punhadas. Tanto cega o interesse, tanto sofre Deus, e tanto é bem se sofra por amor dele. (VIEIRA, 2002, p. 211-221)

Contudo, com a instalação dos portugueses em Belém, que partiram para a conquista do rio Amazonas, teve início os conflitos entre portugueses e franceses, e mais tarde entre portugueses e holandeses, pela posse do território e domínio dos nativos, iniciaram-se também os conflitos destes com os missionários, em especial com os jesuítas devido a desentendimentos quanto à questão da escravização indígena. Nesta região predominou o trabalho compulsório dos índios, o que gerou muitos conflitos com os missionários, se tornando um dos principais campos de atuação destes, não só de jesuítas, mas também de capuchinhos, por exemplo⁹⁵.

E mais uma vez os jesuítas representaram um meio de resistência à escravização indígena embora não assumindo uma posição declaradamente contrária, mas uma posição de defesa contra os excessos e o modo de se tomar escravos.

Havia uma diferenciação, pelo menos nominalmente, entre o uso do trabalho do índio “livre”, sob o regime de repartição, e do escravo, sob o

⁹⁵ Sobre a atuação de missionários nesta região temos os relatos do padre capuchinho Claude D'Abbeville⁹⁵, que esteve no Brasil em 1612, por ocasião da instalação da colônia francesa no norte do Brasil, cumprindo seu papel de missionário na colônia a pedido da rainha da França, e do padre jesuíta Cristobal Acunã, que durante o período da união ibérica percorreu o rio Amazonas a fim de documentar e registrar sobre esta região a mando do rei Filipe IV da Espanha.

regime da escravidão pura e simples. Contudo, em ambos os casos o índio acabava sendo escravizado, no primeiro os constantes abusos dos colonos violava a liberdade dos índios, desobedeciam os prazos quanto ao uso dos mesmos em seus empreendimentos coloniais e não efetuavam os seus pagamentos, assim os ditos índios livres eram explorados tanto quanto os ditos escravos.

Os abusos freqüentes por parte dos colonos levaram a Coroa a adotar vários procedimentos e elaborar leis a fim de regulamentar o modo de tomar escravos e tentar conter os desvarios, de forma a contentar colonos e jesuítas e manter a paz na região.

Aos notáveis danos que do procedimento dos portugueses, conforme estes capítulos, resulta aos índios, acudiu sua majestade com a resolução de sua lei, e últimas ordens e regimento, em que se ordena e declara o como se hão de haver com os índios livres; e somente dos cativos e escravos conforme a lei de sua majestade, poderão testar seus senhores como lhes parecer. (VIEIRA, 2002, p. 375)

O trabalho do índio denominado livre nos empreendimentos coloniais tinha como base as aldeias formadas pelos jesuítas a partir da prática do descimento dos índios por meio das entradas realizadas pelos jesuítas e colonos. Enquanto aqueles buscavam os índios para formarem os aldeamentos e realizarem seus trabalhos de catequese e também de sujeição do índio, acreditando estar livrando-o da escravidão, os colonos os buscavam para fazê-los escravos.

O padre Antônio Vieira, além de denunciar os horrores da escravidão também apontava a maneira de lidar com o índio, nas entradas, nos descimentos e nos aldeamentos. No trecho a seguir Vieira (2002, p. 373) enfatizou o problema das entradas causadoras de “dano irreparável do miserável gentio” e sendo “a ruína de todas as capitanias da nossa América”, devido à maneira como os colonos estavam procedendo.

As entradas dos particulares ao sertão, há sido a ruína de todas as capitanias da nossa América, assim nas da parte do sul, como nas do norte, no nosso grande rio das Amazonas, com dano irreparável do miserável gentio; e este

é o principal estrago a que sua majestade tem mandado acudir com tanta cristandade, pela sua última lei e provisão.

A primeira e principal causa das entradas ao sertão, há de ser a extensão da fé católica, e o zelo de não deixar perecer tanta imensidade de almas naquele dilatado sertão do grande rio das Amazonas, para o qual se devem fazer todas as que puderem, conforme o tempo, ocasiões e cabedal; e a forma em que se hão de fazer estas entradas, dispõe acertadissimamente a lei e ordens de sua majestade, e a necessidade delas há de ser a salvação de tantos milhares de almas que estão indo continuamente ao inferno por falta de batismo.

Com as entradas e o descimento dos índios, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, durante o século XVII, conforme Chambouleyron (2007, p.77) nos informou, formou-se uma verdadeira rede de aldeias e residências construídas pelos jesuítas, de modo a cristalizar “seu poder e seu apostolado na região”. Esses espaços, “as aldeias de índios livres, descidos pelos padres”, segundo o mesmo autor, tornaram-se os espaços “de ensino dos meninos índios e dos catecúmenos”, e não só, as aldeias eram “também um lugar fundamental do mundo do trabalho, uma vez que era delas, num regime chamado de repartição, que saíam os indígenas que trabalhavam para os portugueses em troca (pelo menos teoricamente) de um salário”. (idem, p.78)

Fica à discrição das pessoas que sua majestade dispõe nas suas ordens; e o principal ponto é pagar-se aos índios o seu serviço, e guardar-se o regimento de sua majestade sobre o tempo e mais circunstâncias declaradas nele; porque a justiça é a que conserva tudo. (VIEIRA, 2002, p. 377)

A prática de “repartir” os índios entre os portugueses a fim de se servirem deles em seus empreendimentos coloniais não era condenada pelos jesuítas, sem resistir, pelo contrário, acabavam por preparar os índios para o trabalho regrado e regular para servir de mão-de-obra aos colonos. Os jesuítas ofereciam resistência e se colocavam como defensores dos índios quando não eram seguidos as orientações e regimentos instituídos pelo rei para tal prática e para se fazer escravos.

Os jesuítas com sua prática voltada para a conformação do índio ao modo de vida do europeu civilizado e cristão também o conformavam ao modo de trabalho do branco, regular, sistemático e regrado, visando não só a produção para a sobrevivência, mas também para o comércio, visando o lucro, para o colonizador obviamente.

Assim, a questão que provocava conflitos entre colonos e jesuítas não era o uso em si da mão-de-obra indígena, mas a maneira que esta era usada, muitas vezes afastando os índios de sua comunidade e dando-lhes tratamento de escravos isto era a perdição tanto da capitania quanto dos índios.

Vieira (2002) nos relatou em longas passagens em sua obra o problema do uso e abuso do trabalho dos índios sob a denominação de livre quando na verdade se tratava de escravidão indígena.

Este capítulo é peçonhento em seu intento; porque, que coisa é repartir os índios por casa dos portugueses nesta forma, que fazê-ias cativos *in re*, ainda que o nome seja de livre? E para que se tratou até agora de aldeias, e párocos, e capitães particulares, se aqui se havia de apontar repartirem os índios novamente reduzidos? Se responde que para as aldeias que há de presente, não tem lugar, porque além de não haver sinais de muitas nos lugares de onde foram, das que ficaram rara é nas capitanias do Maranhão e Pará a que chega a 100 casais, que tudo destruiu a desordem, tirania e ambição dos governadores e cabeças daquele estado, e o gentio livre, que se descer dos sertões do rio das Amazonas, não convém de nenhum modo que se dê nem reparta; antes o ponham no sítio deputedo para sua vivenda, e depois de acomodado, manteúdo e descansado, fora do perigo das doenças, que muitas vezes lhe sobrevêm com a mudança, estando já afeito à terra os devem repartir então para serviço dos moradores, na forma das ordens de sua majestade; e quem isto encontra, quer destruir a razão, a verdade, e a conservação dos índios e moradores daquelas partes, todos vassalos de sua majestade. (VIEIRA, 2002, p. 374-375)

Sob a denominação de administração escondia-se a prática da escravização indígena, como Casimiro (2006) enfatizou. O princípio da prática do repartimento consistia no uso do trabalho do índio nos

empreendimentos coloniais por tempo determinado, retornando a aldeia, o papel do administrador era garantir a paz e preservar a ordem e não fazer do índio “livre” um escravo. No relato de Vieira (2002, p. 404) vemos um exemplo da função a ser desempenhada pelo administrador.

E quanto ao exercício dos índios nos meses livres, que os administradores os não deixam estar ociosos, obrigando-os com a moderação de livre, a que trabalhem, e façam suas lavouras, de que abundantemente se sustentem, estando a presente repartição, para que lícita e suavemente se consigam os quatro intentos santos, e verdadeiramente reais de sua majestade, a saber: a liberdade dos índios, a consciência dos paulistas, a conservação de suas povoações, e serviço e remédio de suas famílias.

Padre Antônio Vieira escreveu acerca da administração dos índios, criticando a prática dos paulistas quanto à captura dos índios de “forma injusta”, “trazidos em ferros”, para fazê-los escravos. Em seus escritos levantou vários pontos a fim de fundamentar suas idéias referentes à consciência e à liberdade que julgava de suma importância para compreender as atitudes dos paulistas e a situação dos “gentios”.

São, pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais das suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros, com a crueldade que o mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de muitas léguas até chegarem às terras de S. Paulo, onde os moradores delas (que daqui por diante chamaremos Paulistas) ou os vendiam, ou se serviam e se servem deles como escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, este o estado presente, e isto o que são os índios de S. Paulo. (VIEIRA, 2002, p. 391)

A crítica de Vieira era quanto à permanência do uso da mão-de-obra indígena em tais condições que a caracterizavam como escravidão sob a denominação de administração. A própria administração dos índios que deveria se dar sob a autoridade real, nada mais era do que, segundo Bosi (1992, p. 153), “licença e liberdade pública” para fazerem dos índios escravos. A posição de Vieira frente à escravização do índio buscava, segundo Moisés (2001, p. 187), “harmonizar os interesses da Coroa, dos

colonos e da Igreja”, alertando assim para a diferenciação entre as duas formas de escravos, aceitando a forma “justa” e defendendo os índios “livres” no “sentido de amenizar a servidão pura e simples, arbitrária e desumana”.

A prática dos descimentos com a formação de aldeias era a forma encontrada para atender os interesses e necessidades dos colonos e ao mesmo tempo preservar e combater os excessos destes no uso do trabalho indígena, na visão de Vieira.

Desça-se para baixo aquele gentio que for conveniente para o serviço dos moradores, e os mais nas mesmas terras naturais em que vivem os pode admitir a igreja católica, e com toda a comodidade lhes podem assistir os ministros, tendo todo o necessário pela conveniência da navegação daqueles rios, dos quais estão talhados todos aqueles larguíssimos sertões, em que se pode aumentar a cristandade sem limite, e tanto quanto for o número dos religiosos missionários que a tão santa obra se aplicarem; e das suas mesmas terras pelos rios abaixo, podem vir infinitos índios, já católicos e domésticos, a servir aos portugueses em suas cidades e povoações com menos trabalho do que o fazem os nossos portugueses da Beira neste reino, e terão os portugueses da Beira mais certos e seguros os socorros que lhes forem necessários nas ocasiões de guerra. (VIEIRA, 2002, p. 382)

Tanto a prática das entradas como a descida dos índios para a formação de aldeamentos era regida por leis e ordens do rei, que deveriam ser seguidas pelos colonos, mas que na grande maioria das vezes não eram. Um exemplo do que deveria ser feito segundo regimento quanto ao procedimento da descida dos índios para as aldeias vemos abaixo, através do relato de VIEIRA (2002, p. 373).

E somente quando houver de descer o gentio livre, que for conveniente persuadirem a descer, lhes terão no sítio para onde os trouxerem e mudarem (é ponto importantíssimo) plantado de antemão mantimentos necessários para seu sustento, enquanto cultivam outros,

Na visão de Vieira (2002, p. 380-381), a descida dos índios e a formação dos aldeamentos eram uma boa saída para a questão do índio, tanto para jesuítas como para colonos e para os próprios índios, contanto

que fossem seguidas as ordens, as orientações e leis estabelecidas pelo rei ajudado pela ação missionário dos jesuítas, adotando uma postura de justiça e zelo ao invés de ambição e crueldade.

Não há meio mais eficaz para a conservação e acrescentamento das capitanias do estado do Maranhão, que os meios que atentam à durável e permanente conservação dos índios, sem os quais não pode sustentar-se; e unicamente com se guardarem as últimas ordens de sua majestade, se conservam os índios para se conservar o estado; e para fins tão importantes, é necessário (mais que tropas de soldados) em lugar da malícia, crueldade e ambição, entrar a verdade, justiça e zelo.

A missão de expandir o cristianismo cabia tanto à Igreja como ao Estado, nada que não constasse no *Orbis* que regia a sociedade da época. No empreendimento da conquista e colonização, Estado e Igreja, colonizadores e missionários estiveram presentes, estes seguindo as rotas das viagens e expedições daqueles, tornando o domínio das novas terras descobertas numa empresa possível.

Assim, as aldeias estavam sujeitas às leis temporais da Coroa: “todas as aldeias têm seu tronco, ouvidor e meirinho; e se o crime é grave, pertencem às injustiças das cidades, a que são sujeitas as aldeias” (VIEIRA, 2002, p. 371); e às leis espirituais da Igreja, com o batismo, casamento, confissão, além da imposição dos valores e da moral cristã. O Estado se fazia presente nas aldeias através dos meirinhos e das regulamentações e leis, e a Igreja se fazia presente na figura dos padres e sua doutrinação.

[...] os índios em suas aldeias têm seus párcos, e os que se acham conforme as ordens de sua majestade, assistindo ao serviço dos moradores, correm por sua contra, como os mais servos e família, sobre o que há curas e vigários na forma do estilo deste reino e conquistas deles. (VIEIRA, 2002, p. 376)

A sujeição do índio ao Estado e à Igreja ficou bem claro nas passagens de Vieira (2002), a lei e a religião eram os pilares para manter a paz entre os índios “livres”, colonos e jesuítas. Assim como o foi no litoral, impondo o que lhes faltava, o R (o rei), o L (a lei) e o F (a fé), como dito por

viajantes e jesuítas, enfatizando a relação do governo com as coisas da fé, prática que estava de acordo com o sistema de padroado⁹⁶, como vimos. O estado comandando e intervindo nos assuntos da religião de forma a sujeitar o índio, colocou-os sob a tutela do Estado e da Igreja, única maneira de conseguir “frutos” na cristianização, na visão de colonizadores e missionários, lembrando que a aculturação e a destruição do modo de vida do índio representava o sucesso da colonização.

Vieira (2002) em seus pareceres elaborados sobre a conversão e governo dos índios na colônia, chamou a atenção para a importância da observância às propostas, lei, regimento e ordens do rei referente ao governo dos índios, tais leis apareceram como fronteiras e limites que deveriam ser guardados pelos colonos para a conservação e aumento das capitanias do Grão-Pará e do Maranhão, como também das capitanias da “beira”⁹⁷. Sobre o modo com que se há de governar o “gentio” nas aldeias, no temporal e no espiritual, escreveu Vieira (2002, p. 372-373):

No Brasil por muitas vezes se deram capitães portugueses às aldeias, e depois se lhes tiraram por muitos e justos respeitos; e um deles era, por pedirem aos moradores que iam buscar índios para seu serviço, mais dinheiro por lhos darem, do que se dava aos mesmos por seu trabalho. A cabeça nas aldeias é o índio principal de cada uma, e de haver outro superior nelas (tirado o seu pároco, na forma das ordens de sua majestade) resulta maior carga, e danos irreparáveis aos índios; porque estes miseráveis não tiveram até o presente maiores inimigos, nem mais comuns, que os mesmos capitães. [...] Os índios não são frades, ou freiras, e o maior mal que eles têm comumente, é serem muito caseiros, sem saberem ir granjear a vida. [...] e nunca os índios deixam as aldeias tão sós por sua vontade; e a melhor

⁹⁶ Conforme Casimiro (2006, p. 25), “a instituição do padroado garantiu o predomínio da mentalidade portuguesa de superioridade do português frente ao índio e ao negro, sendo aquele povo ‘eleito’, merecedor das terras conquistadas, de benefícios materiais e de um lugar diferenciado na sociedade, na Igreja e no reino dos céus”.

⁹⁷ A administração das aldeias ao longo do período colonial ora estava a cargo dos jesuítas que exerciam ao mesmo tempo o governo espiritual e temporal nas aldeias, sendo responsáveis pela catequese, pela organização e repartição dos índios entre os colonos para prestarem serviços, ora por um capitão de aldeia, morador encarregado do governo temporal em conjunto com os padres encarregados do governo espiritual, ora eram governadas pelos padres e pelo “principal” da aldeia. (CUNHA, 1992, p. 119)

criação para os índios tratarem de suas criações, é deixarem-lhes criar mantendo-os com justiça fora de enganos, e sem os espalharem desordenadamente, que é o principal de que lhes havia de servir o capitão português se lhes assistisse. [...]

A quantidade dos índios é a que há de ser capaz de poder ser doutrinado por dois companheiros somente; e nunca será proveito por muitos respeitos, haver aldeia alguma, cujos casais excedam o número de 800 até 1.000, porque sendo poucos se governam bem no espiritual e temporal, e se sustentam melhor, e estão mais sujeitos, etc. [...] Se aos missionários párocos falta virtude para acudir aos enfermos, podem deixar a ocupação deste ministério; e no Brasil vi nas aldeias da companhia de Jesus mandarem o comer a todos os doentes com todo o cuidado; e nas aldeias do Maranhão e Pará vi aos mesmos religiosos da companhia pessoalmente andarem dando de comer aos enfermos, etc.

Sobre a política de redução e forma de governá-la Vieira enfatizou a questão da preservação da “liberdade” do índio, entendida aqui com ressalvas, pois era uma “liberdade” sob a sujeição tanto ao governo como à Igreja.

[...] vai tanta diferença do índio posto com assento do solar de sua aldeia, e que reconhece o índio principal de sua mesma casta por seu superior imediato, ao que tem cheiro de cativo, sujeito por obrigação, quanto há no brio que professam os servos dos livres; e mais importa com o índio o pedaço do tempo do ano, que ele foi estar na sua aldeia, e ocupar-se na lavoura própria, depois de ter servido o que se lhe ordenou a este ou aquele morador, que quanto há no mundo; porque só este é o penhor que tem de certo sinal de sua liberdade, coisa que os índios por seu natural estimam sobre tudo. (VIEIRA, 2002, p. 379)

A segurança tanto dos moradores das capitâneas do norte como das aldeias dependia do governo destas.

E que as ditas aldeias governadas conforme as últimas ordens de sua majestade, sitas com distância umas das outras proporcionadamente, sendo o número dos índios habitantes de cada uma moderado, como tenho apontado, não tão-somente ficam atalhados os receios de toda a rebelião, mas com razão ficam muito mais seguras as cidades e povoações dos nossos portugueses daquelas conquistas, assim das invasões dos inimigos do norte, como de outros quaisquer naturais da mesma terra, se os houvesse; (VIEIRA, 2002, p. 379-380)

O problema dos conflitos entre moradores e índios era “ocasionado do mau trato que estes ou aqueles” têm para com os índios, pelo excesso de trabalho e pela não observância das leis e regulamentações da Coroa.

[...] e antes me parece viverem arriscados os moradores metidos nos sítios de suas fazendas, assistidos dos índios, pelo ódio que algumas vezes se tem achado cobrarem aos que os predominam como senhores, ocasionado do mau trato que estes ou aqueles lhes dão, conforme seus naturais; e mais tendo-lhes feito certo de que hão de ter sempre em viveiro tachado número de casais ou índios, de que nasceria matarem-nos com todo o rigor do trabalho dos fumais e canaviais, pois lhes importavam pouco suas vidas, cuja falta haviam de ir refazendo com a liberdade de outros inocentes; e vinha a ser cada morador pelo meio desse número tachado, sucessivamente senhor de todo o gentio do sertão, e que brevíssimamente o acabarão de extinguir todo, ainda que fosse tanto como o que povoa o estendido rio das Amazonas; (VIEIRA, 2002, p. 380)

Outras Ordens religiosas que atuaram nas regiões do rio Amazonas, como os capuchinhos, sob a ordem da rainha da França, à época da invasão francesa no Maranhão, também estabeleceram leis e regulamentos referente ao trato e conversão dos índios, considerando de suma importância a relação “entre a religião e a lei, que uma não pode existir sem a outra”, e que “em se mudando a religião e o ofício sacerdotal, mister se faz mudar-se a lei, conseqüência natural da íntima união entre ambas as cousas”. O relato do capuchinho francês D’Abbeville (1975, p. 126) é um exemplo.

Tendo, pois, êste grande Deus tido como conveniente dar início ao conhecimento da verdadeira religião católica, apostólica e romana aos habitantes da Ilha do Maranhão e circunvizinhanças, julgou-se necessário decretarem-se leis fundamentais a serem observadas rigorosamente. E foram elas as que se seguem.

Em nome de Sua Magestade, [...] tendo empreendido, por graça de Deus, o estabelecimento de uma colônia francesa no Maranhão e terras adjacentes, e a conversão dos habitantes ao cristianismo, de acôrdo com as intenções do Rei de França [...], julgamos necessário e conveniente, antes de qualquer outro alicerce, decretar, para essa colônia, as mais santas leis, e as mais adequadas, na medida do possível, ao nosso princípio, tendo por certo que sem a Justiça ordenada por Deus aos homens, sua imagem,

não pode existir república alguma.

Além do uso do índio como mão-de-obra “livre”, pretensamente assalariada, sob a denominação de repartição ou administração, havia o uso da mão-de-obra dos índios escravizados por meio de guerras, “justas” ou não, e dos resgates. Vieira numa posição de defesa e não de declarada oposição, chamou a atenção para a observância das leis reais sobre a escravização do índio, para que esta fosse “justa e legítima”.

Esta lei e provisão última de sua majestade ordena as causas com que deve haver escravos; e os meios por que se hão de verificar e justificar seus cativos, estão expressamente declarados na dita lei de sua majestade, que se deve guardar exatamente. (VIEIRA, 2002, p. 374)

Vemos que a dinâmica da conquista e dominação da região norte da colônia se pautou no uso da mão-de-obra indígena seja na condição de índio “livre” ou escravo, em todos esses casos tendo sua cultura e sua identidade destruídas pela ação do jesuíta e do colonizador.

Em seu escrito dirigido a Pedro Fernandes Monteiro, procurador da Fazenda, Vieira apontou os dois pontos centrais a serem seguidos na obra da conquista e conversão dos povos da região do rio Amazonas, baseadas na sujeição e catequização do nativo.

[...] o primeiro guardar a última provisão, lei, e ordens, e regimento de sua majestade; [...] que dão ordem para haver escravos com justiça, e obrigam os livres a servirem com igualdade. Segundo, mandar religiosos missionários, e missionários de letras, capazes para tratarem do aumento daquela nova igreja [...] já que nas mais partes do nosso Brasil venceu a desordem, entrando o senhorio dos portugueses para possuir as terras, e lograrem a liberdade dos naturais delas até os extinguirem, como é visto, esta como última porção do rio das Amazonas de Jesus Cristo, que esperou até lhe pôr os olhos um tão efetivo e zeloso ministro de sua majestade, valha-lhe esta sua feliz e bem afortunada ventura. (VIEIRA, 2002, p. 381)

É possível perceber neste trecho o caráter político e diplomático dos escritos de Vieira, direcionado a autoridades civis, tanto da Metrópole quanto

da colônia⁹⁸, perdendo o caráter de escritos edificadores do trabalho dos jesuítas fortemente presentes nas primeiras cartas dos inicianos que iniciaram o trabalho de catequese em terras brasílicas.

Os jesuítas não se posicionaram contrários à escravidão do índio, e nem do negro africano, uma vez que não aceitá-la significava inviabilizar a sua própria permanência no Brasil, assim adotaram uma posição de denúncia e defesa dos abusos e excessos cometidos pelos colonizadores.

Fica difícil dizer qual dos males o menor, o aldeamento de índios, com a destruição de sua cultura proibindo-lhes tudo que até então conheciam e acreditavam, a antropofagia, a poligamia, a nudez, as guerras entre tribos, seus pajés e feiticeiros, retirando-os de suas terras e ajuntando-os em outro lugar, vetando-lhes a prática do nomadismo e imprimindo-lhes a prática do trabalho regular e regrado, não só para seu sustento, mas também para servir ao colonizador, sujeitos aos regulamentos do governo e da Igreja; ou a sua escravização no sentido puro e simples, já que no caso anterior não deixa de ser uma escravidão.

Vemos aqui que, enquanto na região sul da Província do Brasil os jesuítas tinham como foco central a educação em seu sentido restrito, nos colégios formadores da elite colonial, no segundo século de nossa colonização, no norte a maior atenção se voltava para a fase de pacificação, sujeição e catequização do nativo, durante a primeira metade do século XVII.

Ao longo dos séculos XVI e XVII o mesmo discurso utilizado por Caminha (2000, p. 20), já no primeiro escrito sobre o Brasil, ao dizer que “o melhor fruto que nela [Brasil] se pode fazer, me parece, que será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente, que Vossa Alteza em ela deve lançar”, foi utilizado pelos viajantes e jesuítas que estiveram no Brasil colônia ao longo dos dois séculos para justificar a sujeição, dominação e destruição da cultura indígena, através da ação do Estado e da Igreja, sujeitando-os às

⁹⁸ Vieira exercia influência enquanto “conselheiro de reis, confessor de rainhas, preceptor de príncipes, diplomata em cortes européias, defensor de cristão-novos”, segundo Bosi (1992, p. 119)

leis temporais e espirituais, por meio da catequese, da educação em seu sentido restrito e lato.

Seja no sul ou no norte do Brasil, a educação colonial, em seu sentido lato e restrito, esteve atrelada aos propósitos e interesses políticos, econômicos e religiosos oriundos do processo de colonização portuguesa, na qual estava implícita a cristianização dos povos pagãos do Novo Mundo, nas mãos dos jesuítas. Esta educação foi diferenciada e subordinada às condições e ao lugar social de cada grupo – índios, negros, mamelucos, filhos da elite colonial, recebendo cada qual a educação que lhe cabia.

A ação dos jesuítas em catequizar e instruir nas letras, conformando os habitantes do Novo Mundo segundo o modo de vida da civilização ocidental cristã, mesmo que de acordo com o lugar social de cada educando, como mencionado por Casimiro (2006, p. 8), “nos colégios, nas missões e nas senzalas”, serviu para preservar e ampliar os valores cristãos e morais, para manter e difundir a cultura portuguesa ocidental cristã e para fortalecer a luta contra o protestantismo em época de contra-reforma católica.

Vimos o papel da educação em seu sentido lato através da atuação e regulamentação exercida pela Igreja e pelo Estado em todas as instâncias da vida colonial. E em se tratando da educação em seu sentido restrito, vimos a hegemonia e o monopólio da Igreja sobre a mesma através dos colégios dos jesuítas, por mais de dois séculos (1549-1759), em Portugal e suas colônias, dando à educação brasileira um caráter fortemente religioso, marcado por uma *pedagogia católica*, segundo Saviani.

Esta educação baseada numa pedagogia religiosa, como enfatizou Casimiro (2006, p. 6), “era ministrada indistintamente a todas as classes, porém com ênfase diferenciada”, através da catequese, das missões, das casas e colégios.

Nos espaços de escolarização, principalmente nas casas, igrejas, engenhos e missões o índio, o mameluco e o negro recebiam os rudimentos do saber ler, escrever e contar, como meio para a catequização e

doutrinação, enquanto, nos colégios, seminários e Universidade de Coimbra os filhos da elite colonial recebiam uma educação formal, diversificada e propedêutica, baseada no estudo da gramática, filosofia, humanidades e artes, visando os estudos na Europa ou a formação para a vida eclesiástica.

Casimiro (2006, p. 7) elucidou de forma sucinta e objetiva o significado da educação jesuítica na colônia ao dizer que a educação ministrada pelos jesuítas estava voltada para “a perpetuação da instituição Igreja Católica, para o êxito da empresa colonial, para a manutenção do *status quo* de um pequeno grupo e para a instauração de formas de mentalidades e representações que ultrapassaram as barreiras daquele período”.

Este quadro educacional, marcado pela hegemonia jesuítica, se manteve até a segunda metade do século XVIII, mais precisamente até 1759, quando entraram em cena as amplas modificações contidas na chamada Reforma Pombalina, entre elas a expulsão dos jesuítas tanto de Portugal como de suas colônias espalhadas pelo mundo, levada por diferentes razões. Após a expulsão dos jesuítas a educação começava a dar seus primeiros passos no sentido de uma educação baseada na chamada pedagogia tradicional leiga, inspirada no liberalismo clássico, sem, contudo, perder por completo sua ligação com a religião, por isso ainda não laica⁹⁹, mas já não mais sobre o monopólio da Igreja. (SAVIANI, 2003, p. 88)

Muito ainda poderia ser mencionado e referido em relação ao estado da educação no Brasil colonial em seu sentido lato e restrito, através de relatos de viajantes e jesuítas, mas a intenção do presente trabalho não foi e nem poderia ser a de esgotar as referências presentes na literatura de viagem e na literatura jesuítica selecionada para este trabalho, no que se refere ao estado da educação seja em seu sentido lato ou restrito, no Brasil durante o período colonial. Propusemos-nos demonstrar o caráter ideológico destes escritos, utilizando alguns fragmentos em que viajantes e jesuítas

⁹⁹ Somente no final do século XIX é que surgirão as escolas laicas. (LOMBARDI, SAVIANI e NASCIMENTO, 2005)

trataram da educação em seus dois sentidos, escritos estes que são construções ideológicas e que serviram ao processo de colonização e cristianização dos índios, um eufemismo para destruição e aculturação do indígena, dominação do negro e exploração colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao principiar a chamada época moderna, e ao longo dos séculos XVI e XVII, assistimos a um conjunto significativo de movimentos e revoluções – o movimento renascentista, a Reforma protestante, a Contra-Reforma ou Reforma Católica, o movimento iluminista, as Grandes Navegações e a expansão marítima e comercial, a descoberta do Novo Mundo, o desenvolvimento do capitalismo comercial, o absolutismo, o surgimento dos Estados modernos e de uma nova classe social, a burguesia comercial - que provocou modificações profundas na sociedade europeia nos diversos campos: geográfico, econômico, político, social, ideológico e no campo cultural.

O conjunto dos movimentos e revoluções ocorridos na Europa configurou não apenas um novo cenário, mas foi também grandemente responsável pela ocorrência e êxito da empresa das Grandes Navegações, dos descobrimentos e do processo de colonização do Novo Mundo, que por sua vez possibilitaram o surgimento da literatura de viagem e da literatura jesuítica referente ao Brasil, compostas pelas obras escritas por viajantes e jesuítas que estiveram envolvidos nas viagens, apresentando o Novo Mundo para o Velho Mundo, sob a ótica do europeu.

Por outro lado, as notícias, informações e imagens construídas e levadas à Europa sobre o grande feito das navegações e dos descobrimentos das novas terras e povos foram o combustível para muitas das mudanças ocorridas na Europa deste período, que levariam posteriormente à conformação da Europa capitalista moderna e à consolidação do capitalismo no restante do mundo.

A literatura de viagem e a literatura jesuítica, como resultado das viagens de descobrimento e do processo de colonização, contribuíram de

forma significativa na conformação do mundo moderno e para o despertar de uma nova visão de mundo que ganhava corpo na Europa e que se consolidaria nos séculos seguintes.

Na empresa das grandes navegações, da expansão marítima e comercial e do processo de conquista e colonização do Novo Mundo, como vimos no capítulo I, estiveram presentes o Estado, a Igreja e a burguesia, cada qual seguindo os impulsos motivadores que os levaram a embarcar em tal empresa. E, juntamente com este conjunto de estratégias e instituições que possibilitaram o êxito das Grandes navegações, das descobertas e garantiram a conquista e domínio das novas terras e povos recém-descobertos, também estiveram presentes de forma bastante significativa a literatura de viagem e a literatura jesuítica.

Como parte integrante do próprio processo de conquista e colonização a literatura de viagem e a literatura jesuítica, através dos relatos produzidos pelos inúmeros viajantes e jesuítas que realizaram suas andanças pelos novos espaços, entrando em contato com novos povos e modos de vida totalmente diferentes dos conhecidos pelos europeus, ajudaram no desbravamento dessas novas terras, além de fornecerem elementos para compor o discurso legitimador da dominação e do aniquilamento desses povos e suas culturas.

No violento processo de conquista e colonização do Novo Mundo, poder político, religioso e econômico estiveram presentes e intimamente interligados, ora em acordo ora em discordância, juntamente com a literatura de viagem e a literatura jesuítica, impulsionando e legitimando tal processo.

Podemos afirmar, então, que o modo como viajantes e jesuítas que estiveram no Novo Mundo observando, registrando, construindo interpretações e erigindo imagens sobre o mesmo e seus habitantes foi influenciado e influenciou o contexto histórico europeu do período em questão.

O Brasil foi inserido no contexto europeu, em meio aos acontecimentos deste período, a partir de seu “descobrimento” pelos portugueses, nação que ora se apresentou como precursora ora como conservadora no cenário europeu; pioneira na empresa da expansão ultramarina, dos descobrimentos e do processo de colonização, mas ainda fortemente presa à visão teológica cristã do mundo, regida pelo *Orbis Christianus*, reforçando a união entre Estado e Igreja, esta funcionando como mais um instrumento fortalecedor do poder do monarca, indo na contramão do movimento que ocorria no restante da Europa.

Enquanto Portugal se mantinha fiel à lógica do *Orbis christianus*, com uma visão de mundo em tudo referenciada a Deus, a Europa caminhava rumo a uma nova visão de mundo calcada não mais na religião, mas sim no poder da razão (racionalismo) como meio para se conhecer o homem, a natureza e a sociedade e a relação entre eles.

O Brasil, enquanto colônia portuguesa, constituiu-se como peça central do chamado Sistema Colonial, com seu regime de comércio entre metrópole e colônia baseado no monopólio, garantido pelo exclusivismo, cuja economia da colônia, dentro da lógica mercantilista, definia-se por ser especializada e complementar à da metrópole, cumprindo assim o seu papel de instrumento de acumulação primitiva de capital e estimulando o capitalismo comercial da Metrópole.

Portugal, em seu empreendimento colonizador, tanto na África, na Ásia como na América, esteve estritamente vinculado e a serviço da lógica mercantilista vigente na época, no caminho do desenvolvimento do capitalismo. Sua obra colonizadora, no entanto, deve ser entendida para além dos ditames econômicos, ela também foi guiada pela lógica do *Orbis Christianus* imperante na sociedade portuguesa quinhentista.

Segundo esta lógica, cristianizar, apaziguar e dominar eram partes integrantes e indissociáveis do processo de colonização levado a cabo pelo Estado e pela Igreja na tarefa de salvar almas e expandir a fé cristã,

principalmente, possibilitando a exploração econômica por parte da burguesia mercantil e da própria coroa portuguesa.

Esse entrelaçamento de interesses e ações entre Estado e Igreja que configurou o modelo de colonização ficou bem explicitado nas palavras de Paiva (1982, p. 13) ao enfatizar que “Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, ‘*sui generis*’. Cristianização e aportuguesamento são tarefas sinônimas, indissociáveis e identificáveis entre si”. Como vimos, mais uma vez com a contribuição dos estudos de Paiva (1982), a obra da colonização foi regida por uma visão religiosa do mundo, e as ações tanto da coroa portuguesa quanto dos jesuítas estavam de acordo com esta visão de mundo.

E mais, o modo como os viajantes e jesuítas observaram e registraram sobre a sociedade colonial do Brasil nos dois primeiros séculos de nossa história também foi guiado por esta visão religiosa do mundo, como pudemos perceber nos vários relatos retirados das obras analisadas no presente trabalho.

Portanto, as especificidades do cenário social, político e econômico de Portugal forjaram não apenas o modo como se deu a colonização do Brasil, mas também, juntamente com o cenário mais geral da Europa como um todo, o modo como o Brasil foi retratado pelo olhar europeu.

Da mesma forma, as peculiaridades do Brasil inerentes à sua condição de colônia direcionaram e influenciaram o modo como os viajantes e jesuítas interpretaram o que viram no Novo Mundo.

E mais, as viagens que trouxeram esses “escritores” ao Novo Mundo foram impulsionadas por fatores diversos, estes diferentes motivadores também influenciaram o modo de observar, registrar e construir interpretações e imagens sobre o Brasil.

A literatura de viagem e a literatura jesuítica referente ao Brasil dos séculos XVI e XVII, recorte temporal adotado para o presente trabalho, que nos trazem esse olhar europeu através das obras que as compõem,

originaram-se das viagens realizadas neste período, como vimos, motivadas pela empresa das grandes navegações, dos descobrimentos e do processo de colonização das novas áreas descobertas pelos países ibéricos, pela missão de cristianizar os povos pagãos, por ocasião de naufrágios e pelos movimentos de invasões pelos demais países europeus (Inglaterra, França e Holanda, principalmente), levando à Europa, o *Velho Mundo*, informações e imagens de um mundo inaudito, o *Novo Mundo*.

Viajantes e jesuítas, vindos de uma sociedade letrada, governada por um monarca absoluto, funcionando com uma economia mercantil, segundo as lógicas do capitalismo nascente, guiados por uma religião cuja organização se encontrava altamente hierarquizada, guiada por dogmas e rituais, ao olharem para os povos “selvagens”, as diferentes sociedades indígenas, viram, interpretaram e as descreveram como sendo sociedades sem economia mercantil (economia de subsistência), sem poder político, portanto sem Estado, sem religião e sem escrita, sem educação.

As descrições das sociedades indígenas habitantes do Novo Mundo sob o critério da falta, juntamente com a lógica do *Orbis Christianus* que regia a sociedade europeia, serviram para embasar a justificativa para as ações pertinentes ao processo de colonização e para legitimar a intervenção mais do que necessária segundo o europeu que se autodenominava superior, fossem quais fossem os meios para tal intento.

Os diversos aspectos do modo de vida do índio brasileiro tão diferente dos europeus, ou seja, a questão da língua, o desconhecimento da escrita e a falta de uma educação formal, institucionalizada, a organização social e sua relação com o trabalho, a falta de um comércio lucrativo e a prática do escambo, o modo de tomar escravos e o estado constante de guerras intertribais, serviram para inaugurar o discurso europeu sobre o índio como sendo “selvagem”, “bárbaro” e “inferior”, justificando a interferência do colonizador no modo de vida do nativo bem como a destruição de seu modo de vida, além de embasarem os discursos acerca das mesmas sob o critério

da falta.

Assim, o modo de vida das sociedades indígenas, caracterizado como “primitivo” e baseado na “educação natural”, constituiu-se em um dos pilares para as interpretações e imagens construídas sobre o Brasil elaboradas pelos viajantes e jesuítas que os descreveram sob o critério da falta, o outro foi a própria sociedade europeia que moldou e direcionou os olhares que observaram e registraram sobre o Brasil.

Os valores da sociedade europeia ocidental cristã guiaram o modo de ver e de tornar assimilável, para o europeu, povos tão diferentes. Os discursos construídos sob a égide da falta são expressões ideológicas, concepções de sociedade, de religião, de política, de economia e de educação, são um julgamento de valor sobre as sociedades colonizadas, servindo aos objetivos da colonização, ao apresentar o europeu civilizado e cristão como veículo da civilização, salvadores e benfeitores dos “bárbaros”, dos “gentios” do Novo Mundo. Essa terminologia, que inseriu o índio no imaginário cristão dos colonizadores, legitimou o processo de conquista e dominação dos “povos inferiores”.

A visão que os europeus construíram sobre os povos do Novo Mundo, nada mais é que a negação do “outro”¹⁰⁰, onde o índio é visto como o próximo que deve ser resgatado do estado de miséria, ignorância e pecado, através da sujeição ao modo de vida do branco europeu civilizado e cristão.

Como analisado, a apresentação e representação dos povos nativos como “bárbaros”, “selvagens”, “antropófagos”, “incivilizados”, “gentios”, incapazes de gerir a própria vida, serviram aos propósitos da Coroa portuguesa e também da igreja reformada fornecendo argumentos legitimadores da dominação europeia no âmbito econômico, político e espiritual, através da ação catequética dos jesuítas.

¹⁰⁰ Fica claro como a visão do europeu sobre os povos do Novo Mundo grandemente construída a partir dos relatos dos viajantes e jesuítas, com o auxílio dos estudos de Pécora (2001), esteve baseada na negação do “outro”, numa posição excludente assumida pelo europeu.

Esta visão acerca dos habitantes do Novo Mundo que se fez presente na Europa, contribuiu para a elaboração de várias teorias sobre questões quanto ao caráter humano e racional do índio, autorizando e legitimando todo o processo de dominação e destruição desses povos. Ou seja, a visão etnocêntrica, moldada pela ideologia da civilização branca européia e cristã acabou por justificar a dominação do europeu sobre os povos “inferiores”, os sem economia, sem Estado, sem religião, sem escrita.

A imposição ao nativo de uma nova língua, de novos valores, novas crenças, novos modelos de comportamento, de um novo modo de vida baseado no modelo ocidental cristão através do processo de aculturação, de socialização e de educação nas casas de bê-a-bá e colégios jesuítas, era algo que cabia aos europeus proporcionarem aos nativos, tirando-os de seu estado miserável de vida.

Segundo a visão de mundo do europeu, o processo de colonização implicava o de cristianização, portanto a imposição de uma nova realidade às terras brásicas, com uma nova organização social e uma religião, exigia a presença dos jesuítas. A atuação destes na obra de inserir o Brasil no sistema colonial imprimindo-lhes características da sociedade capitalismo européia, cumpriu a tarefa de civilizar e cristianizar a população local, os “selvagens” e assim possibilitar o processo de colonização, ou seja, de exploração das terras e incorporação dos povos nativos ao modelo de civilização ocidental¹⁰¹. Caso isto não fosse alcançado, a destruição, o extermínio, se tornou imprescindível.

Com a participação dos jesuítas, através da educação e da catequese, a colonização do Brasil envolveu aspectos como ocupar, cultivar a terra e dominar seu povo. Neste sentido, o objetivo da atuação jesuítica junto aos

¹⁰¹ A atuação dos jesuítas, segundo Costa (2007), seguia os ditames de uma racionalidade que estava baseada em dois princípios: o arcabouço cultural de fundamentação teológico-filosófica escolástico e reformista e a criatividade para enfrentar desafios, ou seja, formação com base na tradição escolástica, reforma católica como fundamento pastoral; prática missionária adaptada às necessidades (racionalidade histórica se formou, exemplo Ratio e as Constituições)

índios no Brasil foi o de convertê-los ao cristianismo, à religião católica, advogada como única verdadeira, e impor-lhes a cultura ocidental, fazendo-os assim súditos portugueses, sujeitos às regras temporais e espirituais pertinentes a tal condição.

O sucesso, e um dos objetivos, da colonização implicava justamente na sujeição dos gentios, na sua conversão ao cristianismo e na sua conformação ao modo de vida da civilização ocidental que se impunha ao Novo Mundo.

Assim, em tempos de colonização, uma vez que a Igreja estava diretamente vinculada ao Estado e a ele subordinada, quando colonizar e cristianizar representavam os dois lados de uma mesma moeda, a ação dos jesuítas, não só nas colônias, mas também na Europa, acabou por servir tanto à Igreja reformista como à política colonizadora.

A ocupação e colonização do Brasil provocaram violentas alterações no modo de organização social até então existente nas tribos indígenas locais. Uma vez que o modo de vida das sociedades indígenas era inaceitável para os padrões europeus, que, a serviço de Deus na terra, estavam destinados a extinguirem o modo de vida primitivo, selvagem e pagão dos nativos. Não só os colonizadores, mas todos os súditos portugueses e cristãos europeus que de alguma forma estavam envolvidos no processo de colonização ou em contato com o Novo Mundo tinham o dever de agir em prol da salvação das “almas perdidas”.

Os sistemas de valores, o modo de vida, as crenças e modelos de comportamentos das sociedades indígenas deveriam ser destruídos e substituídos pelo modelo de organização social e modo de vida do europeu ocidental, cristão e letrado, ou seja, de uma sociedade inserida no contexto do capitalismo, cumprindo seu papel dentro do sistema colonial.

A uma sociedade livre e igualitária, praticante da caça e da pesca, foi imposta uma nova organização social baseada no modelo europeu. Conseqüentemente a educação presente até então nas terras que passaram

a serem chamadas de Brasil também sofreu alterações de modo a atender a nova configuração social da recém colônia portuguesa na América¹⁰².

Dada a própria configuração da organização social das diferentes tribos indígenas antes da chegada dos portugueses, a educação natural, espontânea era a única possível e necessária para a forma de vida destas sociedades sem classes.

Neste tipo de sociedade e de educação onde a escrita e a sistematização do ensino eram desconhecidas e estranhas à organização do seu modo de vida, a educação se dava no dia-a-dia, sem espaços e tempos fixados e institucionalizados. Assim a educação em seu sentido restrito, ou seja, a educação escolarizada, inexistia antes da vinda dos jesuítas para a colônia.

Os processos educativos, no seu sentido amplo, coincidem com o próprio ato de viver, como vimos nas palavras de Saviani (2003), era o que ocorria no Brasil com os povos indígenas antes da vinda dos portugueses e em especial da vinda dos jesuítas para a colônia, “os homens produziam sua existência em comum e se educavam neste próprio processo. Lidando com a terra, lidando com a natureza, relacionando-se uns com os outros, os homens educavam-se e educavam as novas gerações.” (SAVIANI, 1994, p. 152). Foi esta forma de organização social e de educação na colônia que sofreu interferências com a chegada dos portugueses.

Para melhor entendermos por que a forma de organização das sociedades indígenas e a educação nela existente eram tidas como primitivas, sem valor e ineficientes pelos europeus, devemos retroceder no tempo e lembrar o papel que a educação em seu sentido restrito passou a desempenhar nas sociedades modernas.

O período histórico marcado pelas mudanças que levaram ao fim da

¹⁰² As alterações primeiras na prática educativa do elemento indígena devido ao processo de conquista e dominação das terras brasileiras pelos portugueses, conforme Saviani (2008, p. 39-41), deu origem ao que ele chamou de “pedagogia brasileira”, exercida não só pelos jesuítas, mas também por missionários pertencentes a diversas ordens religiosas.

sociedade feudal e ao surgimento e desenvolvimento da sociedade capitalista, como largamente demonstrado por Saviani (2003), foi também caracterizado pela dominância das relações sociais sobre as naturais, com a afirmação do mundo da cultura, produzida pelo homem, sobre o mundo da natureza, fato este que levou à dominância da educação escolar, não natural, em seu sentido restrito, passando esta a ocupar lugar central no processo educativo. A partir daí surgiu a necessidade de universalização da educação, com base na escrita, através das escolas¹⁰³.

Com a chegada dos portugueses e dos jesuítas ao Brasil, o processo de transmissão social dos sistemas de valores e modo de vida, que se dava através da socialização, da educação em seu sentido amplo, de forma natural, deveria ser suplantado pela educação baseada nas letras, ou seja, pela educação em seu sentido restrito, escolarizada, confinada há um tempo e espaços determinados, contudo sem aquela deixar de existir.

A educação letrada e institucionalizada deveria passar a ocupar lugar central no processo educativo, uma vez que para o europeu o processo educativo válido era o que se baseava no saber sistematizado, hierarquizado, científico, metódico e não sobre o saber espontâneo e natural, como ocorria até então nas sociedades indígenas.

A educação de natural e espontânea, própria das sociedades indígenas, cuja forma de organização se apoiava na coletividade, passou então a ser institucionalizada, escolarizada, conduzida e ministrada nas casas de bê-a-bá, nas escolas de ler e escrever e nos colégios jesuíticos, atendendo ao ideal de civilização pautado no modelo da metrópole, tinha início a História da Educação no Brasil propriamente dita.

Os colégios jesuítas dominaram o cenário nas colônias espalhadas pelo mundo e em suas metrópoles, e constituíram-se em importantes centros disseminadores de um modo de vida calcado na religião, de uma ideologia

¹⁰³ Durante o Antigo Regime a educação, antes restrito ao clero, começava a mostrar alterações e se expandir para outros segmentos da sociedade européia.

religiosa, funcionando segundo a lógica do *Orbis christianus*, onde Estado e Igreja se encontravam estreitamente ligadas na função de preservar e expandir a religião cristã, formando o bom cristão, segundo as novas exigências sociais.

A visão de mundo agregada aos aspectos religiosos, onde a referência a Deus estava presente em todas as esferas da vida, teve força para modelar o caráter conservador da ação educativa, além de modelar também as expressões e comportamentos, por um longo período, na Europa e no Novo Mundo. Desde a Idade Média, período de formação da Europa cristã, a Igreja exerceu um consolidado monopólio no campo educacional, e juntamente com seu sistema de doutrinação ditou o modo de vida e os valores à sociedade européia e posteriormente se espalhou para o mundo após o advento dos descobrimentos e do processo de colonização dos demais continentes, com sua ideologia cristã.

Esta visão de mundo ligada à religiosidade permaneceu em alguns aspectos ainda por muito tempo na sociedade moderna, entrando em choque com as novas idéias e ideologias que iam se formando e conformando a nova visão de mundo, uma visão secular calcada na razão.

A educação, em acordo com os condicionantes objetivos, isto é, a estrutura socioeconômica que a determinou no período colonial brasileiro, tanto em seu sentido restrito como no sentido amplo, inserida num contexto de exploração, serviu aos interesses e propósitos do Estado absolutista português, do capitalismo comercial através da exploração econômica direta de Portugal e da elite colonial grande proprietária de terras e escravos, pertencentes a uma sociedade marcadamente patriarcal e estamental, ou seja, atendia às necessidades e aos propósitos políticos, econômicos e missionários pertencentes ao processo de colonização portuguesa além de servir aos propósitos reformistas da Igreja Católica.

Ao fundarem suas escolas e seus colégios os jesuítas estabeleciam ao mesmo tempo as bases para a expansão missionária e colonizadora, uma

vez que Igreja e Estado, como vimos, permaneciam intimamente ligadas, cada qual cumprindo seu papel, que por sua vez era direcionado, guiado e interligado pela lógica do *Orbis Christianus*.

A educação, embora visasse, como objetivo último, a conformação e formação do súdito português e do bom cristão, era diferentemente direcionada para os diferentes segmentos da sociedade colonial: índios e elite colonial. Àqueles cabia uma educação rudimentar a fim de imprimir-lhes a religião católica e o modo de vida do europeu civilizado, alfabetizar para impor a cultura européia, e aos filhos da elite colonial cabia uma educação literária, uma educação formal, diversificada e propedêutica, baseada no estudo da gramática, filosofia, humanidades e artes, visando os estudos na Europa para a formação dos futuros administradores, advogados, sacerdotes e da classe culta da colônia, garantindo a reprodução da sociedade.

Os aspectos desta educação diferenciada, subordinada às condições e ao lugar social de cada grupo – índios, negros, mamelucos, filhos da elite colonial, recebendo cada qual a educação que lhe cabia, Esta diferenciação na educação serviu para preservar e ampliar os valores cristãos e morais e para manter e difundir a cultura portuguesa ocidental cristã e letrada sem abalar o *status quo* da sociedade colonial brasileira. Este aspecto da educação colonial registrado pelo olhar do europeu, viajantes e jesuítas, esteve presente em seus relatos de forma clara, estando de acordo com a visão de sociedade dos mesmos.

A educação ministrada nos colégios jesuítas, fechado em seus muros, distante da realidade da colônia, fazia parte da configuração da organização social européia, ou seja, uma sociedade e uma cultura que se apoiava em uma na tríade que a caracterizava: teocêntrica, hierarquizada e estamental.

A educação jesuítica nos moldes europeus era restrita à elite colonial visando formar o “bom cristão”, de caráter religioso, mas estava também a serviço da manutenção da cultura portuguesa, como via de conformação da

organização social, em concordância com o que ocorria na metrópole, ainda regida por uma mentalidade medieval-escolástico¹⁰⁴.

Em cada época e lugar a sociedade apresenta o sistema de educação, segundo os ideais de organização social que preconiza. Assim, educação em seus dois sentidos, de socialização e de escolarização, garantiu o sucesso da colonização portuguesa na América, primeiramente por promover o apaziguando dos índios através da catequização, seguida da instrução e aculturação, elementos fundamentais para civilizar a população local e possibilitar a exploração da colônia, e depois formando a elite colonial preservando o *status quo* da sociedade.

Em suma, vimos que nos séculos XVI e XVII o cenário europeu foi marcado por profundas modificações que culminaram na conformação do mundo capitalista moderno. Dentre os grandes acontecimentos deste período, advindo do movimento das Grandes Navegações, assistimos ao surgimento do chamado Novo Mundo, as Américas, contrapondo-se ao Velho Mundo, a Europa, entrando em cena o Brasil, na condição de colônia de Portugal, regido pela lógica mercantilista e pelo *Orbis Christianus*. Assistimos também ao surgimento, neste período, da literatura de viagem e da literatura jesuítica referente ao Brasil, compostas por obras produzidas por viajantes e jesuítas que realizaram suas andanças pela nascente colônia portuguesa na América, movidos por diferentes interesses e propósitos.

Através dos relatos de viajantes e jesuítas pudemos perceber como as especificidades do cenário europeu, a visão de mundo que imperava na época, ou seja, a ideologia dominante forjou o modo como se deu a colonização do Brasil e o modo como o mesmo foi retratado pelo olhar europeu, inserindo-o na história da civilização ocidental cristã.

O modo como viajantes e jesuítas descreveram os povos habitantes

¹⁰⁴ Sistema teológico e filosófico apoiado nos dogmas religiosos e no método especulativo, para compreender o homem e a sociedade, presente em uma sociedade estamental, com visão de mundo estático, hierarquizado, dogmático da sociedade, da natureza e das coisas sagradas.

do Novo Mundo e a intervenção do europeu no processo violento de conquista, dominação e colonização, que implicava na cristianização dos povos nativos e na conseqüente destruição de sua identidade e cultura, revelou a posição assumida pelos europeus bem como a sua visão de mundo ao longo dos dois séculos aqui abordados.

O complexo e violento processo de ocupação e posse das terras e de destruição da identidade de seus habitantes impondo-lhes uma outra cultura, segundo o modo de vida ocidental, cristão e letrado, de uma forma ou de outra, era visto com certa “naturalidade” pelos viajantes e jesuítas europeus, pois, na visão destes o modo de vida da sociedade europeia era o único possível e era necessário e dever dos mesmos levar a estes povos “selvagens”, primitivos e pagãos a salvação, a civilização.

A nova organização social imposta pelos colonizadores ao Brasil forjou mudanças na forma de educação até então existentes, iniciando-se a educação institucionalizada, escolarizado a cargo dos jesuítas, através das casas de bê-a-bá e dos colégios por eles construídos, ou seja, iniciava-se a história da educação brasileira propriamente dita.

Esta nova forma de educação, a escolarizada, juntamente com a educação no sentido de socialização, atendia às necessidades da metrópole e da colônia, atrelada aos propósitos políticos, econômicos e missionários pertencentes ao processo de colonização portuguesa.

A hegemonia dos colégios e casas jesuítas garantiu a expansão missionária e colonizadora através de uma educação diferenciada subordinada às condições e ao lugar social de cada grupo, recebendo cada qual a educação que lhe cabia, ao mesmo tempo preservando e difundindo a cultura portuguesa ocidental cristã e letrada. Estas mudanças, e a diferenciação do processo educativo, pudemos perceber nos relatos dos viajantes e jesuítas no decorrer dos dois séculos analisados.

Ao longo do trabalho vimos como os relatos de viajantes e jesuítas, importantes fontes documentais para se conhecer sobre a história do Brasil e

mais especificadamente sobre a história da educação no Brasil colônia, trouxeram informações, detalhes e imagens de uma época que ficou para trás, ajudando a construir a nossa história. Mas, também, pudemos perceber o caráter ideológico destes relatos, como estes estão a expressar concepções de sociedade, religião e educação pertencentes à visão de mundo dominante na sociedade moderna européia.

Enfim, pudemos perceber como a visão de mundo regida pelo *Orbis Christianus*, ou seja, a imagem cristã medieval do mundo, e os condicionantes políticos, econômicos e sociais característicos de uma sociedade capitalista nascente guiaram o modo de ver e interpretar os povos habitantes do Novo Mundo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE VIAJANTES E JESUÍTAS

ACUÑA, C. de. *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Tradução de Helena Ferreira; revisão técnica de Moacyr Werneck de Castro; revisão de José Tedin Pinto. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ANCHIETA, J. de. *Cartas. Correspondência ativa e passiva*. Pesquisa, Introdução e Notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1984. (Obras Completas. 6º volume).

_____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Cartas Jesuíticas; 3. Coleção Reconquista do Brasil. 2ª série; v. 149)

ANTONIL, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982.

CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

CASAL, M. A. de. *Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Prefácio de Mário G. Ferri. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

CARTA de PERO VAZ de CAMINHA a D. MANUEL, datada de Pôrto Seguro em 1 de maio de 1500. *Revista da FAEBA*, Salvador: UNEB; Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação I. Ano 1, nº. 13 - Jan./jun., 2000, p. 11-20. Semestral.

D'ABBEVILLE, C. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução de Sérgio Milliet. Apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

GANDAVO, P. de M. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LÉRY, J. de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

MACGRAVE, J. *História Natural do Brasil*. Tradução de Mons. Dr. José Procópio de Magalhães. Edição do Museu Paulista Comemorativa do Cincoentenário da Fundação da Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942.

NAVARRO, A. e outros. *CARTAS AVULSAS, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NIEUHOF, J. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. Traduzido do inglês por Moacir N. Vasconcelos; confronto com a edição holandesa de 1682, introdução, notas, crítica bibliográfica e bibliografia por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Ltda.; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981. (Reconquista do Brasil; nova série; v. 35)

NOBREGA, M. da. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

PISO, G. *Historia Natural e Médica da Índia Ocidental: em cinco livros*. Tradução e anotação de Mario Lôbo Leal. Revista por Felisberto Carneiro e Eduardo Rodrigues. Escôrço Bibliográfico de José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro - INL, 1957. 685p.: il. Coleção Obras Raras V

_____. *Historia Natural do Brasil Ilustrada*. Tradução do Professor Alexandre Correia, seguida do texto original da biografia do autor e de comentários sobre a sua obra. Notas Edição comemorativa do primeiro cinquentenário do Museu Paulista. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948. 434p.: il.

STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. Salvador, Bahia: Livraria Progresso Editora, 1955. Coleção de Estudos Brasileiros. Série Cruzeiro. Volume 10.

_____. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco; transcrito em alemão moderno por Carlos Fouquet, prefácio de Mário Guimarães Ferri, introdução e notas de Francisco de Assis Carvalho Franco. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1974.

VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*. Estabelecimento dos textos, organização e prefácio Alcir Pécora. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos).

BIBLIOGRAFIA GERAL

ABREU, J. C. de. *Capítulos de Historia colonial: (1500-1800)*. 6. ed. rev., Anotações e prefácio de Jose Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

ALMEIDA, J. R. P. de. *História da instrução pública no Brasil (1500-1889)*. História e legislação. Tradução de Antônio Chizzotti. São Paulo: EDUC; Brasília, DF: INEP/MEC, 1989.

ALVES, G. L. *A produção da escola pública contemporânea*. 3ª edição ver. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

ANDERY, M. A. P. A., et al.. *Para Compreender a Ciência: uma perspectiva histórica*. 15ª EDIÇÃO. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

ASSUNÇÃO, P de. Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo. In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, nº. 78, p. 59-76, dez. 2007.

_____. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

AUGEL, M. P.. *Visitantes Estrangeiros na Bahia Oitocentista*. São Paulo: Cultrix/MEC, 1980.

AVELLAR, H. de A. *História Administrativa do Brasil: Administração Pombalina*. Brasília: Fundação Centro de Formação do Servidor Público – FUNDEP/Ed. Universidade de Brasília, 1983. Vol. 5.

AZEVEDO, F. de. *A Cultura Brasileira*. Introdução ao estudo da cultura no Brasil. Tomo Terceiro. A transmissão da cultura. 3ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958. 3 tomos. (Obras Completas vol. XIII).

_____. *A Cultura Brasileira*. Introdução ao estudo da cultura no Brasil. Tomo Terceiro. 4ª edição, revista e ampliada. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

BAETA NEVES, L. F. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

BARREIRO, J. C. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BAUSBAUM, Leônico. *História sincera da República: das origens até 1889*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1957.

BELLUZO, A. M. M.. *O Brasil dos Viajantes*. 3ª ed. São Paulo: Metalivros e Objetiva; Salvador: Fundação G. Odebrecht, 2000. 3v.

BERGER, P. *Bibliografia do Rio de Janeiro de viajantes e autores estrangeiros: 1531-1900*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1964.

BIBLIOTECA DIGITAL MUNDIAL. Disponível em <www.wdl.org/pt>. Acesso abril-maio de 2009.

BITTAR, M. e FERREIRA JR, A. Casas de bê-a-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16. In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, n. 78, p. 33-57, dez. 2007.

_____. *O Estado da Arte em História da Educação Colonial*. <<http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos>>. Acessado em 02 de setembro de 2009.

_____. *Pluralidade lingüística, escola de bê-a-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI*. Educação & Sociedade. Vol. 25, nº. 86. Campinas Apr. 2004.

BOBBIO, N. et.al.. *Dicionário de Política*. Coordenação da tradução João Ferreira; revisão geral João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cascais. 5ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

BORTOLOTTI, K. F. S.. *O Ratio Studiorum*. Revista História Hoje. Vol 1, nº 02, dez. 2003.

BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Nacional. *Registro de estrangeiros nas capitanias, 1777 – 1819*. Rio de Janeiro, 1963.

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. Tomo II, fascículo II. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BURNS, E. M.. *História da Civilização Ocidental*. Tradução Donaldson

Magalhães Garschagen. Porto Alegre; Rio de Janeiro: Globo, 1986. 2v.

CAMBI, F. *História da Pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999. (Encyclopaideia).

CHAMBOULEYRON, R.. Os jesuítas e o ensino na Amazônia Colonial. In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, n. 78, p. 77-91, dez. 2007.

CALEFFI, P.. Educação autóctone nos séculos XVI ao XVIII ou Américo Vespúcio tinha razão? In: STEPHANOU, M. e BASTOS, M. H. C. (org.) *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

CARVALHO, L. R. de. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva/Edusp, 1978.

CASIMIRO, A. P. B. S.. Igreja, educação e escravidão no Brasil Colonial. Politeia: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 85-102, 2007

_____. Pensamentos Fundadores na Educação. Religiosa do Brasil Colônia. 2006. <<http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos>>. Acessado em 02 de setembro de 2009.

CHAUI, M. de S.. *O que é Ideologia*. 1ª edição 1980. 12ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1983. Coleção Primeiros Passos, 13.

_____. *História do povo brasileiro. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. Pesquisas de Antropologia Política. Tradução de Theo Santiago. 5ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS e normas complementares. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

COSTA, C. J.. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. v. 21, n. 78, p. 93-107, dez. 2007.

COSTA, J. C.. *Contribuições à História das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.

CUNHA, L. A. Ensino superior e universidade no Brasil. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G.. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CUNHA, M. C. da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DIVALTE, G. F.. *História*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

DOSSIÊ Brasil dos viajantes. *Revista USP*, São Paulo, n.30, jun./ago. 1996, p.10-166. (Viagens e viajantes).

DURKHEIM, E. A educação – sua natureza e função. In: *Educação e sociologia*; com um estudo da obra de Durkheim, pelo prof. Paul Fauconnet ; tradução do prof. Lourenço Filho. 11ª edição. São Paulo: Melhoramentos: FENAME, 1978. (Biblioteca de educação. Serie "Iniciação e debate")

_____. *Educação e sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1967.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungm. Apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2v.

ELLIOT, J. H.. *O Velho Mundo e o Novo*. 1492-1650. Tradução de Maria Lcuília Filipe. Portugal: Editorial Querco, 1984.

ENGELS, F. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Tradução de José Silveira Paes; apresentação Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Global, 1984. (Coleção Bases).

FAUSTO, B. *História do Brasil*. 11ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

FERNANDES, F.. *Organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec,/UnB, 1989.

FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial S.A., s/d.

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1970.

FERREIRA JR, A. (Org.). Apresentação. In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, n. 78, p. 9-10, dez. 2007.

_____. Os jesuítas na pesquisa educacional. In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, n. 78, p. 13-29, dez. 2007.

FIGUEIREDO, J. R.. *Modos de ver a produção do Brasil*. São Paulo: EDUC; Campinas, SP: Editora Autores Associados, 2004.

FINKKELKRAUT, A. *A humanidade perdida*. Ensaio sobre o século XX. Tradução de Luciano Machado. São Paulo: Editora Ática, 1998.

FLECK, E. C. D.. A educação jesuítica nos sete povos das Missões (séculos 17–18). In: *Revista Em aberto*. Educação jesuítica no mundo Colonial ibérico (1549-1768). Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Vol. 21, n. 78, p. 109-120, dez. 2007.

FORTES, L. R. S. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 2004. (Coleção tudo é história; 22).

FRANCA S.J., Pe. Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Agir, 1952.

FRANÇA, J. M. C. e RAMINELLI, R.. *Andanças pelo Brasil Colonial: catálogo comentado (1503-1808)*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FRANZEN, B. V. Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais. Novos estudos. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

FREITAS, M. C. de. (Org.) *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Editora Contexto, 1998.

FURTADO, C. *Formação Econômica do Brasil*. 30ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001. (Biblioteca Universitária. Série 2, Ciências Sociais; v. 23)

_____. *Evolução política do Brasil: colônia e império*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GALLO, S.. A Escola Pública numa Perspectiva Anarquista. Verve Revista do Núcleo de Sociabilidade Libertária Peggcs Puc Sp, São Paulo, v. 01, p. 124-164, 2002.

GALVÃO, C. C.. *A escravidão compartilhada: os relatos de viajantes e os intérpretes da sociedade brasileira*. 2001. 249 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

GIUCCI, G. *Viajantes do Maravilhoso*. O Novo Mundo. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

HANSEN, J. A. A civilização pela palavra. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G.. LOPES, E. M. T. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 19-41.

HARO, M. A. P. (Org.). *Ilha de Santa Catarina. Relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX*. Florianópolis: UFSC, 1990.

HARTOG, F.. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HAZARD, P. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

HOBSBAWM, E. J.. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 18ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOLANDA, S. B. de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959. (Coleção Documentos Brasileiros, 107).

_____. *História Geral da Civilização Brasileira*. O Brasil monárquico. São Paulo: Difel, 1985. Tomo II, v. 1, 2 e 3.

_____. *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial. 11ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 520p. (História Geral da Civilização Brasileira; t. 1, v. 2)

_____. *Raízes do Brasil*. Prefácio de Antônio Cândido. 20ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

_____. *Raízes do Brasil*. Prefácio de Antônio Cândido. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOONAERT, E. (Org.). *História geral da Igreja na América Latina: história da igreja no Brasil; primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1977.

KERN, A. A.. A educação do outro: jesuítas e guaranis nas missões coloniais platinas. In: STEPHANOU, M. e BASTOS, M. H. C. (org.) *Histórias e memórias da educação no Brasil, vol 1*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KRISTEVA, J. *Estrangeiros para nós mesmos*. Tradução de Maria Carlota Carvalho Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

KOSHIBA, L. e PEREIRA, D. F.. *História do Brasil*. 6ª edição. São Paulo: Editora Atual, 1993.

LAPA, J. R. do A.. *O Antigo Sistema Colonial*. São Paulo: Editora Brasilense, 1982. Coleção Primeiros Vãos.

LASKI, H. J. *O Liberalismo Europeu*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, s/d.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal e lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

LEITE, I. B. *Antropologia da viagem. Escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LEITE, S.. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil: 1546-1760*. Braga: A.I., 1993.

LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G.. LOPES, E. M. T. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOMBARDI, J. C. (Org.) *Pesquisa em Educação*. História, Filosofia e Temas Transversais. Santa Catarina: UNC; Campinas: Editora Autores Associados, 2000.

_____. LOMBARDI, J. C. e NASCIMENTO, M. I. M. (Orgs.) *Fontes, História e Historiografia da Educação*. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR; Curitiba, PR: Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Palmas, PR: Centro Universitário Diocesano do Sudoeste do Paraná (UNICS); Ponta Grossa, PR: Universidade Estadual de Ponta Grossa (UPEPG), 2004. (Coleção Memória da Educação).

LOMBARDI, J. C., SAVIANI, D. e NASCIMENTO, M. I. M. (Orgs.). *A escola pública no Brasil*. História e historiografia. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2005. (Coleção Memória da Educação).

LOWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2003.

MACHIAVELLI, N.. *O Príncipe*. Tradução, prefácio e notas Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro S.A., s/d.

MAGALHÃES, B. R. de. Nu-pieds e croquants, rebeldia camponesa na França moderna. *Temas e Matizes*. Cascavel/PR: Unioeste, Ano I, nº 01, p. 52-56, julho 2001.

MANACORDA, M. A. *História da Educação: da Antigüidade aos nossos dias*. 2ª edição. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.

MARCHI, E. Religião e Evangelização: presenças na Carta de Pero Vaz de Caminha. *História: questões & debates*. Curitiba, PR: Editora da UFPR, v. 17, nº 33, jul./dez., 2000. (Cristianismo 2000 anos).

MARCONDES FILHO, C. *O que todos precisam saber sobre ideologia*. 2ª edição. São Paulo: Global, 1987.

MARCUSE, H.. *Razão e Revolução*. Hegel e o advento da Teoria Social. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTINS, L. de L. *O Rio de Janeiro dos viajantes*. O olhar britânico (1800-1850). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARX, KARL e ENGELS, FRIEDRICH. *A Ideologia Alemã*. Crítica da Filosofia Alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas. Volume 1 e 2. 3ª edição. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Portugal/Brasil: Editora Presença, Livraria Martins Fontes, s/d.

_____. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro Primeiro. O processo de produção do capital. Volume 1 e 3. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., s/d.

_____. *Textos sobre Educação e Ensino*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *A Ideologia Alemã*. Introdução de Jacob Gorender; tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MATTOS, J. A. de. *Primórdios da educação no Brasil: o período heróico* (1549-1570). Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1958.

MELLO, J. M. C. *O capitalismo tardio*. 1975. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 1975.

MESGRAVIS, L. *O Brasil dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Contexto, 1997. Repensando a História.

METRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos Tupi-Guaranis*. Prefácio, tradução e notas Estevão Pinto; apresentação Egon Schadem. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Nacional: Universidade de São Paulo, 1979. Série (Brasiliana; v. 267).

MICELI, P. *O ponto onde estamos. Viagens e viajantes na história da expansão e da conquista (Portugal, séculos XV e XVI)*. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda., 1994.

MIGNOLO, W. D. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINDLIN, J. E. Viajantes no Brasil: Viagem em torno de meus livros. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.4, n.7, 1991, p. 1-148. (Viagem e Narrativa).

MOISÉS, M. *História da Literatura Brasileira. Das origens ao romantismo*. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultrix, 2001.

MONTEIRO, J. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOSCATELI, R.. Voltaire e a Filosofia da História. *Temas e Matizes*. Cascavel/PR: Unioeste. Ano I, nº 01, p. 16-20, julho 2001.

MOTA, C. G. (Org.). *Viagens incompletas. A experiência brasileira. Volume I: Formação: histórias*. São Paulo: SENAC, 2000.

_____. *Viagens incompletas. A experiência brasileira. Volume II: A grande transação*. São Paulo: SENAC, 2000.

NASCIMENTO, M. I. M., et al. Instituições Escolares no Brasil Colonial e Imperial. *In: LOMBARDI, J. C., SAVIANI, D. e NASCIMENTO, M. I. M. (org.)*. Navegando pela História da Educação Brasileira. Campinas, SP: Graf. FE: HISTEDBR, 2006.

NISKIER, A. *Administração da escola: uma gerencia inovadora*. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1985.

NOVAIS, F. *Portugal e o Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 8ª edição. São Paulo: Editora Hucitec, 2006. Estudos Históricos; 1. 420p.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987.

ORLANDI, E. P. *Terra a vista – discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez, 1990.

PAIVA, J. M. de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G.. LOPES, E. M. T. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. *Colonização e Catequese, 1549-1600*. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1982. (Coleção Educação Contemporânea: Série Memória da Educação)

PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. Educação jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G.. LOPES, E. M. T. *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Igreja e educação no Brasil colonial. In: STEPHANOU, M. e BASTOS, M. H. C. (org.) *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PRADO Jr., C. *Evolução Política do Brasil: colônia e império*. São Paulo: Brasiliense, 2006a. 3ª reimpressão da 12ª edição de 1994.

_____. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006b. 9ª reimpressão da 23ª edição de 1994.

_____. *História Econômica do Brasil*. 11ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1969. 339p.

_____. *História Econômica do Brasil*. 22ª edição. São Paulo: Brasiliense, s/d.
PRATT, M. *Os olhos do Império – relatos de viagem e transculturação*.
Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

Primeiras cartas do Brasil (1551-1555). Tradução, introdução e notas de
Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUEIROZ, M. I. P de. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*.
Ensaio. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; Editora da
Universidade de São Paulo, 1978.

_____. O Pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha das técnicas:
algumas reflexões. *CERU*, nº 3, série 2, 1992. (Reflexões sobre a pesquisa
sociológica).

RAMINELLI, R. Viagens e inventários. Tipologia para o período colonial.
História. Questões e Debates. Paraná: Editora UFPR, Ano 17, nº 32.
jan./jun., 2000. (Brasil: a conquista do olhar).

_____. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a
Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e
Japão. In FRAGOSO, J, BICALHO, M. F. B. e GOUVÊA, M. de F. S. (orgs).
*O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-
XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RIBEIRO, D. *As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do
desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Vozes, 1979a.

_____. *O Processo Civilizatório: estudos de Antropologia da civilização;
etapas da evolução sócio-cultural*. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1979b. 260p.

RIBEIRO, M. L. S. *Introdução à História da Educação Brasileira*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1987.

_____. *História da Educação Brasileira*. A organização escolar. Campinas: Editora Autores Associados, 2000.

_____. *História da Educação Brasileira: a organização escolar*. 18 ed. rev. ampl.. Campinas: Autores Associados, 2003.

RUCKSTADTE, F. M. M. e TOLEDO, C. A. A.. Análise da Construção Histórica da Figura “Heróica” do Padre José de Anchieta. *Cadernos de História da Educação* – nº. 5 – jan./dez. 2006.

SAMPAIO, T. e TESCHAUER, C. *Os naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX e a etnografia indígena*. Bahia: Ed. Livraria Progresso, 1955.

SAID, E. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAVIANI, D. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. 2ª edição revista e ampliada. Campinas, SP: Autores Associados, 2008. (Coleção Memória da Educação)

_____. *Escola e Democracia: teorias da educação, curvatura da vara, onze teses sobre a educação política*. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

_____. Educação e colonização: as idéias pedagógicas no Brasil. In: STEPHANOU, M. e BASTOS, M. H. C. (org.) *Histórias e memórias da educação no Brasil*, vol. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 8ª edição revista e ampliada. Campinas, SP: Autores Associados, 2003. (Coleção educação contemporânea).

_____. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: FERRETTI, C. J. et al. *Novas tecnologias, trabalho e educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SAVIANI, D. et al.. *História e História da Educação: o debate teórico-metodológico atual*. Campinas, São Paulo: HISTEDBR, 2000.

SCHWARTZ, S. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1500-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
SELLTIZ, W. *Métodos de Pesquisa nas Relações Sociais*. São Paulo: EPU, 1987. Vol.1.

SEVCENKO, N. *O Renascimento*. 6ª edição. São Paulo: Atual; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1988. (Discutindo a História).

SEVERINO, A. J. *Educação, Ideologia e Contra-ideologia*. São Paulo: EPU, 1986. (Temas básicos de educação e ensino).

SIMONSEN, R. C. *História Econômica do Brasil: 1500/1820*; curso professado na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. 7ª edição. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1977. (Brasiliiana, v. 10)

SLEMIAN, A. et.al. *Cronologia de história do Brasil Colonial (1500-1831)*. São Paulo: FFLCH-USP, 1994. (Série Iniciação, 1)

SODRÉ, N. W. *Formação da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1944. (Coleção Documentos Brasileiros, 47).

_____. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais – INEP – Ministério da Educação e Cultura, 1960. (série III, Livros-Fonte, v. 3).

_____. *Formação Histórica do Brasil*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. *Síntese de História da cultura brasileira*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

SOUZA, L. de M. e (Coord.). *História da Vida Privada no Brasil* (cotidiano e vida privada na América Portuguesa). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, c1993.

SÜSSEKIND, F. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TAUNAY, A. E. *Monstros e monstregos do Brasil: ensaio sobre a zoologia fantástica brasileira nos séculos XVII e XVIII*. Organização de Mary Del Priore. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TEIXEIRA, M. G.. Descobrimento e alteridade: em torno da carta de Pero Vaz de Caminha. *Revista da FAEEBA*. Salvador: UNEB; Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação I. Ano 1, nº 13 - Jan./jun., 2000, p. 21-26. Semestral.

VAINFAS, R. (dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda., 2000.

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VÉSCIO, L. E. e SANTOS, P. B. (Org.). *Literatura e História. Perspectivas e convergências*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

VILLALTA, L. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: Mello e Souza, L. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 331-385.

XAVIER, M. E. S. P. et ali. *História da Educação: a escola no Brasil*. São Paulo: Editora FTD, 1994.

ZOTTI, S. A. *Sociedade, educação e currículo no Brasil: dos jesuítas aos anos de 1980*. Campinas, SP: Autores Associados: Brasília, DF: Editora Plano, 2004.

WATKINS, F. M.. *A Idade da Ideologia*. O pensamento Político, de 1750 até o presente. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

WIKIMEDIA FOUNDATION, INC.. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org>>. Acesso em 2008-2009.

APÊNDICE

QUADRO GERAL DOS VIAJANTES E JESUÍTAS SELECIONADOS

A literatura de viagem e os escritos jesuíticos dos séculos XVI e XVII apresentam, em comum, o caráter inovador, levando aos leitores europeus um novo instrumento pelo qual era possível desvendar um Novo Mundo.

Ao longo desses dois séculos, os relatos deixados pelos viajantes e jesuítas, resultantes de suas viagens, foram fortemente marcados pelo imaginário medieval, pelo maravilhoso, pelo exótico e pelo misterioso. Através desses relatos, o Velho Mundo conhecia novos lugares e modos de vida colocando em questão sua própria autoconsciência, ampliando sua visão de mundo e as fronteiras humanas e geográficas.

Os primeiros séculos de viagens e descobertas proporcionaram relatos que levaram estudiosos a formularem novas teorias acerca da natureza humana contrapondo-a a idéia de civilizado-incivilizados e cristão/selvagens; aos artistas, as viagens ofereceram uma infinidade de imagens e temas a serem apresentados para a Europa. Além disso, as viagens e os relatos delas decorrentes eram de fundamental importância para os cartógrafos na construção e aprimoramento de mapas que garantissem uma navegação mais segura, rápida e economicamente mais atraente, na empreitada aventureira e exploratória do Novo Mundo.

Na tentativa de deixar entrever, de modo representativo, os diferentes condicionantes econômicos, políticos e sociais presentes nas viagens que trouxeram missionários, aventureiros, comerciantes, exploradores, cientistas, etc., de várias nacionalidades ao Brasil, apresentamos um quadro contendo algumas informações sobre os viajantes e jesuítas estrangeiros selecionados para este trabalho.

O quadro geral dos viajantes e jesuítas contém informações diversas

apontando as diferenças fundamentais entre eles, que por sua vez refletem no modo de observar, interpretar e registrar, como: a origem, o período em que aqui estiveram, a formação profissional, a idade com que estiveram no Brasil, os interesses que os motivaram à viagem, o tempo de permanência no Novo Mundo, os locais por onde passaram em suas andanças pelas diferentes regiões de nosso território, as obras que por ventura escreveram resultantes das viagens, a intencionalidade da obra escrita e a população ou grupo social com quem entraram em contato em sua estada no Brasil.

O quadro dos viajantes estrangeiros selecionados para este trabalho segue uma ordem cronológica. Inaugurando o gênero literatura de viagem sobre o Brasil temos a Carta de Pero Vaz de Caminha que se constitui no primeiro escrito a mencionar a existência de terras posteriormente chamadas de Brasil, sendo seguido pelos demais escritos dos viajantes que aqui estiveram percorrendo o longo período de nossa história colonial.

Em termos gerais, as diferentes características que marcaram as viagens ao longo dos séculos e, conseqüentemente, o modo como os viajantes observaram e registraram os mais variados aspectos da sociedade brasileira, dentre eles a educação em seu sentido amplo e restrito, se ligaram ao período histórico em que ocorreram, sendo moldadas pelo contexto que as cercavam, como vimos ao longo deste trabalho.

Dentre os autores dos relatos, que compõem a literatura colonial e jesuítica, temos os viajantes Pero Vaz de Caminha, Hans Staden, Jean de Léry, Pero de Magalhães Gandavo, Claude D'Abbeville, Willem Piso, George Marcgrave e Joan Nieuhof, e os jesuítas Manoel da Nóbrega, Fernão Cardim, José de Anchieta, João de Azpicueta Navarro, Cristobal Acunã, André João Antonil e Antonio Vieira.

O quadro aqui apresentado de maneira nenhuma esgota a imensidão de referências formadas pelas obras dos inúmeros viajantes e jesuítas que aportaram no Brasil e deixaram registradas suas impressões e interpretações acerca de uma sociedade e uma natureza tão diversa da europa, durante todos esses séculos, nem mesmo chega próximo a isso.

Viajantes e jesuítas	Origem	Período	Formação profissional	Interesses e motivadores das viagens	Locais por onde passaram	Obras
Pero Vaz de Caminha	Porto, Portugal, 1450 Calcutá, 1500	1500	Escrivão e cronista da frota cabralina para Calicute	Membro integrante da viagem de descobrimento	Regiões do atual Porto Seguro	Carta a El Rei D. Manuel Datada de 1 de Maio de 1500, foi publicada pela primeira vez no Brasil em 1817 na Corografia Brasílica do padre Manuel Aires de Casal.
Manuel da Nóbrega	Sanfins do Douro, Portugal 1517 Rio de Janeiro, 1570	Fevereiro de 1549 a Outubro de 1570✠	Membro da Companhia de Jesus	Chefe da primeira missão jesuítica à América	Bahia, Ilhéos, Porto Seguro, Pernambuco, S. Vicente, Rio de Janeiro.	<i>Cartas do Brasil (1549-1560), Diálogo sobre a conversão do gentio.</i>
João de Azpicueta Navarro	País Basco, na Espanha, em Iriberry 1522 -23?; Bahia, 1557	1549 a 1557✠	Membro da Companhia de Jesus	Catequizar no Brasil, trabalhando nas aldeias indígenas e aos brancos como aos mamelucos	Salvador, Porto Seguro, regiões do rio Jequitinhonha e vale do Rio São Francisco	<i>Cartas Avulsas (1550-1568)</i> Edição em português de 1887, publicada pela Imprensa Nacional.
José de Anchieta	San Cristóbal de La Laguna,	1553 a 1597✠	Membro da Companhia de Jesus	Veio junto a terceira leva de padres para atender as	Bahia, São Vicente, Rio de Janeiro, São Paulo, Itanhaem,	<i>Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões; Arte de</i>

	Tenerife 1534; Espírito Santo, 1597			necessidades da colônia e por motivo de saúde devido aos bons ares da colônia	Piratininga, Porto Seguro	<i>gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil; Poesias</i>
Hans Staden	Homberg, Hesse, 1520 Nolfhagen, c. 1579	1547 a 1548 e 1550 a 1555	Empregado como artilheiro em navio português, em sua primeira viagem e em navio sob bandeira espanhola na segunda viagem.	Na primeira viagem como participante de combates na Capitania de Pernambuco contra corsários franceses e seus aliados indígenas, e na segunda viagem, integrando a armada espanhola de Sanabria rumo ao Rio da Prata		<i>Duas viagens ao Brasil ou Viagens e aventuras no Brasil Viagem ao Brasil</i> Publicado em Marburgo, Alemanha, em 1557, com o título <i>Warhaftige Historia</i>
Jean de Léry	La Margelle, 1534; Suíça, 1611	1555	Pastor missionário, membro da igreja reformada de Genebra, calvinista, durante a fase inicial da Reforma Calvinista e escritor francês.	Membro da expedição enviada para auxiliar Villegagnon na conquista da baía de Guanabara, para fundar a França Antártica.	Região da Baía de Guanabara	<i>Viagem à terra do Brasil</i> Primeira edição de 1578.
Pero de Magalhães Gandavo	Braga, 1548?, Portugal, 1576?	Por volta de 1573	Escritor de cronista português	Segundo o próprio autor escreveu sobre o Brasil para mostrar as riquezas da terra para excitar as	Capitanias de Tamaracá, Pernambuco, Bahia de Todos os Santos, Ilhéos, Porto Seguro,	<i>Tratado da terra do Brasil;</i> <i>História da Província Santa Cruz a que</i>

				<p>peças a virem povoá-la.</p>	<p>Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente</p>	<p><i>vulgarmente chamamos Brasil;</i></p> <p><i>Regras que ensinam a maneira de escrever a ortografia da Língua Portuguesa</i></p>
<p>Fernão Cardim</p>	<p>Viena de Alvito, Portugal, 1548, 1549?; Espírito Santo, Bahia? 1625</p>	<p>1583/84 a 1598 e 1604 a 1625†</p>	<p>Membro da Companhia de Jesus</p>	<p>Missão jesuítica</p>	<p>Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente, Itanhaém, e ao norte até Tamaracá</p>	<p><i>Tratados da terra e gente do Brasil, (Do clima e terra do Brasil; Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias e Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica.)</i></p> <p>Escrita ao longo da década de 1580, publicada pela primeira vez em inglês em 1623, Londres, ("Do clima e terra do Brasil" e "Do princípio e origem dos índios do Brasil") e em 1847 foi acrescida a "Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica", em Lisboa.</p>

Claude D'Abbeville	Lyon, França, ? Rouen, 1616 (1632?)	1612 a 1615?	Membro da Ordem dos capuchinhos desde 1601 e entomólogo francês	Acompanhando a comitiva de Daniel de La Touche (senhor de la Ravardière), enviada ao Maranhão pelo governo da França, para cumprir seu papel missionário na colônia, a pedido da rainha	Maranhão (4 meses)	<i>História da Missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão</i> Publicada em 1614. e <i>Histoire de Maragnon</i>
Antonio Vieira	Lisboa, 1608; Bahia, 1697	1614 a 1697†	Membro da Companhia de Jesus	Veio ainda criança com a família, padre formado no colégio da Bahia	Bahia, Olinda, Maranhão e Amazonas.	<i>Escritos históricos e políticos;</i> <i>Sermões;</i> <i>Cartas;</i> <i>História do futuro;</i> <i>Clavis Prophetarum;</i>
Willem Piso	Leyden, 1611; Amsterdã, 1678	1638 a 1644	Médico, mineralogista e naturalista holandês.	Chefe dos serviços médicos da Companhia das Índias Ocidentais e médico de Nassau, governador geral das possessões holandesas no Brasil	Faixa litorânea do Nordeste	<i>História natural e médica da Índia Ocidental</i> <i>História natural do Brasil ilustrada,</i>
George Marcgrave (Margraff ou ainda Markgraf)	Libstad, Alemanha, 1610, Angola, Luanda 1644	1638-1643	Estudante de medicina, naturalista com formação em matemática, história natural, astronomia e revelou exímio pintor, cartógrafo, aquarelista.	Acompanhou expedição de Piso como seu assistente	Recife, Pernambuco, Paraíba e no Rio Grande.	<i>História natural do Brasil</i>

Cristobal Acunã	Burgos, Espanha. 1597; ?, 1676?	1639 a 1640	Membro da Companhia de Jesus	Visitador da ordem dos jesuítas, missão de catequizar, mas também como explorador, a pedido do Filipe IV da Espanha. Participou da viagem de regresso no rio Amazonas de Pedro Teixeira de 1637.	Região do Rio Amazonas, de Quito à foz na província do Pará.	<i>Novo descobrimento do rio Amazonas</i> Publicada em 1641, em Madri.
Joan Nieuhof	Ulsen, na Westfalia, 1618; Madagáscar, 1672	1640 a 1649	Oficial da reserva	A serviço da Companhia das Índias Ocidentais holandesas como agente diplomático e comercial	Pernambuco Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará.	<i>Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil</i> Edição holandesa de 1682, intitulada <i>Gednkweerdige Brasiliaense zee-en Lant Reize</i> .
André João Antonil	Lucca, Toscana, 1649 - Salvador, 1716.	1681-1716	Membro da Companhia de Jesus	Visitador de sua ordem a convite do padre Antônio Vieira	Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro	<i>Cultura e opulência do Brasil</i> Publicada em Lisboa em 1711.

ANEXOS

ANEXO A – População do Brasil séculos XVI-XIX (tabela)

ANEXO B – Povoamento século XVI (mapa)

ANEXO C – Povoamento século XVII (mapa)

ANEXO D – Capitânicas século XVI (mapa)

ANEXO E – Descobrimto do Brasil (quadro)

ANEXO F – Nóbrega e a benção a Anchieta antes da partida (quadro)

ANEXO G – Nóbrega, Anchieta (de joelhos) e a pacificação dos Tamoios
(quadro)

ANEXO H – Casa rústica que era escola, igreja e morada ao mesmo tempo
(quadro)

ANEXO I – Pátio do Colégio, SP: o início da cidade (quadro)

POPULAÇÃO DO BRASIL - séculos XVI-XIX

Tabela 1
Estimativas da população no Brasil

Ano	1550	1576	1583	1600	1660	1690	1700	1766	1780	1800	1815	1825	1830
Habitantes	15.000 (1)	17.100 (1)	57.000 (2)	100.000 (1)	184.000 (1)	242.000 (1)	300.000 (3)	1.500.000 (1)	2.523.000 0 (1)	3.660.000 (4)	4.427.000 (4)	5.025.000 (4)	5.350.000 (4)
				Compreen- de 30.000 brancos, 70.000 brancos e mestiços, negros e indígenas	Compreen- de 74.000 brancos e indígenas livres e 110.000 escravos								

Fonte: FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Estatísticas históricas do Brasil: séries econômicas, demográficas e sociais, de 1550 a 1988*, 2ª edição, Rev. e atual. do vol. 3 de séries estatísticas retrospectivas, Rio de Janeiro, IBGE, 1990. Seção I, Demografia, p.19-52.

(1) SIMONSEN, R. C. *História econômica do Brasil (1500-1820)*, 8ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1978. Apresenta estimativas atribuídas a Conreiras Rodrigues, Thomas Eubank e Adriano Balbi, p.271

(2) PANDIÁ CALÓGERES. *Formação histórica do Brasil (1935)*, p.33. Também citado por Simonsen (op. cit., p.88)

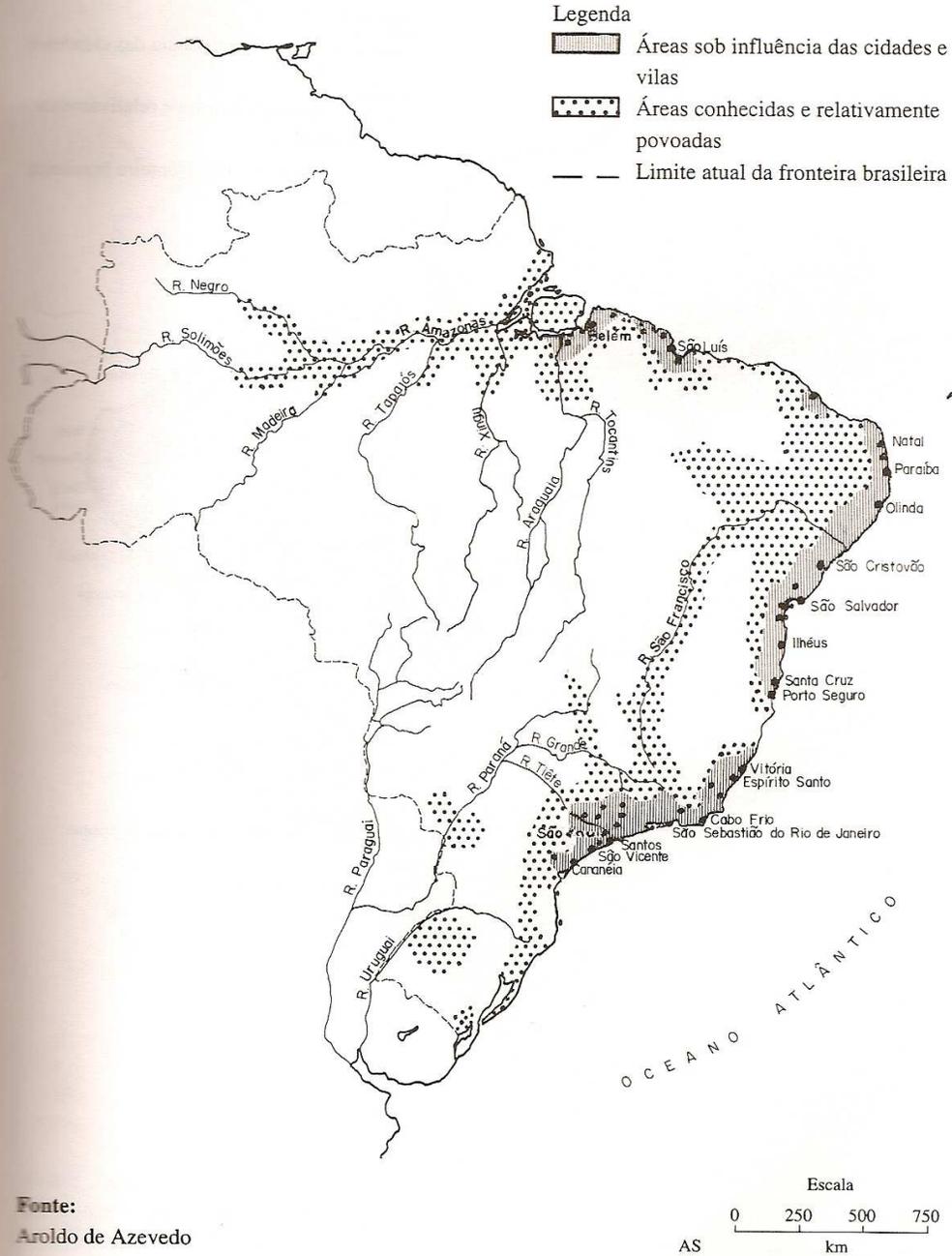
(3) FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil (1959)*, p. 93

(4) MORTARA, G. *Sobre a utilização do censo demográfico para a reconstrução das estatísticas do movimento da população do Brasil (1941)*, p.43

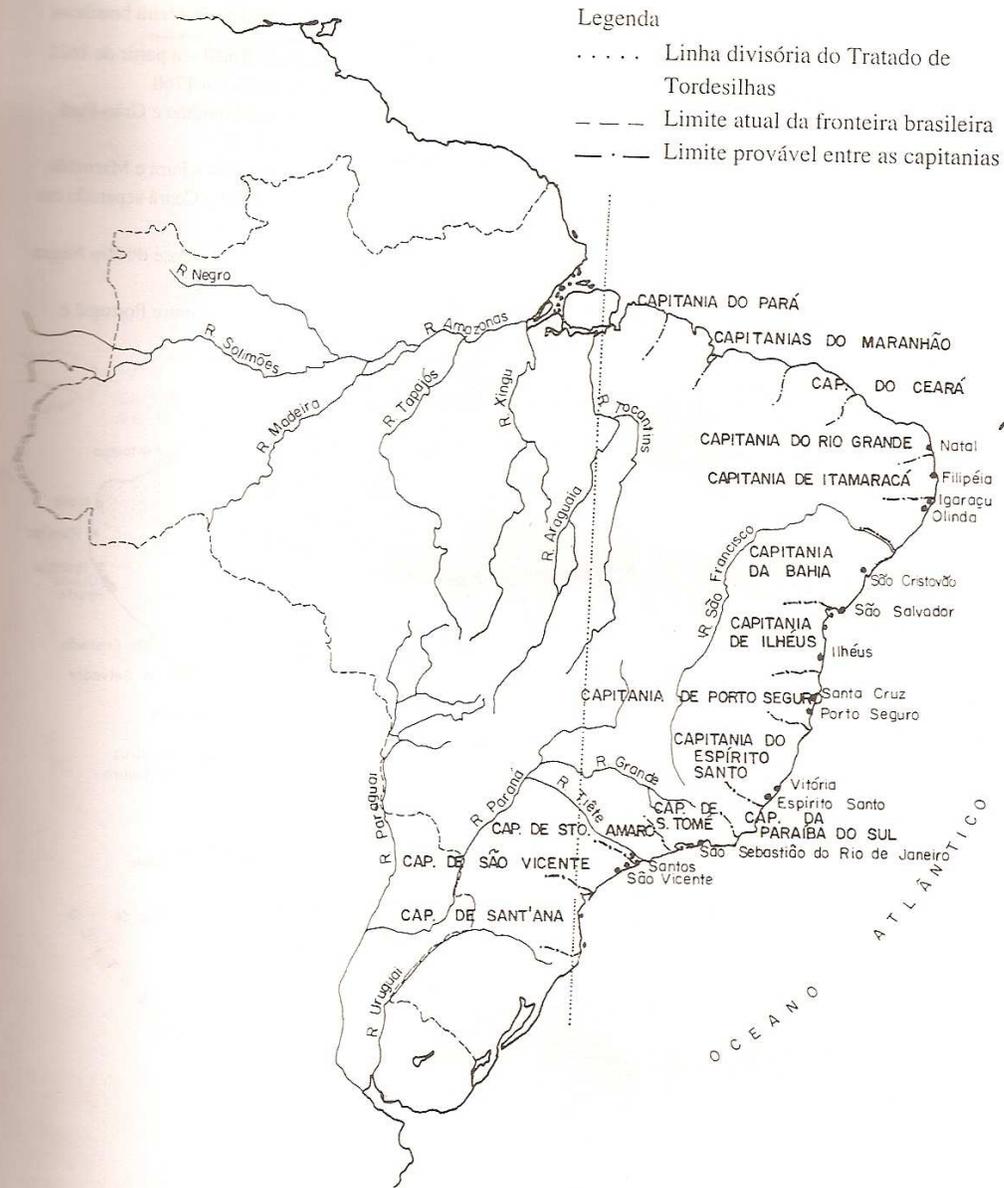
**Povoamento
Século XVI**



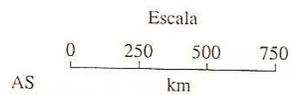
Povoamento
Século XVII



Capitanias – Século XVI



Fonte:
 IM. de Araripe Macedo – segundo elementos da
 CARTA GEOGRAPHICA DO BRAZIL.



Fonte: SLEMIAN, A. et. al. *Cronologia de história do Brasil Colonial (1500-1831)*. São Paulo: FFLCH-USP, 1994. (Série Iniciação, 1)



Fonte: <http://www.institutoandreluiz.org/imagens_historicas.html>

Créditos:

Benedicto Calixto: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/calixt24.htm>

Quadros históricos:

http://geocities.yahoo.com.br/benedicto_calixto/pagina_historicos.htm

Debret: <http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/debret/debretpr.html>

Nóbrega e a benção a Anchieta antes da partida



Fonte: <http://www.institutoandreluiz.org/imagens_historicas.html>

Créditos:

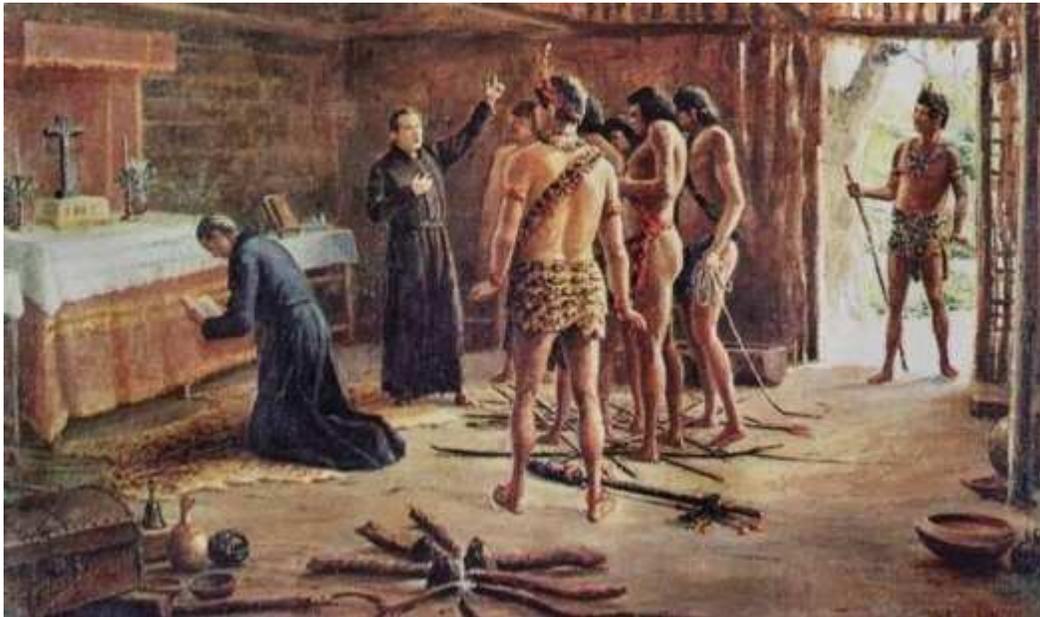
Benedicto Calixto: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/calixt24.htm>

Quadros históricos:

http://geocities.yahoo.com.br/benedicto_calixto/pagina_historicos.htm

Debret: <http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/debret/debretpr.html>

Nóbrega, Anchieta (de joelhos) e a pacificação dos Tamoios



Fonte: <http://www.institutoandreluiz.org/imagens_historicas.html>

Créditos:

Benedicto Calixto: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/calixt24.htm>

Quadros históricos:

http://geocities.yahoo.com.br/benedicto_calixto/pagina_historicos.htm

Debret: <http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/debret/debretpr.html>

Casa rústica que era escola, igreja e morada ao mesmo tempo



Fonte: <http://www.institutoandreluiz.org/imagens_historicas.html>

Créditos:

Benedicto Calixto: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/calixt24.htm>

Quadros históricos:

http://geocities.yahoo.com.br/benedicto_calixto/pagina_historicos.htm

Debret: <http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/debret/debretpr.html>

Pátio do Colégio, SP: o início da cidade



Fonte: <http://www.institutoandreluiz.org/imagens_historicas.html>

Créditos:

Benedicto Calixto: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/calixt24.htm>

Quadros históricos:

http://geocities.yahoo.com.br/benedicto_calixto/pagina_historicos.htm

Debret: <http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/debret/debretpr.html>