

Práticas pedagógicas jesuíticas na América portuguesa: evangelização e ensino para crianças indígenas no século 16

Ana Palmira Bittencour Santos Casimiro

Camila Nunes Duarte Silveira

Maria Cleidiana Oliveira de Almeida

133

Resumo

Diferentes estratégias pedagógicas foram criadas pelos jesuítas para evangelizar as crianças indígenas da América portuguesa em seus primeiros anos de atuação. O trabalho inicial dos padres objetivou criar mecanismos que atraíssem as crianças para os rudimentos da fé cristã e, por meio delas, converter os adultos. A partir da análise das cartas inacianas, foi possível atestar que a pedagogia jesuítica, revelada nas suas mais distintas formas, foi adaptada para interferir no modo de vida indígena. O contato com a cultura dos nativos fez com que os padres compreendessem a necessidade de adequar as ações da catequese aos recursos presentes no cotidiano dos nativos, a fim de atender aos interesses da Igreja e, por conseguinte, aos interesses da Metrópole portuguesa.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; pedagogia inaciana; Brasil Colônia; criança indígena.

Abstract

The Jesuit pedagogical practices in the Portuguese America: evangelization and education for indigenous children in the sixteenth century

The present paper analyzes the different pedagogical strategies created by the Jesuits to evangelize indigenous children of Portuguese America in its early years of operation. The initial work of the priests aimed at creating mechanisms that would attract children to the rudiments of the Christian faith and, through them, convert adults. From the analysis of Ignatian letters, it was possible to verify that the Jesuit pedagogy, revealed in its most distinct forms, was adapted to interfere in the indigenous' way of life. The contact with the native culture has made priests comprehend the need to adapt actions of catechism to the resources present in the daily life of the natives, in order to fulfill the interests of the Church and, therefore; the interests of the Portuguese metropolis.

Keywords: Society of Jesus; Ignatian pedagogy; Colonial Brazil; indigenous child.

Modos de vida dos grupos indígenas

134

Ao aportarem nas terras sul-americanas, em 1549, os primeiros jesuítas tiveram que se adaptar às peculiaridades do panorama tropical (bem diferentes daquelas de seus países de origem), tanto no que diz respeito às condições físicas e materiais quanto em relação às características culturais que foram se plasmando e, lentamente, ganhando formas na nascente sociedade colonial. Isso se deu a partir da contribuição dos elementos colonizadores iniciais: o indígena, nativo da terra; o português, conquistador; e, pouco depois, o negro, trazido compulsoriamente da África, na condição de escravo. A adaptação desses religiosos não aconteceu de maneira muito fácil. Pelo contrário, como atestam os seus documentos epistolares, os jesuítas enfrentaram, desde o início, dificuldades de toda sorte.

Além dos jesuítas, outras ordens religiosas também aportaram no Brasil colonial e aqui desenvolveram eficiente projeto evangelizador, entretanto, todas elas foram, igualmente, subordinadas ao Padroado Régio (Casimiro, 2002). Pode-se dizer que as características específicas da Companhia de Jesus, estruturada como uma organização "moderna" para o seu tempo, contribuíram para que ela conquistasse mais segmentos do espaço colonial do que as demais ordens, no sentido pretendido pela Igreja Católica e pelo Reino Português.

O trabalho missionário/educativo dos jesuítas foi inicialmente direcionado aos grupos indígenas. Isto porque, como atestam as epístolas iniciais, "eram mais fáceis de mover". Os jesuítas, estrategicamente, direcionaram seus esforços na evangelização e no ensino das crianças, pois estas tinham gosto em aprender e, por meio delas, converteriam mais facilmente os seus pais.

A fim de melhor compreender as práticas jesuíticas no contexto colonial, é imprescindível conhecer, ainda que brevemente, os modos de vida das comunidades ameríndias, uma vez que, diante da realidade diversificada vivida pelos dois povos – europeus e indígenas –, ambos foram forçados a conhecer e modificar a realidade que naquele momento dividiam.

Ao adentrarem as terras brasílicas, os jesuítas depararam-se com uma imensa variedade de núcleos populacionais indígenas. Segundo Felipe Eduardo Moreau (2003), a grande mobilidade desses povos, intensificada pelas invasões, impossibilitou uma maior precisão na contabilização dos grupos. Entretanto, é possível afirmar que no litoral predominavam os povos de língua tupi-guarani, principais interlocutores dos brancos e com os quais os jesuítas tiveram maior contato.

Em uma carta não datada, intitulada “Informação das Terras do Brasil”, Manoel da Nóbrega faz uma breve descrição dos nativos e seus diferentes grupos:

Os gentios são de diversas castas, uns se chamam goyanazes, outros carijós. [...] Há outra casta de gentios que chamam Gaimares [Aymorés]. [...] Os que communicam com nós outros até agora são de duas castas, uns se chamam Topinaquis e os outros Topinambás. (Nóbrega, 1988b, p. 99).

No estudo que faz sobre as populações indígenas do litoral brasileiro, John Manuel Monteiro (1992) afirma que os povos que habitaram a faixa litorânea foram reconhecidos pelos europeus como grupos que compartilhavam características culturais semelhantes e por isso ficaram conhecidos como “Tupi”, e sua língua – incluindo as inúmeras variantes locais – ficou conhecida como “língua geral” ou “língua brasílica”. Ele assevera que, apesar da aparente homogeneidade, a tentativa por parte dos escritores do século 16 de compor um possível quadro unificado da cultura brasileira tropeçou em dois obstáculos: primeiro, a coesão entre os povos tupi não significava uma unidade política; ao contrário, uma marcante característica desses povos consistia, justamente, no constante estado de guerra entre os diferentes grupos. Seguidamente, grande parte da América portuguesa, sobretudo as regiões do interior, ainda pouco conhecidas pelos europeus no século 16, estava ocupada por uma infinidade de sociedades “não tupi”. Ao reconhecê-los, os europeus impetraram outra nomenclatura em contraposição aos tupi, ressalta Monteiro (1992, p. 122): “inventou-se o *tapuia*, índios de língua travada [...] a denominação *tapuia* representava uma tentativa de classificar os povos de uma cultura material mais simples”.

Sobre esses povos, o padre José Anchieta (1988, p. 142) escreveu que:

Além dos índios que moram pela costa do Brasil, há pelo sertão adentro muitas outras nações de diferentes línguas, com as quais os que têm comércio com os portugueses trazem contínua guerra, e lhes chamam tapuias, como que diz selvagens.

Perante a variedade dos grupos indígenas, desnecessário se faz reconhecer que antes da chegada dos colonizadores eles viviam de acordo com uma determinada organização social, e a educação era o elemento preponderante nessas sociedades. Educação compreendida num sentido *lato*, aproximada ao conceito de cultura, e sobre a qual Dermeval Saviani faz uso das palavras de Bosi para defini-la como

“conjunto de práticas, das técnicas, dos símbolos e valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência” e acrescenta que, em termos específicos, ela torna-se a capacidade de “tomar conta das crianças, cuidar delas, discipliná-las, ensinar-lhes comportamentos, conhecimentos e modos de operar” (Saviani, 2011, p. 27).

Segundo Cláudio Félix Santos (2007), as formas próprias de socialização dos ameríndios é o que se costuma categorizar como “educação indígena”, que, por sua vez, apresenta diferenças históricas em relação à “educação escolar indígena”. Para o autor, a educação indígena corresponde ao tipo de educação que se faz no convívio da comunidade.

De acordo com essa concepção, a realização do fenômeno educativo não requer, necessariamente, a organização de espaços formais, haja vista que a comunidade é quem designa os indivíduos responsáveis por transmitir os saberes acumulados aos seus mais jovens e, comumente, esse trabalho era destinado aos mais velhos, às lideranças e/ou às pessoas capacitadas para tal função. Nessa sociedade sem classes, conforme afirma Saviani (2011), os fins da educação coincidem com os interesses comuns do grupo e ocorrem de maneira espontânea e igualitária entre seus membros.

Essa concepção de educação dos ameríndios contemplava todas as suas fases de desenvolvimento. O processo educativo iniciava na infância, quando meninos e meninas dependiam totalmente de suas mães, até a fase adulta, com os mais velhos transmitindo conhecimentos aos mais jovens. No que concerne ao tratamento de suas crianças, as concepções de educação para com os filhos dos povos indígenas em muito diferiam das apreensões dos povos europeus. Enquanto os ameríndios educavam suas crianças com base na cooperação, os europeus praticavam punições e incentivavam a competição.

Ao falar sobre a convivência entre os indígenas, Felipe Eduardo Moreau utiliza um trecho de um escrito do padre jesuíta Fernão Cardim, o qual relata da seguinte forma as relações entre pais e filhos: “as mães amam os filhos extraordinariamente [...] e não lhes dão nenhum gênero de castigo. Os pais também lhes querem bem, mais que a si próprios” (Cardim *apud* Moreau, 2003, p. 110). A atenção dada às crianças não estava relacionada apenas ao fato de não castigá-las, mas se estendia aos cuidados com a alimentação, à pintura dos corpos, ao ensino das brincadeiras e às práticas culturais por meio do exemplo.

Os cuidados destinados às crianças indígenas por seus pais não aconteciam por consciência de um sentimento de infância. Não obstante, Antonio Marcos Chaves (2000) relata que os adultos as reconheciam como seres mais frágeis, mas que, no entanto, deveriam participar de todas as atividades da comunidade a fim de que fossem socializadas para um comportamento adulto.

No que concerne à composição e organização de cada aldeia, é importante salientar o papel exercido pelo chefe da tribo. Segundo Monteiro (1992, p. 126), a “identidade – histórica e política – da mesma associava-se de forma intrínseca ao líder da comunidade”. Os chefes tinham o poder de influenciar o grupo, eram bons oradores e sua maior autoridade consistia em mobilizar os seus guerreiros. Além disso, prossegue Monteiro, esses homens eram os guardiões da tradição, com o papel

de instruir o grupo quanto às ações futuras, fundamentadas naquilo que fora definido no passado. “Sem dúvida, a preservação das tradições era elemento fundamental na definição da identidade coletiva, bem como na organização da vida material e social” (Monteiro, 1992, p. 126).

Por meio desses “guardiões”, as comunidades tribais mantinham as suas memórias, expressas, sobretudo, na concepção que tinham da guerra e da sede por vingança, mas também presentes em suas crenças e medos. Na carta que escreveu “sobre as coisas naturais de São Vicente”, o padre Anchieta (1988) preocupou-se em descrever minuciosamente as coisas da terra. Dentre as descrições da fauna, da flora e dos costumes nativos, o padre faz menção ao temor dos indígenas a seres sobrenaturais que viviam pelas florestas. Embora os acusasse de serem “demônios”, é notório que esses elementos, ainda hoje existentes no imaginário do povo brasileiro, correspondiam a uma memória transmitida entre os povos indígenas. Nota-se:

E' cousa sabida e pela bôca de todos corre que há certos demonios, a que os Brasis chamam corupira, que acometem aos Indios muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. [...]. (Anchieta, 1988, p. 138 – grifo nosso).

“Pela boca de todos corre”. Com essa expressão é possível observar a importância dada pelos indígenas à transmissão de seus costumes por meio da oralidade. Os mitos, os cânticos, as crenças, tudo, enfim, perpassava pela “boca” e corria entre os demais.

Essas populações, que tinham uma organização social correspondente ao que podemos denominar de comunismo primitivo, ou seja, que não se dividia em classes, repartiam não somente as necessidades materiais como também seus conhecimentos de maneira igualitária. Todos eram partícipes da vida em sociedade. Não havia outras formas de diferenciação entre eles senão a decorrente da divisão sexual do trabalho, em que homens e mulheres tinham claramente definidas as suas funções e, segundo Saviani (2011), elas encontravam-se, efetivamente, em posição de desvantagem, dada a maior quantidade de tarefas a elas atribuídas.

O modo de vida dos povos indígenas foi reconhecido pelos colonizadores como “selvagem”. Essas criaturas “bestiais” e sem salvação necessitavam da “compaixão cristã”. É preciso salvá-los, afirmavam os padres, fornecendo-lhes a memória do “Bem” que os selvagens esqueceram. Essa caridade católica que tem a teologia portuguesa como fundamento e limite significou seu fim, relata João Adolfo Hansen (2003). Significou a mudança dos seus costumes para uma cultura letrada, dominante. Significou a complexa alteração no modo de guerrear, de constituir famílias e de educar os seus filhos.

Catequese e ensino das primeiras letras

No geral, embora fosse um desdobramento da cultura portuguesa, o método educacional utilizado no Brasil apresentou significativas diferenças em relação à Metrópole. Os jesuítas possuíam uma visão global acerca da educação. Interessados em propagar a fé pelo mundo, estavam conscientes das diferenças entre os povos,

o que, por conseguinte, exigia deles a necessidade de adaptarem o trabalho à realidade com a qual se deparavam. Nas terras brasílicas, muitas foram as dificuldades com a conversão dos “gentios”. O que inicialmente parecia ser uma tarefa fácil, com o passar do tempo mostrou-se difícil. Os religiosos entenderam a inconstância desses povos e a necessidade de muitos “obreiros”, conforme relata Nóbrega:

O converter todo este Gentio é mui fácil cousa, mas o sustental-o em bons costumes não póde ser sinão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever á vontade, si com exemplo e continua conversação os sustentarem. (Nóbrega, 1988b, p. 125).

A dificuldade em evangelizar esbarrava na própria organização social das comunidades indígenas; o que para a consciência cristã europeia configurava pecado, na consciência indígena constituía a base de toda a sua cultura, a qual ia de encontro aos preceitos cristãos. A missão dos jesuítas seria trabalhar em prol de fazê-los abandonar esses costumes/pecados.

Os missionários jesuítas organizaram um esquema de evangelização que tinha por objetivo montar casas e colégios para meninos indígenas como uma estratégia para propagação da fé e, por conseguinte, afastar os pequenos dos “maus costumes” de seus pais, conforme é possível observar no relato de uma das cartas do padre Navarro: “[...] só aos pequenos acho boa inclinação, si os tirássemos de casa de seus Pais” (Azpilcueta Navarro, 1988, p. 77).

As literaturas apontam que o otimismo dos jesuítas perante a conversão dos indígenas fora abalado diante da dificuldade de evangelizar os nativos adultos. Serafim Leite relata que a opção por começar o trabalho com os curumins foi uma boa escolha, pois, por meio dos filhos, poderiam atingir seus pais arredios, supersticiosos e, em geral, difíceis de mover, como toda gente já feita (Leite, 2004). A evangelização dessas crianças era a forma encontrada para viabilizar o acesso a seus pais, pois elas tinham grande gosto em aprender. Conforme relata Nóbrega em uma carta enviada ao padre Navarro:

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 bonun 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 somente o impede o muito que custa tirar-lhes os maus costumes delles, e nisso está hoje toda fadiga nossa. (Nóbrega, 1988a, p. 21).

Os padres ficavam regozijados ao ver que, por meio de seus ensinamentos, os pequenos deixavam os “maus costumes paternos”, conforme relato do padre Antônio Blasquez ao Geral, padre Diego Laynes, no ano de 1559, no qual dizia que além de progredirem na doutrina, os pequenos também repreendiam duramente seus pais e os delatavam aos padres quando insistiam em praticar seus “horríveis costumes” (Blasquez, 1988).

A atuação dos jesuítas contou com a colaboração de outros pequenos missionários. Em 1550, os órfãos de Lisboa chegaram à Bahia para ajuntarem-se aos meninos indígenas, pois, além de aprenderem mais rapidamente a língua,

auxiliando os padres no trabalho de conversão, atraíam as crianças indígenas com seus cantares: “Os meninos orphãos, que nos mandaram de Lisboa, com seus cantares attraem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos” (Nóbrega, 1988b, p. 115).

As crianças se tornaram importantes instrumentos da evangelização e facilitavam o trabalho dos padres na aproximação dos adultos. Os curumins se faziam presentes em todos os momentos solenes nos quais tinham importante participação, desde os momentos fúnebres até as atividades mais festivas, conforme relata o padre Antonio Blasquez ao falar sobre o batismo de um indígena moribundo: “Morreu chamando por Jesus e enterrou-se com grande solemnidade e procissão dos meninos da escola” (Blasquez, 1988, p. 329).

Essa vida religiosa para a qual os pequenos indígenas estavam sendo direcionados constituía uma projeção para a tipologia do “novo cristão” que se esperava formar. Educar essas crianças pressupunha uma transformação radical no contexto da Colônia portuguesa no século 16 e, especialmente, nos séculos vindouros.

Outra estratégia utilizada pelos padres com a finalidade de afastar os nativos dos seus “maus costumes” e que apresentou bons resultados foi a organização de aldeamentos. De acordo com Santos (2012), os jesuítas foram os primeiros a adotarem tal prática e também os primeiros responsáveis pela criação de aldeias nas proximidades de Salvador, mediante o empenho de Nóbrega e do Governador Geral Mem de Sá.

Embora desde o princípio os jesuítas tivessem estabelecido pequenas escolas elementares, próprias para o ensino das letras e a doutrina dos meninos indígenas, foi com a política dos aldeamentos, após a chegada de Mem de Sá, em 1558, que o movimento escolar e catequético se intensificou.

As estratégias pedagógicas criadas pelos padres muito tinham a ver com as experiências vivenciadas na Colônia e poderiam ser adaptadas ao modo de vida indígena. Fazia-se necessário estabelecer uma “ponte” que propiciasse aos jesuítas acoplar a missão que tinham ao projeto colonizador. Sobre a adaptação aos costumes da terra, Serafim Leite se refere às experiências dos meninos do Colégio da Bahia:

Costumavam os meninos órfãos do Colégio da Baía e os índios de casa, para mais facilmente captar os corações dos gentios, juntar às suas canções à moda de Portugal, cantigas indígenas, enterrar os mortos com música, e cortar o cabelo à moda da terra. Neste gênero de adaptação, precederam os jesuítas, de séculos, o moderníssimo *Spalding*. Na verdade, entre a vida americana e o cristianismo, que principiava, era mister uma ponte. Nóbrega e seus companheiros lançaram-na destramente. Era a adaptação ao meio em que exerciam a sua actividade. Adaptação ao secundário e externo, para a conquista essencial do espírito. (Leite, 1938, p. 12).

Fica bem evidente o papel que os jesuítas desempenharam frente ao processo de ocupação e colonização do Brasil. A necessidade de criar uma metodologia “original” a fim de se adaptarem à cultura indígena fazia parte do processo de aculturação desses povos, com o objetivo de também adaptá-los ao padrão estabelecido pelo colonizador. A preocupação em salvar os povos indígenas à luz da concepção de mundo cristã esteve conectada aos interesses mercantis da Metrópole. O que não exclui, é claro, as preocupações dos religiosos com a cristianização das almas.

As práticas catequéticas e de ensino buscavam respeitar a realidade “econômica” dos nativos, uma vez que, durante o dia, estes se ocupavam das atividades para o sustento de suas famílias: pesca, caça ou cultivo de alimentos. Assim sendo, dispunham de tempo somente de manhã ou no fim da tarde. Diante de tal condição, para não perder os alunos, os jesuítas dividiram os horários da catequese em dois momentos: de manhã, atendiam às crianças e, à noite, a prioridade era catequizar os adultos: “quase todos vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã, porque depois do meio dia, cada um precisa de prover à sua subsistência, caçando ou pescando; e se não trabalham não comem” (Anchieta, 1988, p. 99).

Nas práticas pedagógicas jesuíticas, catequese e ensino das letras são elementos indissociáveis. A sedução pelas letras era proporcional ao gosto pelos cânticos, os quais já faziam parte do cotidiano indígena em suas festas e reuniões. Percebendo tamanho interesse dos nativos, os jesuítas fizeram deles um “santo artifício”, tal qual afirma o padre Antônio Franco ao escrever sobre a vida do padre Manoel da Nóbrega:

Vendo elle [Nóbrega] que os Brasis se levavam muito no canto, fez ordenar em solfa as orações e os mistérios da fé, cousa de que os índios muito gostavam e teve este santo artifício efeitos mui notáveis; e aos meninos do Seminario que as cantavam tinham os Índios tanto respeito que punham nelles os olhos como em cousa sagrada. (Franco, 1988, p. 38).

Além dos cânticos, os catecismos em forma de diálogo constituíram-se como uma das principais estratégias de ensino e aprendizagem, pois tinham a capacidade de fazer com que as crianças fixassem os conteúdos cristãos na memória. A intenção era que, desde a infância, fossem introduzidos na memória dos nativos um passado de culpa e a necessidade de reconciliação, que só poderia ocorrer mediante as práticas cristãs. A aprendizagem consistia em estabelecer uma rotina para que as crianças aprendessem a doutrina com o auxílio dos exercícios de memorização, a fim de que “fixassem os ensinamentos na cabeça”. Sobre o assunto, relata o padre Antonio Blasquez:

Aprendem mui bem, louvado o Senhor, e estão muito adiantados na doutrina e bons costumes. Vêm cada dia uma vez á escola, aonde se lhes ensina a doutrina e um diálogo onde está recopilado a summa da fé, que o Padre Provincial ordenou e compoz para que, perguntando e respondendo, com maior facilidade lhe ficasse na cabeça. Além da doutrina da manhã e da tarde, que é a todos commum, têm estes meninos especial outra, ás Ave-Maria, onde juntos, ensina um deles aos outros orações e dialogo. (Blasquez, 1988, p. 327).

A intenção era, a partir dos exercícios mnemônicos, que as crianças conseguissem “de cor” recitar as orações e a doutrina aprendida para que pudessem, posteriormente, repassá-las/ensiná-las aos demais. Em outra carta, o padre Blasquez afirma:

[...] há alguns que sabem muito bem de cór a doutrina e um dialogo em sua lingua, onde está toda a substancia della, e destes se tem ordenado que *altenatim*, quando lhes chegar a sua vez, ensinem por si na sua língua e na nossa a seus companheiros a doutrina cristã. (Blasquez, 1988, p. 251).

Segundo Mattos (1958), no plano de estudos destinado aos pequenos, estava ainda incluída, como uma das suas principais atividades, a aprendizagem da língua

portuguesa. A forma de aprendê-la era feita sem os formalismos das aulas, mas pelo convívio com os mestres e órfãos portugueses, pelo método espontâneo e direto, ou seja, o método consistia no exercício da fala. Naquele momento, ocorria uma relação de troca, pois, para que os ensinamentos catequéticos fossem introduzidos, os que ensinavam também necessitavam aprender a língua da terra. Ante o contexto, é possível notar que a aprendizagem da língua ocorria de forma mista, pois havia um proveito mútuo entre alunos e mestres no domínio tanto da língua portuguesa quanto do tupi.

Dos padres recém-chegados de Portugal, o que demonstrou maior habilidade com a língua nativa foi João de Azpilcueta Navarro, que traduziu passagens da bíblia, orações e sermões para a língua indígena, e estes eram decorados e ensinados aos meninos. Além de Navarro, outros padres, a exemplo de José de Anchieta, se dedicaram ao estudo da língua nos primeiros anos de apostolado no Brasil e, para tanto, propuseram viver entre os nativos.

John Manuel Monteiro (2001) argumenta que os jesuítas precisavam dominar a língua da terra por duas razões. Primeiro, pela dificuldade que tinham em ouvir as confissões, haja vista necessitarem da ajuda de intérpretes, o que estava gerando estranhamento entre os padres por tratar-se de uma prática incomum adotada pelos inacianos. A segunda questão está relacionada à oralidade: uma vez que os ameríndios não tinham o domínio da escrita, a prática da evangelização ocorria, sobretudo, por meio da oralização. Sobre isso, Monteiro (2001, p. 39) afirma: "Entre os índios das missões, conforme se verifica nos relatos dos jesuítas, a palavra falada em voz alta predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever". Nesse trabalho de interpretação, as crianças exerciam uma importante função, isso porque os padres contavam com a colaboração dos órfãos e dos "mestiços da terra" na conversão dos indígenas.

A necessidade de desde cedo instruir esses meninos na aprendizagem da língua portuguesa e o empenho em também aprender o tupi propiciaram à Companhia de Jesus organizar uma estrutura de ensino que viabilizou o aprendizado e, por conseguinte, a catequese das crianças indígenas e dos filhos dos portugueses.

Sem o aprendizado da língua, tanto por parte dos inacianos quanto por parte dos indígenas, o processo de colonização seria inviável. Questão que confirma o entendimento de que a pedagogia jesuítica, expressa nas suas mais distintas formas, foi pensada sob a perspectiva do modo de vida indígena. O contato com a cultura dos nativos fez com que compreendessem a necessidade de adaptarem as ações da catequese aos recursos presentes no cotidiano do grupo a fim de atender aos interesses da Igreja e da Metrópole portuguesa.

Finalmente, vale lembrar que nos séculos seguintes, ainda no Período Colonial, a ação evangelizadora e catequética jesuítica, bem como o trabalho missionário de outras ordens, tomou um rumo diverso da ação pedagógica implantada por Nóbrega e seus companheiros da primeira metade do século 16. As necessidades de colonização e de tornar a economia colonial rentável obrigaram não só os jesuítas, mas também as outras ordens religiosas estabelecidas no Brasil a aligeirarem o processo evangelizador, diversificando-o ainda mais com a implantação da escravidão africana em larga escala.

Referências bibliográficas

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988 (Cartas Jesuíticas, 3).

AZPILCUETA NAVARRO, João de. Extracto de uma carta [...] 28 de março de 1550 [Carta da Bahia]. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. (Cartas Jesuíticas, 2).

BLASQUEZ, Antonio. Carta [...] Bahia, 10 de setembro de 1590; Carta [...] Bahia, 23 de setembro de 1561. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. (Cartas Jesuíticas, 2).

CASIMIRO, Ana Palmira B. S. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos: uma proposta pedagógica jesuítica no Brasil colonial*. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAVES, Antonio Marcos. Os significados das crianças indígenas brasileiras (séculos XVI e XVII). *Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 1-26, 2000.

FRANCO, Antônio. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. In: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988. (Cartas Jesuíticas, 1).

HANSEN, João Adolfo. Imagens dos missionários jesuítas nos textos de Nóbrega e Anchieta. In: MOREAU, Felipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

KLEIN, Luiz Fernando. *Atualidade da pedagogia jesuítica*. São Paulo: Loyola, 1997.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: século XVI*. Lisboa: Portucália, 1938. 10 v.

LEITE, Serafim. *Novas páginas de História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004. Tomo II e III.

MATTOS, Luiz Alves de. *Primórdios da educação no Brasil: o período heróico (1549-1570)*. Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

MONTEIRO, John Manuel. As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência. In: PAULINO, Francisco Faria (Org.). *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992. p. 121-212.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. 233 f. Tese (Concurso de Livre Docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREAU, Felipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

NÓBREGA, Manuel da. [Carta enviada ao Padre Navarro]. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de et al. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988a. (Cartas Jesuíticas, 2).

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1988b. (Cartas Jesuíticas, 1).

SANTOS, Cláudio Félix dos. *Uma escola para formar guerreiros*. Irecê: Print Fox, 2007.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 3 ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2011.

VIOTTI, Hélio Abranches. *Padre José de Anchieta: textos históricos, obras completas*. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

Ana Palmira Bittencour Santos Casimiro, doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pós-doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), é docente do Programa de Pós-Graduação Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb).
apcasimiro@oi.com.br

Camila Nunes Duarte Silveira, mestra em Memória, Linguagem e Sociedade pela Uesb, é doutoranda do Programa Memória: Linguagem e Sociedade na Uesb e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).
mila-ped@hotmail.com

Maria Cleidiana Oliveira de Almeida, mestra em Memória, Linguagem e Sociedade pela Uesb, é doutoranda do Programa Memória: Linguagem e Sociedade na Uesb e professora do Instituto Federal da Bahia (IFBA).
cleidinha.prof@yahoo.com.br