

Refere-se ao Art. de mesmo nome, 10(1), 1-26, 2000

OPINIAO / ATUALIZAÇÃO
OPINION / CURRENT COMMENTS**OS SIGNIFICADOS DAS CRIANÇAS INDÍGENAS BRASILEIRAS
(SÉCULOS XVI E XVII)¹****THE MEANINGS OF THE BRAZILIAN INDIGENOUS CHILDREN
(16th AND 17th CENTURIES)***Antonio Marcos Chaves²*

CHAVES, A.M. Os significados das crianças indígenas brasileiras (séculos XVI e XVII). Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum., São Paulo, 10(1), 11-30, 2000.

Resumo: A partir da análise de cartas jesuítas, documentos históricos e crônicas de viajantes estrangeiros, referentes aos séculos XVI e XVII, identificaram-se diferentes significados para as crianças indígenas brasileiras. Verificou-se, a partir dos relatos, que a criança indígena brasileira era bem cuidada pelos membros da sua tribo, treinando-a para que se tornasse um adulto igual àqueles pertencentes à sua cultura tribal. As crianças das tribos inimigas não eram consideradas crianças, mas inimigos que deveriam ser mortos e devorados. Os jesuítas concebiam as crianças como tendo particularidades, ou seja, especificidades que as tornavam mais maleáveis que os adultos. Reconheciam que estavam em período de desenvolvimento, no qual a forma,ção do futuro adulto deveria ser moldada. Havia, entre eles, portanto, um sentimento de infância, apesar de pouco claro. O colonizador português (não jesuíta) via a criança indígena como escravas em potencial.

Palavras-chave: história da criança, crianças indígenas, crianças brasileiras.

O ano de 1500, como é bastante conhecido, começou com a invasão portuguesa nas terras brasileiras. Desde o início, a criança brasileira aqui encontrada, filha dos nativos, passou a ser de interesse especial para o colonizador, representado nos séculos XVI, XVII e parte do século XVIII, principalmente, pelos padres jesuítas. Os escritos destes, registrados em crônicas, cartas e sermões, proporcionam um rico material para a análise de como a criança era considerada naquele período.

Para tanto, foram analisadas 178 cartas jesuíticas, crônicas escritas por jesuítas, sermões do padre Anchieta, dois relatórios do padre Martinho de Nantes, cinco cartas e um alvará de D. João III (rei de Portugal) e uma carta do cardeal D. Henrique Infante. Além destes documentos produzidos pelos padres jesuítas ou relacionados à missão que desenvolviam no Brasil, analisou-se livros de cronistas que estiveram no

Brasil no século XVI e relatos de capuchinhos franceses, relativos à sua missão religiosa no Brasil do século XVII e início do século XVIII. Estes documentos abrangem o período compreendido entre 1550 e 1706.

A resistência da população indígena adulta em relação à colonização e à dominação, dirigida, desde o início, a prática catequizadora dos padres às crianças indígenas, consideradas como uma cera, na qual se poderia moldar o que se bem quisesse, de acordo com PEREIRA (1560), e torná-las via de acesso à dominação dos índios adultos.

A CRIANÇA PARA OS ÍNDIOS**Os índios e seus filhos**

Em diferentes documentos, padres jesuítas e capuchinhos mostravam-se impressionados com

1 Este artigo faz parte de um dos capítulos da tese de doutorado: "Crianças abandonadas ou desprotegidas?", aprovada pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e orientada pela profa. Dra. Maria Amélia Azevedo, a quem externamos sinceros agradecimentos.

2 Doutor em Psicologia (IPUSP). Professor Adjunto 4, Departamento de Psicologia, Universidade Federal da Bahia. End.: Av. Otávio Mangabeira, 11.881, M-4, ap. 6. CEP: 41650-000 - Salvador- BA. E-mail: amchaves@svn.com.br

o amor que os índios dedicavam a seus filhos. Anchieta escreveu, em 1585, a propósito da defesa contra a escravização dos índios: “Porque nunca se achou que pai no Brasil vendesse filho verdadeiro, porque os amam grandissimamente” (ANCHIETA, 1585a, p. 407) e em outro dos seus escritos do mesmo ano, quando reafirmou o carinho que os pais tinham pelos filhos índios, chegou a dizer que, apesar de não procurarem deixar-lhes herança, amavam muito os filhos, tinham grande candura natural e que estes por andarem nus “parece que representa[va]m o estado da inocência” (ANCHIETA, 1585b, p. 434).

Cardim descreveu, em 1583, na carta relatório da missão do Padre Visitador ao Brasil, que “os pais não têm cousa que mais amem, que os filhos, e quem a seus filhos faz algum bem tem dos pais quanto quer” (CARDIM, 1625, p. 153). Referiu-se ainda ao cuidado especial e constante que as mães tinham com os filhos, pois os amamentavam até um ano e meio sem lhes dar qualquer outra coisa para comer e os carregavam em uma tipóia por onde fossem, “às roças e a todo gênero de serviço, às costas por frios e calmas, e trazem-nos como ciganas escanchados nos quadris, e não lhes dão nenhum gênero de castigo” (p. 91).

ABBEVILLE (1614), capucho que conviveu com os índios do Maranhão em 1612, relatou com entusiasmo sobre o cuidado que as índias tinham para com os seus filhos, ao afirmar: “Era também de se maravilhar ver as mães, que nesse lugar amam seus filhos ternamente, a ponto de jamais perdê-los de vista” (p. 75). Observou ainda, que os meninos estavam sempre em companhia das mães. As mães levavam o menorzinho dependurado no seu corpo, um outro pela mão “e mais dois ou três maiorzinhos as acompanhavam” (p. 224). Além disso, as mães cuidavam extremamente da limpeza dos filhos.

O cuidado das mães índias, na segunda metade do século XVII, já influenciadas pelo cristianismo, incluía também a preocupação em batizar os seus filhos, conforme relatos de Nantes (1706). Este capuchinho registrou algumas passagens, nas quais as mães índias vinham aflitas e transtornadas com crianças doentes nos braços para que fossem balizadas antes que morressem. As mães cariris, do vale do Rio São Francisco, eram ainda muito preocupadas com a saúde dos filhos. Quando estavam amamentando, comiam apenas vegetais, pois, acreditavam “que os filhos morreriam, ou ficariam desdentados, se usassem outros alimentos no momento da amamentação” (p. 44).

Com relação ao asseio das crianças índias, segundo LERY (1578), as mulheres americanas

por não possuírem fraldas de pano para limpar os meninos; “usa[va]m folhas de árvores ou os limpa[va]m com pauzinhos em forma de cavilhas, fazendo tão bem o serviço que jamais os vereis emporcalhados” (p. 195). Afirmou, ainda, que cuidavam bem de todos os filhos, que eram numerosíssimos.

Um outro aspecto que foi destacado pelos franceses era o de que os bebês não eram enfaixados. LERY (1578) chegou a esboçar uma crítica à crença das mulheres francesas que consideravam que se as crianças não fossem bem apertadas em faixas ficariam aleijadas ou com as pernas tortas, pois o que observava entre os índios era que não poderia existir “creaturinhas mais desempenhadas no andar” (p. 194).

ABBEVILLE (1614) registrou ainda, o sofrimento dos índios com a morte de uma criança, o que é um fato que demonstra o carinho e a importância que os índios davam a seus filhos. Segundo este capuchinho, logo que souberam que o menino havia morrido em outro lugar, para onde havia sido levado para se curar com um pajé, “principiaram a chorar, gritar e se lamentar, segundo o seu costume” (p. 96). Assim que o corpo chegou, reuniram-se os parentes e “continuaram a fazer barulho até a manhã seguinte, quando foi sepultado o menino, e redobraram-se as lamentações e os gritos” (p.97).

Estes depoimentos de estrangeiros sobre as práticas culturais de outro povo, destacam a importância que o índio dava à proteção e ao cuidado dos pequenos, a despeito dos padres considerarem os índios como um povo indômito, feroz e, de certa forma, irracionais, como disse ANCHIETA (1554a): eles “nem se contém bastante pela razão” (p. 36) e são dominados por Sãtanás (ANCHIETA, 1561) e, aparentemente desesperado, afirmou em 1563, referindo-se aos índios: “para este gênero de gente não há melhor pregação do que espada e a vara de ferro” (ANCHIETA, 1563, p. 186).

No Diálogo sobre a conversão do gentio, NÓBREGA (1556-1557) procurando explicar porque os índios tinham uma vida tão primitiva com costumes tão atrasados concluiu: “que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Caam” (p. 336). Opinião semelhante tinha LERY (1578), calvinista francês, que apesar de considerá-los com “melhor índole e de melhor discurso que a maioria dos campônios e outras criaturas (...) da Europa” (p. 187), parecia-lhe que descendiam de Cam e traziam o estigma da maldição de Deus.

Dessa forma, mesmo sendo um povo indomável, irracional, dominado pelo demônio, amaldiçoado e descendente de Cam, como os ín-

dios eram considerados pelos colonizadores, estes tiveram que reconhecer, contraditoriamente, que este mesmo povo tinha um carinho especial pelas suas crianças pequenas, dispensava às mesmas um cuidado peculiar e as protegia.

Os índios preocupavam-se, também, com a alimentação das crianças, chegando a proibi-las de ingerir alimentos salgados. Consideravam, conforme THEVET (1558), que a ingestão de alimentos salgados, comum entre os colonizadores portugueses, era prejudicial à saúde, podendo encurtar-lhes a vida. THEVET (1558) observou ainda, que o alimento do recém-nascido era o leite materno, mas pouco tempo depois já lhe davam frutas e farinha mastigada. O que é confirmado por ABBEVILLE (1614), ao afirmar que “além de amamentá-los, alimentam-nos com manipoi, espécie de papa” (p. 224). LERY (1578) ficou encantado com a dedicação das mães índias na amamentação dos filhos, ao criticar as mulheres francesas que, “cometem a desumanidade de entregar os filhinhos a pessoas estranhas, que os levam para longe, onde morrem sem que as mães o saibam” (p. 194).

SEPP (1698) também destacou o cuidado das mães guaranis do Rio Grande do Sul e do Paraguai, as quais, segundo ele, como não tinham berço, deitavam seus filhinhos em peles de animais. Na sua opinião, como desmamavam as crianças bem cedo, passavam a dar-lhes “longas tiras de carne crua³, da qual essas criaturas inocentes chupa[va]m o sangue” (p. 114).

A diferenciação das crianças foi observada por THEVET (1558). Considerando-se que era um povo que andava nu e que cobria o seu corpo unicamente com pinturas e adornos, mesmo assim os adornos das crianças eram diferentes daqueles dos adultos. As mulheres da América, dizia THEVET, “não pintam o rosto e o corpo de seus filhos unicamerte de negro, mas também de diversas cores, especialmente de uma semelhante ao boli armênio, que os selvagens fabricam a partir de uma terra pastosa como argila” (p. 114). Entre os índios maranhenses, ABBEVILLE (1614) destacou também a pintura do corpo das crianças. Segundo ele, alguns dias após o nascimento “esfregam o corpo das crianças com azeites e racu, tintura vermelha” (p. 213).

Para enfeitar os filhos, observou ABBEVILLE (1614), os índios maranhenses faziam bra-

celetes de caramujos muito polidos que ficavam parecendo marfim. Feitos estes braceletes os enrolavam três ou quatro nos braços das crianças ou “em torno do pescoço como colares” (p. 220).

A partir destas observações pode-se afirmar que os índios brasileiros davam uma atenção especial às crianças pequenas. Este fato não assegura a existência do sentimento de infância entre os índios. De acordo com ARIÈS (1981), o sentimento de infância “corresponde à consciência da particularidade infantil” (p. 157), a qual “distingue essencialmente a criança do adulto, mesmo jovem” (p. 157). A inexistência de um sentimento de infância não significa, conforme ARIÈS (1981), “que as crianças fossem negligenciadas, abandonadas ou desprezadas” (p. 157), mas quando pudessem sobreviver sem a atenção constante da mãe, a criança ingressava na sociedade dos adultos e não se distinguia mais destes.

EVREUX⁴ (apud RAMINELLI, 1997) propôs que havia três classes, entre os índios, até os quinze anos: 1. *Bebês ou recém-nascidos*. 2. *Até os sete anos de idade*, período no qual as meninas ajudavam as mães, fiando algodão, confeccionando redes ou potes de barro. Enquanto, os meninos já estavam sempre com os seus arcos e flechas, treinando pontaria. 3. *Dos sete aos quinze anos de idade*, quando as meninas já desempenhavam todas as atividades domésticas, tais como, fiar algodão, tecer redes, cuidar das roças, fabricar farinhas e vinhos, os rapazes já se encarregavam da busca de alimentos e da captura de animais, atividade própria do grupo masculino.

As atividades descritas no parágrafo anterior, relatadas por EVREUX⁵, não indicam que a comunidade indígena tinha claramente um sentimento de infância. Na verdade, reconhecia-se que as crianças eram mais frágeis que os adultos, mas todas as suas atividades eram as mesmas dos adultos ou visando a socialização para um comportamento adulto.

Mesmo assim, as crianças eram consideradas importantes para a tribo, o que pode ser ainda constatado a partir da resistência de pais e mães indígenas em permitir que fossem levadas das suas aldeias para morarem com os padres.

Os inacianos, assim que perceberam o fracasso da sua missão evangelizadora entre os índios adultos, que seria, segundo o plano do rei de Portugal, a via cristãmente justificável de subju-

3 Os índios guaranis comem a carne mal assada, como é costume até hoje no Rio Grande do Sul.

4 Yves d'Evreux. Viagem ao norte do Brasil Maranhão, 1874.

5 Deve-se sublinhar que Anès (1981) mostra que as idades da vida são culturais e historicamente definidas. Yves d'Evreux, entretanto, utiliza uma classificação de idade para os índios, a qual vem da tradição européia desde a idade Média. Aries relata que no livro medieval *Grand Propnélaire de toal es choses*, as idades correspondiam aos planetas, em número de 7, sendo a primeira idade, do nascimento aos sete anos e a segunda, dos sete aos 14 anos.

gação e dominação dos povos que aqui habitavam, partiram para uma outra frente de batalha: doutrinar os filhos dos índios, fazendo com que abominassem os costumes dos pais e assumissem os padrões da cultura da dominação. Para isso precisavam de separar os meninos dos pais e seduzi-los para o seu convívio, onde a imposição de novas normas e regras poderiam ser exercidas com maior controle. Como os pais não autorizavam esta separação dos filhos, a sedução das crianças foi o meio utilizado pelos jesuítas.

Em 1551, relatava PIRES (1551) que “os filhos dos Gentios já começa[va]m a fugir dos seus pais, e vir-se a nós” (p. 106). Nesse mesmo ano, NAVARRO (1551) vislumbrava um possível sucesso da sua empreitada, afirmando que os pais já começavam a dar-lhes os seus filhos, “e ao presente estão três ou quatro aprendendo em uma casa que para isso ordenamos” (p. 95).

Contudo, o recrutamento dos meninos índios pelos padres parece não ter sido tarefa fácil no início da colonização, pois de acordo com declaração de ANCHIETA (1584a), “estimavam em se acharem em uma aldeia um menino e em outra dos acima ditos, que recolhiam a si, e traziam para casa, onde os criavam com bons costumes” (p. 349), o que foi reafirmado por BLASQUEZ (1554), ao mostrar-se muito satisfeito por ter conseguido três índios pequenos em uma aldeia, “por ser tam pocos los padres que quierarn dar sus hijos” (p. 56-57).

Entretanto, relatos mais veementes feitos pelo padre Luís da Grã, em 1554 (GRÃ, 1554a) e em 1555 (GRÃ, 1555), enfatizavam a resistência dos pais em dar seus filhos aos padres. Segundo GRÃ (1554a), as mães escondiam os filhos no mato ou cantavam muito alto para impedir que tivessem acesso às crianças. Quando os padres levavam meninos que não tinham pai, “as mães vinham chorando e ao ver o filho; vestido com alguma roupa se contentavam e se iam” (p. 135), porque estes, “em extremo são aficionados aos filhos e não gostam de dá-los, mas se lhes avisam que podem vir vê-los quando quiserem, ficam contentes e se curam” (p. 135). Entretanto, segundo GRÃ (1555), no Espírito Santo, os índios estavam muito resistentes em dar seus filhos, mais que em outras capitânicas.

Apesar de todas as dificuldades encontradas para recrutar os meninos índios, conforme as descrições acima, aos poucos, os padres foram convencendo os pais e, ao que parece, conseguiram reunir muitos meninos em todas as capitânicas do Brasil da época.

Novas dificuldades surgiram, entretanto, refletindo a resistência dos meninos à aculturação e o apego ao seu povo, pois começaram a rejeitar

a situação de vida que os padres lhes ofereciam e fugiam para suas aldeias, como pode ser observado nas palavras de GRÃ (1554), escrevendo da Bahia em 1554: “Con los pequenos speramos más. Son tan matos de sacar de las manos a los padres, que no se puede aver, y tornan a huir luego, que después que aqui estoy huyeron 14 6 15 niños” (p. 147).

Novas estratégias foram utilizadas pelos padres: passaram a castigar os índios mais resistentes, especialmente os pagés. BLASQUEZ (1556), relatou da Bahia, que após um feiticeiro ter sido castigado e preso “os meninos que antes não vinham à escola a não ser com tanto trabalho de os ir buscar, vêm todos ao chamar a campanha” (p. 270) e que os pais “já agora dão os filhos de boa vontade para lhes ensinarem” (p. 271).

No entanto, a resistência dos meninos ainda era grande em Piratininga em 1556, demonstrada pelo desânimo de Luís da GRÃ, quando afirmara ter muita dúvida se conseguiriam fazer cristãos os meninos, por se mudarem tanto e seguirem os costumes dos pais (GRÃ, 1556).

Medidas drásticas de punição aos índios, solicitadas pelos jesuítas, foram então tomadas pelo governo português local, inicialmente pelo governador Duarte da Costa (NÓBREGA, 1558) e depois oficializadas pelo governador Mem de Sá (PEREIRA, 1560).

A partir de 1558, a situação tornou-se muito mais favorável aos jesuítas, no cumprimento da sua missão evangelizadora de dominação. Agora, protegidos pela força legal, já que as ordens do governador Mem de Sa, proibiam os índios de comer carne humana, costume indígena, cujo alvo eram os inimigos entre eles os portugueses; só poderiam guerrear com a licença do governador; eram obrigados a ter uma única mulher, a andarem vestidos e as práticas dos pagés estavam proibidas (NÓBREGA, 1558). Além disso, o governador determinou que os índios não poderiam se mudar das suas aldeias, as quais deveriam ficar próximas das povoações portuguesas. Para garantir a nova ordem, haveria um meirinho, “que tivesse carregado de prender em um tronco os que fizessem cousa que pudesse estorvar a conversão” (PEREIRA, 1560, p. 286).

Medidas semelhantes às adotadas pelos portugueses foram impostas pelos franceses aos índios do Maranhão em 1612 (ABBEVILLE, 1614).

Neste ponto, é importante ressaltar que as análises anteriores indicam com bastante segurança a ausência, na cultura do índio brasileiro, da possibilidade de outorgar a outrem a criação dos seus filhos e, ainda mais, que o abandono de crianças não fazia parte do repertório de costumes dos povos primitivos que habitavam o Brasil. Isto, de

acordo com RIBEIRO (1995), deve-se ao fato de que “não há gente mais extremosamente apegada aos filhos do que as sociedades fundadas no parentesco” (p. 102), referindo-se às populações indígenas brasileiras do século XVI.

Assim, a prática de entregar os filhos para que outros lhes cuidassem foi introduzida no Brasil pelos portugueses e, particularmente, pelos jesuítas, que no seu afã de cristianização/dominação aboliram pela força a tradição indígena.

Os jesuítas não só incentivaram os índios a se separarem dos seus filhos. Incentivaram, também, os portugueses que aqui viviam com índias a abandonarem-nas, juntamente com seus filhos mestiços, para se casarem com mulheres cristãs, em alguns casos órfãs trazidas de Portugal para este fim (PIRES, F., 1552). A justificativa para que os portugueses se separassem da sua mulher e filhos nativos era porque viviam amancebados.

Como já referido, a partir do final da década de 1550, a dominação começou a se concretizar pela força e sem alternativas para os índios. Então, o comportamento destes principiou a corresponder ao que os padres planejaram, apesar de ainda muitos meninos voltarem para seus pais, como lamentava Nóbrega em 1557 na Bahia “para nós é grande dor esta porque vemos que são forçados a irem para onde não poderemos ter conta deles, e levamos os filhos que já estavam doutrinados” (NOBREGA, 1557, p. 400) e BLAS-QVEZ (1558): “levando-nos os filhos já doutrinados, onde não temos esperança de os ver”, p. 206).

Contudo, a disposição dos índios em permitir que os padres doutrinassem seus filhos já é relatada com entusiasmo por Blasquez em 1557, agora pranteando porque não dispõem de recursos para acolher a todos, quando dizia:

“porque da parte dos índios eles nos oferecem os seus filhos, dizendo que tomemos os que mais nos quadram e fazem a nosso propósito; mas nós outros os despedimos não sem grande lástima, porque nossa pobreza não pode abarcar a tantos: todavia por então se receberam vinte até dez ou onze annos, os quaes os mais d’elles já são cristãos e perseveram em doutrina e bons costumes” (BLASQUEZ, 1557, p. 203).

A primeira conclusão que se pode tirar sobre a condição da criança índia no seu ambiente cultural é que era amada pelos seus pais, cujas mães tinham para com elas uma proteção constante, cuidando da sua alimentação e adornando-a com pinturas que caracterizavam a sua idade. Não havia criança abandonada entre os indígenas porque estes não conheciam a prática de atribuir a estranhos a educação dos seus filhos. As crianças eram criadas pela tribo, com a proteção especial das mães e dos pais.

O castigo físico entre os índios

Diferentes relatos dos padres e em diferentes capitanias comprovam que os índios não utilizavam os castigos físicos para o disciplinamento dos seus filhos.

GRÃ (1554a) relatou que em Piratininga, os padres nunca podiam castigar os meninos índios da escola, segundo ele:

“porque os Índios do Brasil nunca batem nos filhos por nenhuma coisa, e sentem muito com o bater e o falar alto (que é o máximo do seu castigo) aos seus filhos e mulheres; o pior é que só ao ver dar uma palmatória a um dos mamelucos, basta para que vá embora “ (p. 136).

O costume de não castigar fisicamente os filhos era tão surpreendente para os jesuítas que GRÃ voltou a reafirmar em 1556: “que não tem pai que jamais açoite o filho e falar alto a alguém se sente mais do que lhe bater” (GRÃ, 1556, p. 295). CARMIM, em 1625, também mostrava-se admirado com a educação dos meninos índios, como dizia ele:

“nenhum gênero de castigo tem para os filhos; nem há pai nem mãe que em toda a vida castigue nem toque em filho, tanto os trazem nos olhos. Em pequenos são obediendíssimos a seus pais e mães, e todos muito amáveis e aprazíveis; tem muitos jogos a seu modo, que fazem com muito mais festa e alegria que os meninos portugueses” (CARDIM, 1625, p. 53-154).

ABBEVILLE (1614) também mostrou-se espantado com a educação dos meninos índios maranhenses. Segundo ele, os pais “jamais lhes dizem palavras ofensivas; dão-lhes, ao contrário, ampla liberdade para fazerem o que lhes apetece e nunca os repreendem” (p. 224). Mesmo assim, continua ABBEVILLE, nada fazem que possa descontentar os pais, mas se esforçam, “ao contrário, por agir de modo a lhes serem agradáveis” (p. 224).

O padre capuchinho francês Nantes, que conviveu com índios do vale do Rio São Francisco, durante dezessete anos a partir de 1671, considerava completamente desorganizada a educação entre os índios, quando iniciou sua missão. Segundo ele: “As mulheres costumavam dominar os seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados” (NANTES, 1706, p. 4). Descreveu com orgulho, que com o processo de cristianização bem sucedido, as mulheres se tornaram “submissas aos maridos e as crianças aos pais, que os castiga[va]m com chibatadas, o que antes não ocorria” (p. 4).

A reiteração das afirmações sobre a ausência de castigos físicos administrados às crianças índias permite uma segunda conclusão: os índios

brasileiros não tinham o costume de castigar fisicamente os seus filhos. Foram, portanto, os padres jesuítas e capuchinhos que introduziram o castigo físico como forma de disciplinamento das crianças no Brasil.

Sacrifício e mutilações de crianças índias

O cuidado dispensado pelos adultos índios às crianças não englobava castigos físicos como forma de disciplinamento, entretanto a elas eram impostos sacrifícios determinados pela sua cultura, que as faziam sofrer muitas mutilações no corpo.

Cardim (1625) explicou que os meninos Guaimurês por “andarem pelos matos bravos têm os couros muito duros” (p. 103) e que para ficarem com a pele assim tão rija, os meninos pequenas eram açoitados com uns cardos. THEVET (1558) observou, entre a população indígena do Rio de Janeiro de 1555, que as crianças tinham um aspecto disforme, pois tinham os lábios perfurados por um espinho agudíssimo. Segundo ele, os espinhos eram introduzidos enquanto os meninos eram jovens, “assim, o orifício aumentava à proporção que o corpo crescia” (p. 113). Para que o ferimento provocado pelo espinho não inflamasse, segundo THEVET (1558), os índios enfiavam no orifício provocado, fragmentos do chifre de um animal.

O ritual de perfuração dos lábios dos meninos foi descrito por ABBEVILLE (1614). Ocorria durante uma grande festa com muito cauim preparado para o evento. Todos os meninos passavam por este ritual quando atingiam a idade de quatro ou seis anos. Aos meninos era dito que o ritual de perfuração dos lábios fazia-os mais tarde tornarem-se grandes guerreiros. Assim encorajados, apresentavam os lábios espontaneamente, quando um índio encarregado de perfurá-lo, “atravessa[va]-o com um osso pontiagudo fazendo um grande buraco” (p. 214). Quando pequenas, traziam dentro do buraco um pedaço de pau ou “um caramujo muito bem polido em roda” (p. 214). Quando alcançavam a idade de casar ou se casavam usavam pequenas pedras verdes.

SEPP (1698), jesuíta austríaco, que viveu nas reduções jesuíticas do Paraguai e Rio Grande do Sul, durante 41 anos, a partir de 1692, observou entre os guaranis muitas cicatrizes no corpo. Segundo ele, “essa laceração e esfoladura cruel, de que esses gilvazes são o sinal, eles não a passam quando já são fortes e adultos, mas suportam-na na primeira juventude, e passam a prova sem queixas nem gemidos, mas com sorriso” (p. 114).

Deve-se enfatizar, que estas práticas mutiladoras do corpo das crianças não eram empregadas como castigos, mas como cuidado e ritual que permitia a identificação e o reconheci-

mento do pequeno índio entre aqueles do seu grupo cultural. A mutilação do corpo do pequeno índio era, portanto, uma violência contra a criança que tinha um significado cultural.

As crianças poderiam, ainda, ser mortas e devoradas, quando capturadas com os prisioneiros adultos ou quando pertenciam a tribos inimigas. Esta prática parece ter sido bastante generalizada entre as populações indígenas do Brasil do século XVI, pois foi registrada por muitos padres.

A morte de crianças aprisionadas em guerra foi registrada por Navarro, quando em 1550, na Bahia, houve uma disputa entre índios cristãos e não cristãos (NAVARRO, 1550) e por Correa, que observou a matança de três meninos muito genuínos em Piratininga (CORRIAS 1554).

Em Porto Seguro, em 1555, Navarro encontrou em uma festa dos índios uma menina tapuza, que pertencia a outra tribo, atada em cordas para ser morta (NAVARRO, 1555). LERY (1578), entretanto, relatou que encontrou em uma aldeia do Rio de Janeiro em 1557 “homens e mulheres espotejados nos moquens, e até crianças de mama, assadas inteiras” (p. 164).

CARDIM (1625) relatou horrorizado os preparativos para as festas dos indígenas onde se comia a carne dos inimigos, dizendo que “têm elles neste acto tantos agouros que para matar um menino de cinco annos vão tão enfeitados como para matar algum gigante” (p. 99). Destacou, ainda, a crueldade dos índios Guaimurês:

“que se tomam alguma criança e a perseguem, para que lha não tomem viva lhe dão com a cabeça em um pau, desentranham as mulheres prenhes para lhes comerem os filhos assados. Estes dão muito trabalho em Porto Seguro, Ilhéus e Camamu, e estas terras se vão despovoando por sua causa; não se lhes pode entender a língua” (p. 103).

A criança nascida da união de uma índia da tribo com um inimigo também era morta. Quando os índios aprisionavam um inimigo, este ficava em seu poder por muitos dias, enquanto se preparava a festa da matança. Nesse intervalo de tempo, uma filha do chefe da tribo era designada para cuidar do prisioneiro. Caso ela engravidasse, quando a criança nascia era morta e comida, por ser filha do inimigo. As mães para evitarem que os seus filhos fossem comidos pelos membros do seu grupo, assim que nasciam, os matavam e os enterravam.

A morte de crianças geradas pela união do inimigo aprisionado com uma moça da tribo, foi registrada, em 1551, pelo jesuíta Pero Correa em São Vicente. Dizia ele que as moças que cuidavam do inimigo prisioneiro que será morto “e se algumas destas acerta de parir, se é filho comemo, e si é filha também, mas poucas vezes” (CORREA, 1551, p. 125).

THEVET (1558), também, relatou em 1555, no Rio de Janeiro, que “se porventura nascerem filhos da união do prisioneiro e da mulher que lhe foi dada, eles serão criados na tribo durante algum tempo, mas depois também serão devorados porque, afinal de contas, são filhos do inimigo” (p. 131). O calvinista francês LERY (1578) apresentou um relato semelhante aos anteriores.

Entretanto, o capuchinho ABBEVILLE (1614), chegou a afirmar que matavam a mulher grávida para, “mais ferozes do que tigres, comer-lhe o filho como comeram o pai; ou deixa[va]m-no nascer e então o moquea[va]m e devora[va]m para exterminar a raça do inimigo” (p. 233-234).

As mães matavam também seus próprios filhos, gerados por pais da mesma tribo, como vingança a estes ou por medo do parto. FERNANDES (1568) relatou, de São Vicente em 1568, que uma índia decidiu “não levantar o filho que pariu do chão, mas deixá-lo morrer, por se vingar desta maneira do barregão, por não querer vir com ela do sertão para estes índios que estão juntos de nós” (p. 526).

THEVET (1558) afirmava que índias grávidas quando eram irritadas pelo marido usavam uma certa erva que provocava o aborto. A prática do aborto entre as índias foi também observada por ANCHIETA (1560) em São Vicente, segundo este jesuíta:

“estas índias mui facilmente movem: ou iradas contra seus maridos, ou os não teem por medo; ou por outra qualquer ocasião mui leviana matam os filhos; ou bebendo para isso algumas beberagens; ou apertando a barriga; ou tomando alguma carga grande, e com outras muitas maneiras que a crueldade deshumana inventa” (p. 149).

O recém-nascido ainda poderia ser morto nos casos em que nascesse com alguma deformidade ou naqueles casos em que a mãe tivesse tido contato sexual recente com outro homem, além do atual marido. ANCHIETA (1565) referiu-se à matança de todo recém-nascido que apresentasse qualquer deformidade, quando justificou a impossibilidade de ter realizado um balizado, pois a criança:

“nasceu sem nariz e com não sei que outras enfermidades, o mandou logo um irmão de seu pai enterrar sem nolo fazer saber, que assim fazem a todos os que nascem com alguma falta ou deformidade, e por isso mui raramente se acha algum coxo, torto ou mudo nesta nação” (p. 239).

ABBEVILLE (1614) observou, que entre os índios maranhenses, também não “havia (...) quase nenhum zabolho, nem cegos, corcundas, coxos ou disformes” (p.210).

Há ainda um registro de ANCHIETA (1565) sobre o sepultamento de um recém-nascido vivo, assim relatado: ao chegar junto a um grupo de índias, descobri que a sogra da índia acabava de enterrar vivo um recém-nascido, porque este era filho do marido anterior da índia que novamente havia se casado e por isso “ficava o menino mestiço de duas sementes (...) e que tais depois são débeis” (p.2 18).

Um outro registro de recém-nascido enterrado vivo está citado na Carta do Espírito Santo (1558). A criança estava sendo sepultada junto com a mãe morta no parto e as mulheres que a enterravam diziam: “pois que tua mãe morreu, não tens quem te crie nem dê de mamar, vai-te com ela” (p. 234).

Não se pode deixar de considerar, como aponta RAMINELLI (1997), que estas narrativas, feitas a partir do ponto vista dos colonizadores, atendiam a interesses que justificassem a colonização e a conversão ao cristianismo, produzindo uma representação do índio como bárbaro ou demoníaco. Entretanto, elas indicam que a criança índia nem sempre usufruía de cuidado e proteção, mas, contraditoriamente, estava sujeita a violências extremas. Não eram castigadas quando aceitas, mas assassinadas quando rejeitadas. Não se abandonavam as crianças, mas as matavam e sendo filhas dos inimigos as devoravam. Isto mostra que a diferença entre os indivíduos era inaceitável para o povo indígena, pois matavam os filhos dos inimigos por vingança porque tinham outro sangue, os que tinham deformidades e ainda os que supostamente seriam mestiços. Estes fatos sugerem que o sentimento de infância era inexistente entre os povos indígenas brasileiros do século XVI.

Condição da mulher entre os índios

A análise da condição da mulher entre os índios brasileiros do século XVI tem importância, pois, como já descrito anteriormente neste trabalho, está diretamente ligada à condição da criança, à medida em que elas eram as principais responsáveis pelo cuidado e atenção à criança pequena. Todavia, está relacionada mais especificamente à condição da menina índia.

A mulher índia adulta vivia sob o jugo do marido, o qual podia ter muitas mulheres, pois, segundo GRÃ (1556), para o índio “a maior honra e riqueza era ter muitos filhos e muitas mulheres” (p. 292). Na sua compreensão todas eram concubinas, pois os maridos as deixavam quando estas os aborreciam. A mulher mais legítima entre os índios “era a filha da irmã (...) porque têm para si que a criança não recebe carne da mãe, que é como um saco, senão do pai” (p. 292).

A poligamia dos índios foi observada também por ABBEVILLE (1614) no Maranhão, ao afirmar que “a pluralidade de mulheres lhes é permitida; podem ter quantas desejem, porém, as mulheres não têm esse privilégio; devem contentar-se com um só marido” (p. 222).

ANCHIETA (1585c) observou que a mulher nunca se incomodava que o marido tomasse outras mulheres, que o mesmo dormisse com ela ou não. Segundo este jesuíta, quando o marido deixava a mulher, se era nova se casava de novo e se era velha não se sentia injuriada, pois compreendia que a nova mulher também servia ao marido. A concepção de inferioridade da mulher índia na geração dos filhos, foi observada também por THEVET (1558), quando afirmou que o filho de qualquer uma das esposas é considerado legítimo porque “o principal autor da geração é o pai, e não a mãe” (p. 138).

THEVET (1558) observou, ainda, que as mulheres trabalhavam incomparavelmente mais que os homens, “pois é a elas que cabiam as tarefas de colher raízes, preparar a farinha e as bebidas, apanhar os frutos, cultivar os campos, e tudo o mais que se refira à faina doméstica” (p. 137). O plantio, a colheita e o preparo de raízes era considerado pelos homens uma ocupação indigna. Eles, eventualmente iam pescar ou caçar e “alguns se ocupa[vam] somente com a confecção de arcos e flechas” (p. 137).

As mulheres tinham, mesmo assim, um papel importante nas guerras, não combatiam mas transportavam as armas e os víveres e preparavam os alimentos. As mulheres “ainda carregavam as redes de algodão” (THEVET, 1558, p. 124), o que foi registrado também por LERY (1578). Os homens, segundo THEVET (1558), “não traziam nas mãos senão seus arcos e flechas” (p. 124). Contudo, quando capturavam um inimigo que matavam e comiam, a parte que cabia às mulheres, geralmente, eram as entranhas.

As mulheres índias maranhenses, conforme descrição de ABBEVILLE (1614), eram responsáveis por grande parte dos trabalhos, tais como: fazer o azeite do coco; colher, lavar e transformar o rucu em massa; colher o algodão, descaroçá-lo, fiá-lo, fazer as redes e faixas; fazer uma diversidade de vasilhames de barro e vidrá-los por dentro com resinas. Além disso, lavravam a terra, colhiam, cuidavam das crianças, da alimentação da família e da limpeza da casa. A colheita e a fiação do algodão, conforme relato de SEPP (1701), eram atividades exclusivas das moças guaranis nas reduções jesuítas do sul, além de outras atividades agrícolas.

A mulher índia, mesmo sendo o esteio da sobrevivência da comunidade era subjugada to-

talmente pelo homem. Além disso, como asseverou THEVET (1558), era excluída de qualquer decisão importante, uma vez que “antes de empreender alguma grande empresa, seja guerra ou outra qualquer, os silvícolas primeiramente reuniam-se em assembleias conduzidas pelos anciãos, nas quais não toma[va]m parte as mulheres e crianças” (p. 123).

As mulheres grávidas tinham alguns privilégios, pois não carregavam fardos pesados, não faziam trabalhos estafantes e evitavam ao máximo se ferir, conforme LERY (1578). Após o parto, a mãe ficava deitada por 24 horas, o umbigo da criança era cortado pelo pai com os dentes e o recém-nascido ficava sob o cuidado de outras mulheres. Para o historiógrafo francês THEVET (1558), tratavam a parturiente com tantos cuidados como àqueles dispensados à mulher européia.

Assim como já descrito sobre as crianças pequenas, a moça quando tinha a sua primeira menstruação também sofria mutilações, fazendo-se incisões no corpo nos três dias que seguiam o primeiro fluxo. THEVET (1558) observou que algumas moças ficavam muito doentes devido a essas mutilações. Segundo LERY (1578), as mães punham as meninas de doze a quatorze anos sobre uma pedra e “com um dente afiado lhes faziam incisões no corpo, do sovaco ao joelho, e as raparigas com grandes dores sangravam assim por certo espaço de tempo” (p. 196).

Com relação à tolerância ao adultério da mulher, as informações disponíveis são contraditórias. ANCHIETA (1585c) afirmava, depois de mais de trinta anos de convivência com os índios brasileiros, que nunca tinha visto ou ouvido “que com o sentimento de adultério algum índio matasse alguma de suas mulheres; quando muito espancam o adúltero” (p. 449).

Relatou, no entanto, que soube que entre os índios do Rio de Janeiro, um cacique havia matado a mulher que o traíra. ANCHIETA (1585c) justificou que isso ocorreu por ensinamento dos franceses. Contudo, parece que o adultério da mulher índia não era passivamente aceito pelo marido. O próprio Anchieta afirmou que entre os índios Ibirajás de Piratininga, “se a mulher caí[sse] em adultério, o marido mata[va]-a” (ANCHIETA, 1554a, p. 48), todavia se conseguisse escapar da fúria do marido, era acolhida pelo cacique benignamente até que o marido se acalmasse. Ele considerava esses índios como os de melhor comportamento, pois tinham apenas uma mulher, mantinham as filhas virgens até o casamento e não comiam carne humana.

Na defesa dos portugueses, ANCHIETA (1585c) acusava a influência francesa pela intolerância ao adultério da mulher. Contudo,

ABBEVILLE (1614), convivendo com tupinambás no Maranhão, fugidos dos portugueses de Pernambuco, relatou que um índio ao ser repreendido por assassinar a sua mulher adúltera, explicou que havia ouvido “muitas vezes dos franceses que em seu país é permitido matar as mulheres quando surpreendidas em adultério” (p. 145). Para os tupinambás do Maranhão de 1612, segundo ABBEVILLE (1614), “a mulher achada em adultério deve morrer, a menos que seja vendida como escrava” (p. 255), o que é confirmado por LERY (1578), que conviveu com os índios do Rio de Janeiro em 1557. Segundo este calvinista francês, “o adultério feminino lhes causa[va] tal horror que o homem pode[ria], não só repudiar com ignomínia a esposa, como ainda matá-la” (p. 191).

Estas descrições indicam que a mulher índia era considerada inferior dentro do seu grupo cultural, pois praticamente sustentava a família, era considerada apenas um receptáculo para a geração de crianças, desempenhava os trabalhos que os homens consideravam indignos e não lhe era permitido participar das decisões. Sendo assim, nada mais era que um dos objetos de propriedade do homem, que tinha quantas mulheres quisesse, mas como parece indicar, exigia a fidelidade delas.

Conhecer a condição da mulher índia possibilita a compreensão da condição da menina índia. As referências à menina índia são escassas nos relatos dos jesuítas do século XVI, uma vez que interessavam-se apenas pela educação dos meninos e, no Brasil, particularmente, dos meninos índios. No entanto, há relatos que indicam que a menina índia desde pequena era preparada para servir aos homens, perpetuando assim a condição de submissão a eles. Os jesuítas demonstraram em algumas passagens concordar com este papel para a menina.

De Piratininga, GRÃ (1556) lamentava a ausência de escolas para as meninas, obstado pela Congregação. Este fato impedia, na opinião de Grã, que as meninas deixassem os seus costumes e se tornassem dignas de casar com os moços catequizados. Recomendou, então, nessa carta ao Padre Geral da Companhia em Lisboa, que mandassem mulheres brancas, velhas e honestas para educar as meninas, assegurando que se essa providência não fosse tomada, os moços que recolhiam não teriam com quem se casar.

O padre Luís Gonçalves da Câmara enviou esse pedido de Grã à Roma, recomendando favoravelmente (CÂMARA, 1557). Enquanto isso, a preocupação dos padres com as meninas, restringia-se em batizá-las para que pudessem casar com os moços (ANCHIETA, 1557). Mesmo assim, e provavelmente por influência dos padres, alguns

índios já demonstravam, segundo BLASQUEZ (1559a), interesse em escrever à rainha “pedindo-lhes enviasse mulheres virtuosas para doutrinar suas filhas, pois os padres lhes ensinavam os filhos” (p. 255).

Contudo, as meninas índias ao que tudo indica, nunca tiveram uma escola para si, na qual se ensinasse a ler e escrever, pois na organizada República Teocrática das Reduções, SEPP (1698) referiu-se à escola de meninos, onde aprendiam a ler e escrever, sendo que para as meninas, “em vez disso, aprendiam a tecer, bordar e costurar” (p. 152).

O preparo para o casamento, na realidade, deveria começar muito cedo para as meninas, pois estas casavam-se muito jovens. VALLE (1565), em um relato, referiu-se a uma moça de 14 anos que já era casada e SEPP (1698) observou, que entre os guaranis, “quando uma menina alcança[va] os 14 ou 15 anos e um rapaz 16, então já era tempo do Santo Matrimônio” (p. 133).

A condição de vida da menina índia, portanto, era semelhante à da mulher índia, destinada à submissão imposta por uma sociedade dominada por homens.

A aprendizagem do menino índio com os pais

Assim que um menino nascia entre os índios, registrou THEVET (1558), imediatamente o pai cortava-lhe o umbigo com os dentes e colocava nas suas mãos um arco e uma flecha, “simbolizando sua declaração de guerra e perpétua vingança contra seus inimigos” (p. 138). Descrição semelhante dos rituais pós-nascimento foi feita por LERY (1578).

A missão principal do menino índio era tornar-se um grande guerreiro. THEVET (1558), descreveu, ainda, que meninos de três ou quatro anos já começavam a ser ensinados pelos pais a manejar o arco e a flecha. Eram, ainda, continuamente exortados para serem corajosos e “a tirar vingança de seus inimigos, a não perdoar quem quer que seja – antes de morrer!” (p. 135). A formação do futuro guerreiro, incluía também um banho com o sangue dos inimigos capturados. Este ritual tinha o objetivo de tornar os meninos mais valentes e de mostrar como deveriam agir com os inimigos quando fossem adultos. Segundo LERY (1578), os meninos gozavam de maior estima, “visto serem os futuros homens de guerra” (p. 195).

As tradições eram transmitidas às crianças pelos pais. No entanto, eram os anciãos que, principalmente, se encarregavam desta tarefa. Reuniam os jovens na primeira parte da manhã, logo após o despertar, e durante horas ficavam descrevendo os fatos memoráveis do seu povo. Essa era

a forma que utilizavam para a preservação dos significados culturais do grupo, ou seja, especificar o lugar de cada um (homem, mulher, menino e menina) dentro do seu grupo social. Como a defesa da tribo contra os inimigos era considerada a tarefa principal, os meninos, futuros guerreiros, tinham uma atenção especial dos adultos homens, o que não pode ser afirmado com relação às meninas.

Os jogos, as brincadeiras e o trabalho das crianças índias

Os pequenos índios tinham jogos e brincadeiras, assim como atividades de trabalho em acordo com os costumes do seu povo.

CARDIM (1625) descreveu as brincadeiras das crianças índias como muito graciosas e realizadas sem desavença, “nem queixumes, nem se ouvem pulhas, ou nomes ruins e deshonestos” (p. 153). As brincadeiras incluíam a imitação de vários pássaros, cobras e outros animais. Sempre estavam com seus arcos e flechas e “não lhes escapa[va] passarinho, nem peixe n’água que não flecha[sse]m” (p. 153-154). Nadavam muito bem e percorriam os matos destemidamente.

Os meninos gostavam muito de bailar e cantar, o que sempre lhes ensinavam os seus pais. As danças e os cantos eram sempre acompanhados pelo “som de um cascavél feito ao modo dos que usa[va]m os meninos de Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou uma certas sementes de que também fazem muito boas contas” (CARDIM, 1625, p. 93).

FREYRE (1995) relatou que Roquette Pinto encontrou entre os nhambiquaras, “aves amansadas (...) servindo de bonecas” (p. 98) e que, entre os índios carajás, Emílio Goeldi observou que as crianças brincavam com bonecas de barro. Em algumas tribos, segundo FREYRE (1995), “as mães faziam para os filhos brinquedos de barro não cozido representando figuras de animais e de gente” (p. 134). Os meninos brincavam, ainda, com uma bola de caucho que a “rebatiam com as costas, às vezes deitando-se de borco para fazê-lo” (p. 135).

Os índios comiam umas ostras junto com uns peixinhos. Segundo THEVET (1558), a coleta desses alimentos era uma atividade realizada principalmente pelas crianças. As crianças, de ambos os sexos, participavam ainda da fabricação de cestos, mas esta atividade, de acordo com Freyre (1995), era realizada tanto pelos adultos como pelas crianças.

Pode-se observar que as brincadeiras das crianças estavam sempre relacionadas aos costumes e atividades dos adultos e incluíam: a imitação do som dos animais como forma de aprendizagem da identificação daqueles animais que os

circundavam; o manuseio do arco e da flecha, instrumento fundamental para a caça, pesca e para a guerra; bailar e dançar que sempre estavam presentes nos rituais e festas do seu povo. Os pequenos índios, portanto, além das exortações e conversações dos adultos, da observação dos costumes e rituais, aprendiam a ser um índio adulto, brincando.

Os significados culturais eram transmitidos tanto pela ação dos adultos na relação com as crianças, como pela própria atividade das crianças no seu ambiente, o que está de acordo com as proposições de VYGOTSKY (1984).

A criança para o índio

Pode-se concluir que, para o índio, a criança deveria ser cuidada e protegida porque se assim não fosse pereceria. As brincadeiras infantis, seus adornos, seus rituais, visavam a reprodução cultural, a transformação da criança em um índio adulto aceito pela tradição. Os pequenos índios só não eram considerados adultos devido à fragilidade própria da infância e à falta de domínio nas habilidades. Eram, no entanto, considerados como pequenos adultos em formação.

A concepção de criança como pequeno adulto entre os índios parece clara, quando se observa que só eram preservadas as crianças da própria tribo, aquelas que seriam adultos como os do seu povo. A criança índia dos grupos inimigos era aniquilada e devorada, o que também reforça a tese de que entre os grupos indígenas não havia um sentimento de infância.

Havia ainda uma distinção de gênero na condição de vida das crianças. Enquanto os meninos eram valorizados e preparados para serem futuros líderes e guerreiros, as meninas eram treinadas para serem submissas aos homens e para desempenharem as atividades que estes consideravam indignas.

A CRIANÇA ÍNDIA PARA O COLONIZADOR

A catequese dos meninos índios

Como já referido, a dificuldade inicial de cristianização dos índios adultos, o que facilitaria a dominação das terras indígenas pelos portugueses, fez com que estes, através dos padres jesuítas concentrassem os seus esforços de catequização sobre os meninos índios. Assim, afirmava Anchieta em 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” (ANCHIETA, 1554a, p. 39).

Levando avante o objetivo de doutrinar os meninos como via de acesso aos pais, os jesuítas procuraram organizar casas-escola em todas as capitanias existentes na época.

De São Vicente, em 1550, informava NUNES (1550), que já havia uma casa onde pudessem abrigar e ensinar os filhos dos gentios. Em Porto Seguro, em 1551, já havia também casa para os meninos, de acordo com o relato de NAVARRO (1551): “ali me ocupava em ensinar os moços a doutrina, porquanto nisso principalmente me ocupo agora” (p. 95). Na Bahia, em 1552, conforme Francisco PIRES (1552), já faziam na casa, “muito exercício de tudo, assim das pregacões, como de cantigas pela língua e em português, e aprend[ia]m muito o necessário, têm sua oração mental e verbal, tudo repartido a seu tempo conveniente” (p. 156). O padre Antônio Rodrigues, pregava e ocupava-se dos meninos em Pernambuco (ANCHIETA, 1554a). Em Piratininga, em 1555, os meninos índios faziam as lições pela manhã e diziam ladainhas e, à tarde, aprendiam orações em português e em sua própria língua, conforme informação de ANCHIETA (1555a).

Estas escolas de meninos foram gradativamente sendo estabelecidas em diversos pontos, nas diferentes capitanias, algumas afastadas da costa, principalmente, nas Capitanias de São Vicente e da Bahia. Em Piratininga, no alto da serra da Capitania de São Vicente, já em 1554, construiu-se uma escola para meninos e há a referência a uma escola em Jaraibatiba (ANCHIETA, 1554a). Na Capitania da Bahia, em 1559, já havia escola de meninos em Sanct Spirit (BLASQUEZ, 1559a), e, em 1561 (BLASQUEZ, 1561), em São João, em São Paulo e em Santiago⁶.

A partir das primeiras escolas, que foram se tornando maiores e outras fundadas em diferentes localidades, já existiam quatro colégios em 1584, localizados: na Bahia, em São Paulo de Piratininga, no Rio de Janeiro e em Pernambuco; havia ainda residências da Companhia de Jesus em: Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente (ANCHIETA, 1584b).

Nos colégios e residências se fazia a formação específica dos novos padres com lições de teologia, casos de consciência (teologia moral) e gramática (latim). No entanto, em todas estas casas havia aulas para ensinar a ler, escrever e de doutrina cristã para os meninos índios, mestiços e portugueses (ANCHIETA, 1984b).

Todas estas escolas atendiam exclusivamente a população masculina de crianças. Estes meninos, à medida em que a catequese foi se concretizando, tornaram-se auxiliares importantes para os padres avançarem na sua missão de cristianização/dominação da população indígena, assim como obterem mais respeito e poder diante da metrópole portuguesa.

Os jesuítas, ao doutrinar os meninos no cristianismo, faziam com que eles não só abandonassem os costumes indígenas, mas passassem também a abominá-los. Essa estratégia era avaliada como bem sucedida. Em 1554, Anchieta, referindo-se aos meninos índios que tinha sob os seus cuidados em Piratininga, dizia o seguinte:

“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 amor de filho, pelo contrário só lhe falava rarissimamente e de má vontade, e competido por nós”
(ANCHIETA, 1554a, p.39-38).

ANCHIETA (1554a) relatou, ainda, o caso de um outro menino índio, que passando pela aldeia onde morava a sua mãe, sequer quis saudá-la.

Esse comportamento dos meninos índios, decorrente da educação dos jesuítas, é reafirmado e de certa forma aprovado por Anchieta, quando em 1555, escreveu sobre a escola de Piratininga: “temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e bons costumes, os quais abominam os usos dos seus progenitores. São eles a consolação nossa” (ANCHIETA, 1555b, p. 79).

Entretanto, para a conversão dos meninos índios, os jesuítas usaram não só da sedução, do incentivo à desqualificação dos costumes do seu povo, mas também dos castigos e sacrifícios. Relatos sobre a utilização de castigos físicos, como forma de disciplinamento e de dominação dos meninos índios são descritos em muitas cartas jesuíticas. Todavia, a compreensão de que o castigar é aprovado por Deus, foi claramente expresso por Anchieta em um dos seus sermões, como segue:

“Sabeis homens porque vos castigo? porque vos tenho por filhos, criados a minha imagem e semelhança, e sou vosso verdadeiro pai, que vos amo eternamente. E este amor, que vos tenho vos amastro em vos castigar e dar trabalhos nesta vida. Aos que amo e tenho guardados para minha glória, a estes repreendo eu de seus vícios e pecados; a estes dou eu açoites e castigos, mas porém é castigo de pai para filhos, que tudo procede do amor; e

6 Sanct Spirit é a atual Vila de Abrantes, pequena cidade próxima a Salvador (Bahia). São João, São Paulo e Santiago são bairros atuais de Salvador (Bahia), chamados de Plataforma, Brotas e Pirajá, respectivamente.

não pretende matar-nos, mas dar-nos vida eterna” (ANCHIETA, 1567, p.500).

Esta concepção “divina” de castigo justificava, para os jesuítas, a sua utilização, aparentemente, tão freqüente.

Os índios que não castigavam fisicamente as crianças, como já descrito, passaram a imitar e aprovar essa nova estratégia de “educação”, introduzida pelos padres. De acordo com Correa (1554) quando algum menino era preguiçoso e não queria ir à escola, “o Irmão o manda buscar e seus pais folgam muito de os castigar” (p. 165). ANCHIETA (1555c) relatava satisfeito: “o ensino dos meninos aumenta dia a dia e é o que mais nos consola; os quais vêm com gosto à escola, sofrem açoites e têm emulações entre si” (p. 194).

Em algumas ocasiões, os castigos físicos eram transformados em penitências religiosas e, então, auto-administrados. De acordo com BLASQUEZ (1556), quando os meninos faziam alguma travessura eram submetidos à penitências, que muitas vezes era a de disciplinarem-se na igreja. No relato de 1585, Anchieta também refere-se à aplicação de penitências como forma de disciplinamento, dizendo:

“que aos pequenos não faltavam disciplinas quando era necessário, que lhes mandava dar, as quais aceitavam com muita humildade, e com ser a pobreza muita e o comer muito fraco, fazia-os jejuar nos dias que a Igreja manda e ainda toda a quaresma” (ANCHIETA, 1585a, p. 475).

As penitências, por vezes, eram tão severamente auto-aplicadas que provocavam ferimentos graves no corpo dos meninos, o que levou PEREIRA (1560), em 1560, a fazer o seguinte relato, referindo-se aos meninos da Bahia: “às sextas feiras da quaresma iam os meninos disciplinando (...), que estando um irmão junto um sentiu tanto sangue que lhe tomou as disciplinas, as quais estavam bem ensanguentadas” (p.288).

A submissão dos meninos a essas práticas violentas era descrita como um grande triunfo da catequese, como dizia PIRES (1552) para provar que os meninos já estavam bem doutrinados: “têm grandes fervores e mortificações (...) são grandes os desejos de padecerem e de irem pela terra a dentro ao sertão em peregrinações” (p. 156).

O trabalho dos meninos índios entre os jesuítas

A vida dos meninos índios, sob a tutela dos jesuítas, não se restringia somente a aprender, tão despoticamente, a doutrina cristã, a ler e a escrever. Além disso, eles tinham que trabalhar para suprir o seu sustento e desempenhar muitos papéis de apoio nas atividades religiosas dos padres.

A alimentação dos meninos, de acordo com um relato de PEREIRA (1560), escrevendo da Bahia, era suprida por eles mesmos. Dizia ele: “os moços acabada a escola, se vão a pescar para se manterem, porque é esta gente tão pouco solícita ao crastino que o dia que o não caçam não tem ordinariamente” (p.287). O que é reafirmado por ANCHIETA (1556a), em relação aos meninos de Piratininga. Segundo ele, o sustento dos meninos era sempre provido pelos próprios, por isso, reuniam-se na escola duas vezes por dia, na parte da manhã, “porque depois do meio dia, cada um precisa de prover à sua subsistência, caçando, ou pescando; e se eles não trabalham não comem” (p. 89).

Cinco ou seis meninos moravam com o padre Fabiano, que vivia no Espírito Santo em 1562. Estes, além de pescar e pedir esmolas para o seu sustento, serviam ainda como remadores, levando “o padre Fabiano em uma almada à aldeia dos índios” (CARTA do Espírito Santo, 1562, p. 364).

A condição de existência do menino índio que morava com os jesuítas incluía, sem dúvida, a exigência de trabalhar para o seu próprio sustento, o que era considerado pelos inacianos como próprio e adequado durante a infância. Contudo, os trabalhos com objetivos religiosos, nos quais os meninos estavam sempre atuando, são destacados pelos jesuítas, uma vez que há referências a eles em quase todas as cartas analisadas e em algumas delas, descritas pormenorizadamente.

O papel dos meninos índios nas atividades religiosas dos padres se realizava em diferentes ocasiões, lugares e com diversas finalidades.

Os padres estavam sempre acompanhados de meninos nas suas missões. Nóbrega, quando viajou para Pernambuco em 1552, levou consigo o padre Antônio Pires e alguns meninos (RODRIGUES, 1552b). De acordo com este relato, os meninos acompanhavam os padres em missões que ficavam muito distantes das suas aldeias, o que é confirmado em outros relatos. Quando o padre Paiva viajou da Bahia para o Espírito Santo, onde iria principiar uma casa, levou consigo três meninos que lá ficaram. Ressaltando o importante papel dos mesmos, afirmava: “causam muita devoção com suas doutrinas e pregações e cantares de Nosso Senhor” (Francisco PIRES, 1552, p. 153).

Alguns foram inclusive para a Europa. O capuchinho Nantes levou consigo um menino índio quando voltou à Europa. Segundo ele, quando retornou à sua aldeia, morreu numa guerra a serviço do rei, quando já era capitão (NANTES, 1706).

Os meninos índios, acompanhavam os padres, ainda, como troféus ou prova de sucesso na

cristianização. ABBEVILLE (1614), capuchinho francês, quando voltou para a França levou seis índios do Maranhão para mostrá-los ao rei e nobres da corte. Entre eles, Patuá com quinze ou dezasseis anos, que morreu na França pouco depois da chegada e Piravá que tinha mais ou menos doze anos.

A prática de levar meninos índios como troféus ou presentes a nobres franceses ocorria desde as primeiras tentativas de posse do Brasil pelos franceses, pois Lery, calvinista francês, relatou que dez meninos índios de nove a dez anos, prisioneiros dos tupinambás, foram comprados por Villegagnon e levados para a França, onde após serem apresentados a Henrique II, rei da França, foram “dados de presente a vários magnatas” (LERY, 1578, p. 49).

Na companhia dos padres jesuítas, entretanto, os meninos índios exerciam o papel de atrair a atenção dos índios ainda não convertidos, como pode ser observado no seguinte relato feito por Correa, de Piratininga, em 1554: Nóbrega, um irmão e quatro meninos percorriam pelas aldeias e quando entravam nas dos índios, os meninos “iam cantando as ladainhas e logo se juntavam os meninos do lugar com eles” (CORREIA, 1554, p. 163).

A medida em que a colonização avançava, os padres já não andavam mais com poucos meninos, mas com multidões de meninos, como constatou, na Bahia, Blasquez em 1564: “chegou o padre Balthasar Álvares com uma grande multidão de meninos que trazia da sua aldeia de São João⁷, que estará algumas 5 léguas desta, os quais vinham em procissão cantando a ladainha” (BLASQUEZ, 1564a, p. 436).

As mudanças, que os padres jesuítas impuseram sobre esses meninos índios, os transformaram em veículos de extrema importância para a colonização e subjugação do seu próprio povo. Os jesuítas exploraram a sua ingenuidade ao máximo, atribuindo-lhes papéis especializados nas atividades religiosas/colonizadoras, tais como: anunciar missas; avivar missas, procissões e festas religiosas com penitências, cantos e execução de instrumentos musicais; anunciar e cantar ladainhas em balizados e funerais; auxiliar nos ofícios da missa; traduzir a língua indígena para os padres, atividade dos meninos língua; pregar o cristianismo para os índios, atividade dos meninos pregadores e, ainda, abrilhantar e tornar divertidas as recepções às autoridades eclesiásticas que lhes visitavam.

A exploração de meninos índios não foi prática exclusiva dos jesuítas. Os capuchinhos também a utilizavam. NANTES (1706) ao chegar a Pernambuco, em 1671, logo tomou um menino índio cristianizado que o acompanhou à missão nas margens do Rio São Francisco. Quando este padre lá chegou e os meninos índios o viram, todos fugiram. Nantes recorreu, então, ao menino índio que havia trazido consigo. Vitorioso relatou: “Meu índio lhes falou; eles ouviram com muita atenção, (...). Enfim, manifestaram pelos seus modos, (...) que me consideravam bem vindo” (p. 36-37). A companhia desse menino índio é constante nos relatos de Nantes, que o utilizava como intérprete e auxiliar nos serviços religiosos. Logo, no entanto, recrutou outras crianças, o que pode ser constatado na sua afirmação: “Há muitas crianças desde sete anos que sabem muito bem confessar-se e que sabem também servir à missa” (p. 9)

Nas reduções jesuíticas, os meninos eram verdadeiros serviçais domésticos dos padres, além de auxiliar nos serviços religiosos. Segundo SEPP (1698), em sua casa havia seis meninos que moravam com ele, trabalhando nos serviços domésticos. Dizia ele: “Um traz os pratos, o outro os leva, um vai buscar água no rio, outro limpa as velas, este serve o pão, aquele traz as frutas da quinta” (p. 153). Além disso, tinha um garoto que cortava os tecidos para fazer roupas e, de acordo com SEPP (1698), “seis minúsculos passamaneiros a confeccionarem várias rendas, bordados e albas sacerdotais” (p. 240). Sob o comando dos padres, os meninos ainda trabalhavam na construção das casas da aldeia.

Estes trabalhos específicos eram executados por alguns meninos guaranis, entretanto, segundo HARNISCH (1980), “no *Tupambaé*⁸ o terreno era cultivado, sob a direção de um índio laborioso, pelos rapazes de até 15 anos de idade” (p. 53). Todos os meninos depois de fazerem as orações matinais, à exceção dos que ficavam nas escolas e oficinas, “iam para o *Tupambaé*, onde trabalhavam até duas horas antes de por o sol” (p. 53).

A concepção de criança para os insaciados

Como pode ser observado, os inácianos concebiam as crianças como tendo particularidades, ou seja, especificidades que as tornavam mais maleáveis que os adultos. Reconheciam que estavam em período de desenvolvimento, no qual a formação do futuro adulto deveria ser moldada. Havia, entre eles, portanto, um sentimento de in-

7 Hoje, Plataforma, bairro do subúrbio da cidade de Salvador, Bahia.

8 Segundo Hamisch (1980), as reduções jesuíticas eram divididas em três áreas de agricultura: o *Tabambaé*, que pertencia à comunidade; o *Abambaé*, que pertencia aos chefes de família e o *Tupambaé*, que era propriedade de Deus, representado pelos jesuítas.

fância, apesar de pouco claro. Este sentimento justificava a falta de respeito em relação à criança, pois a consideravam como uma pedra bruta a ser esculpida, como foi claramente expresso por PEREIRA (1560), referindo-se ao sucesso da catequese dos meninos índios, quando escreveu: “essa nova criação que cá se começa está tão aparelhada para nela imprimir tudo o que quisermos (se houver quem favoreça o serviço de Deus) como uma cera branca para receber qualquer figura, que lhe imprimem” (p. 289).

A catequese e a dominação eram justificadas como via de salvação dos pequeninos “nascidos de gente tão bruta e boçal” (CARTA Quadrimestre da Bahia, 1557, p. 184), que por meio da conversão ao cristianismo e do batismo, acreditava BLASQUEZ (1564b):

“considerando de uma parte a sua inocência e pureza e de outra a Divina Piedade e Clemência, que com a sua pode rosa mão e pela entranhas da sua misericórdia com que os havia do alto visitado, de servos do Demonio os havia feito filhos de Deus” (p. 452).

Esta representação de criança como algo maleável entre os jesuítas, já analisada por PRIORE (1991), incluía, ainda, características contraditórias e atribuídas à natureza da criança, tais como, inocência e pureza versus perversidade demoníaca. Ao considerar tais atributos naturais nas crianças, os jesuítas autorizavam-se a criar-lhes uma condição de vida mistificada transformando-as através da violência dos castigos em “meninos jesuítas” e “crianças-santas”. Identificadas por PRIORE (1991) como duas representações ideológicas de infância difundidas pelos inacianos.

A concepção de infância que os jesuítas tinham, viabilizou-lhes o recrutamento de uma mão-de-obra gratuita, facilmente domesticável e que se auto-sustentava, para concretizar a missão que receberam do rei de Portugal de domar o povo selvagem do Brasil. Descoberta a utilidade dos meninos índios estes transformaram-se em meninos-anjos, conforme observava BLASQUEZ (1559c): “vieram os meninos à igreja e, repartidos em seus cores, começaram a rezar em voz baixa e entoada o rosário do nome de Jesus, que pareciam uns anjos que rezavam as matinas” (p. 269).

Considerando, como já anteriormente analisado, que a condição de vida das crianças índias entre o seu povo era muito diferente daquela proporcionada pelos jesuítas, pode-se concluir que os jesuítas, com base em sua concepção de criança, introduziram no Brasil a exploração do traba-

lho infantil pelo adulto. Deve-se ressaltar que em tal condição de trabalho, além de gratuito, os pequenos “santos”, “jesus” ou “anjos” tinham que se auto-sustentar.

A criança índia escrava

Não há muitas referências acerca da escravização dos índios nas cartas e crônicas dos inacianos. Na verdade, eles fizeram oposição à escravização dos povos indígenas, enquanto consideravam adequada a dos negros da Guiné⁹.

Esta oposição não aparece claramente justificada, pois, NÓBREGA (1557), ao solicitar escravos africanos para o Colégio da Bahia, em 1557, afirmava: “escravos da terra não nos parece bem tê-las por alguns inconvenientes” (p. 401). Concordavam, no entanto, com o cativo de aqueles que eram tomados em guerra justa (ANCHIETA, 1585a).

Parece claro, que ao defenderem tal posição, os jesuítas asseguravam a exclusividade na exploração dos índios, especialmente, do trabalho dos meninos índios, que eram o esteio da sua missão, como já foi descrito anteriormente neste estudo.

Mesmo assim, os índios foram maciçamente escravizados. Segundo VAINFAS (1995), a lavoura canavieira e a produção do açúcar, introduzidas nos meados do século XVI no litoral, “se fez sabidamente à base da escravidão indígena” (p. 46), o que seguramente configura uma outra condição de vida da criança índia: a de filhos de escravos ou de criança escrava. Esta outra condição da criança índia era patrocinada pelo colonizador português não jesuíta.

Anchieta declarava em 1555, que na capitania do Espírito Santo havia muitos escravos, aos quais se ensinava a doutrina cristã (ANCHIETA, 1555a). Escreveu ainda, de Piratininga, que se alguns escravos de portugueses que lá viviam não viessem à igreja, “tocar-se-ia a campanha por demais e não haveria nenhum dos Índios que se ensinasse” (ANCHIETA, 1556b, p. 96).

Na iminência de serem escravizados, os próprios índios começaram a vender os seus filhos e parentes. Consultado o Tribunal da Mesa da Consciência de Lisboa, retornou a seguinte resolução: “Que o pai podia em direito vender ao filho em caso de apertada necessidade: e que qualquer se podia vender a si mesmo para gozar do preço” (MACHADO, 1933, p. 388). Entretanto, em 1570, foi expedida a primeira carta régia que estabelecia “o direito da escravidão dos índios,

9 Os índios escravos, de acordo com Vainfas (1995), eram denominados de “(...) ‘negros da terra’, ‘negros brasis’, fórmulas então utilizadas para diferenciar os índios de ‘negros da Guiné’, uns e outros escravos” (p. 47).

mas limitada aos aprisionados em guerra justa” (PRADO Jr., 1963, p. 35). Para a justiça portuguesa, portanto, qualquer indivíduo, incluindo as crianças eram mercadorias em potencial.

Com objetivo de mostrar que a escravidão indígena foi extensa e abrangente nas terras brasileiras e que esta condição de vida dos índios não se restringiu ao início da colonização portuguesa, serão apresentados alguns relatos.

VAINFAS (1995), descrevendo a resistência indígena à colonização no final do século XVI, informa que em um ataque português a aldeias indígenas em Cerezipe, futuro Sergipe d’El Rei, foram chacinados mais de 6 mil índios e cativados em guerra justa outros 4 mil.

As chamadas guerras justas, foram denunciadas pelo padre Martinho de Nantes, como uma estratégia dos portugueses para justificar a escravização de milhares de índios. Na verdade, eram os colonos portugueses que atacavam as aldeias indígenas à caça de escravos. De acordo com Nantes, na Guerra do São Francisco que ocorreu entre 1670 e 1680, milhares de índios foram escravizados injustamente. Somente em uma emboscada a uma aldeia indígena, os portugueses amarraram e mataram a sangue frio, “todos os homens de armas, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres” (CANTES, 1706, p. 56).

Na região sul do Brasil, os paulistas começaram sistematicamente a caça de índios para a escravização em 1628. De acordo com HARNISCH (1980), somente em uma dessas incursões, “foram caçados 30.000 indígenas de toda a zona do Paraná, recolhidos em campos de concentração e levados para São Paulo” (p. 22). Sendo que, de 1628 a 1630, foram escravizados mais de 60.000 índios.

Os jesuítas e carmelitas, conforme PRADO Jr. (1963), infiltraram-se na segunda metade do século XVII pelo vale acima do rio Amazonas. As missões religiosas ali constituíram-se em importantes empresas comerciais, que exploravam o trabalho indígena em um “regime disciplinado e rigoroso de trabalho e vida real” (p. 73).

A exploração escravizante do trabalho indígena pelos jesuítas só terminou em 1755, quando o Marquês de Pombal proibiu o poder temporal dos eclesiásticos nas missões indígenas, isso porque eles tinham um enorme domínio sobre grande parte do território brasileiro, o que ameaçava subtrair-lo da Coroa portuguesa. A escravidão dos índios é definitiva e integralmente abolida, então, somente no final do século XVIII (PRADO Jr., 1963).

Mesmo assim, segundo PRADO Jr. (1963), passaram daí por diante a ser vítimas não da ex-

ploração como escravos, mas como “semi-assalariados embora ainda com muitos traços servis” (p. 74).

Parece claro, que a condição da criança índia como escrava, ao menos não pode ser desconsiderada, uma vez que a escravidão indígena no Brasil tem uma história de, aproximadamente, dois séculos e meio, ou seja, de 1500 a 1755.

Os poucos registros encontrados sobre a condição de vida dos índios escravos no Brasil indicam que executavam os trabalhos mais extenuantes, de acordo com FREYRE (1995), o que os tornava gastos e velhos já aos vinte anos. Estes trabalhos incluíam: “abater árvores, transportar os loros aos navios, granjear mantimentos, caçar, pescar, defender os senhores contra os selvagens inimigos e corsários estrangeiros [e] guiar os exploradores através do mato virgem” (p. 157), sempre responsáveis pelo transporte das cargas. Além disso eram marcados com ferro em brasa, cerca da metade morria desde a captura até o destino do cativo e humilhanamente foram transformados em moeda corrente, pois, pagava-se “dívidas, adquirindo-se mantimentos com escravos ou resgate” (p. 156).

Todavia, a condição de escravo já explicita que o ser humano não é mais que uma mercadoria, uma propriedade de quem a compra e que dela pode fazer o que bem lhe aprouver, o que certamente levou THEVET (1558) a afirmar, horrorizado, a respeito do tratamento que os portugueses e os espanhóis davam aos seus escravos: “os escravos comumente são duramente tratados pelos espanhóis e mais pelos portugueses, levando uma vida pior do que a teriam se estivessem entre turcos ou árabes” (p. 29).

Além da crueldade do trabalho servil, há indicações de que os escravos índios eram tratados com dureza semelhante a que se dava aos escravos negros. VAINFAS (1995) relata o suplício de uma escrava índia, Isabel, que foi sumariamente jogada e queimada na fornalha de um engenho da Bahia, a mando de Fernão Cabral, no final do século XVI. O crime foi tão horrendo que foi objeto de investigação pelo Santo Ofício. Há informações de que Isabel estava grávida e quando “lançada no fogo arrebentou pelas ilhargas e apareceu a criança” (p. 93).

As índias em geral eram consideradas pelos lusitanos, segundo VAINFAS (1995), mulheres “com as quais se podia copular à vontade, que Deus não se ofenderia com isso” (p. 95). Esta concepção foi resgatada por Vainfas no depoimento de Fernão Cabral que confessou que em certa ocasião, “agarrou uma ‘moça cristã de gentio da terra’ e a possuiu pelo ‘vaso traseiro’, consuman-

do a cúpula com poluição” (p. 91). Observa VAINFAS (1995), que ‘moça’ para o vocabulário da época significava rapariga de tenra idade.

A violência contra os índios escravos, homens ou mulheres, parece que era a regra, pois no depoimento do jesuíta Baltazar de Miranda ao Santo Ofício, analisado por VAINFAS (1995), há a declaração em relação aos índios escravos dos portugueses, nos seguintes termos: “Se alguns dos seus cativos cometiam uma falta (...), tiravam-lhes logo as mulheres e os colocavam em prisões (grilhões), onde às vezes morriam” (p. 93).

De acordo com RIBEIRO (1995), os colonos portugueses consideravam os índios brasileiros como um gado humano, “cuja natureza mais próxima de bicho que de gente, só os recomendava à escravidão” (p. 53).

Considerando-se que a lei escravocrata determinava que o filho do escravo era escravo, mesmo sem registros sobre a vida de crianças índias escravas, conclui-se que foram cativas tanto quanto as crianças negras. O que é confirmado por RIBEIRO (1995), que informa que em algumas situações tornar crianças índias cativas era lícito, tais como: comprar meninos índios dos seus pais para criá-los e treiná-los para o trabalho; “comprar meninos de bugreiros ou regatões para instruí-los na fé cristã” (p. 102), era considerado um ato meritório; quando um índio engravidava uma escrava, era retido e o filho gerado dessa união, registrava-se como escravo. Assim é que a criança índia era, ainda, concebida pelo colonizador português como algo que poderia ser vendido ou comprado, uma mercadoria, assumindo assim, a condição de vida de escravo.

OS SIGNIFICADOS DE CRIANÇAS INDÍGENAS

As descrições históricas analisadas mostram que a condição de vida e o significado de criança muda, dependendo das condições sociais, econômicas e culturais. As transformações estão relacionadas com contextos que são envolvidos por símbolos, os quais tem significados que são compartilhados pelos diferentes grupos (a cultura), dependendo do lugar que ocupam nas relações sociais de uma determinada organização econômica.

O processo de mudança histórica ocorre através das inter-relações entre as ações dos indivíduos, configuradas nas redes de interdependência entre ações individuais e ações coletivas. Neste processo, novas exigências de sobrevivência e o confronto com relações sociais de poder de outros grupos podem, à medida em que estas relações sejam desequilibradas, alterar o contexto,

prevalecendo as relações sociais do grupo dominador, com o possível aniquilamento ou subjugação da cultura dominada. A colonização do Brasil mostra claramente este processo.

A criança índia, pequeno adulto, era protegida pelo seu grupo cultural, submetida a rituais e ensinamentos para que se tornasse um adulto semelhante ao da sua tribo. Vivia em urna comunidade onde prevalecia como atividade econômica a caça, a pesca, a coleta e pequena agricultura, compartilhada por todos os membros. Para os índios, preservar as suas crianças significava preservar o seu próprio povo. Por isso, crianças de outras tribos, poderiam, culturalmente, nada significar, na medida em que poderiam ser eliminadas.

Meninos índios de qualquer tribo, aos olhos dos jesuítas, tinham peculiaridades, por estarem em desenvolvimento e, desse modo, precisavam de um treinamento rigoroso para dominar a sua natureza perversa, serem transformados em cristãos e, assim, tornarem-se mediadores úteis na dominação do seu próprio povo. Um sentimento pouco claro de infância era assumido pelos jesuítas, apesar de reconhecerem as especificidades, pois os órfãos portugueses desprotegidos, que vieram para o Brasil, recebiam tratamento semelhante ao dos meninos índios.

Como visto, a ordem escravocrata reconhecia dois tipos de crianças: livres e cativas. Como não há registro de crianças brancas cativas no Brasil, crianças índias e negras para o colonizador português, antes de serem crianças, eram mercadorias em potencial, que poderiam ser roubadas, compradas, trocadas e submetidas ao trabalho escravo.

A síntese histórica, descrita acima, acerca da condição de vida de crianças índias brasileiras, procura mostrar que há diferentes significados do que é ser criança, dependendo do lugar na sociedade e do momento histórico em que viveram ou vivem. Contribui, ainda, para a desmistificação do conceito ideológico universal de criança. Isto se deve porque assume-se, neste trabalho, que ao lidar com as subjetividades é preciso reportar-se concretamente aos significados que elas revelam.

A análise contextualizada do significado de criança possibilita compreender os tratamentos e as práticas a ela dirigidos, assim como o lugar que a sociedade lhe reserva, em diferentes momentos da história. Gera, além disso, a reflexão acerca da desumanidade com que uma parte da sociedade tem tratado e trata as crianças. Mudar o seu lugar na sociedade requer o reconhecimento de um significado que a considere como uma pessoa humana plena, em fase especial de desenvolvimento, que, por isso mesmo, tem direito à proteção da sociedade e não a sua indiferença ou subjugação bárbara.

Abstract: Based on the analysis of letters from Jesuits, historical documents and chronicles from foreign travelers referring to the 16th and 17th centuries, different meanings for the Brazilian indigenous children were identified. It was verified, according to the reports, that the Brazilian indigenous child was well treated by the members of its tribe, being trained so that the child turned into an adult just like those pertaining to its tribal culture. The children from the enemy tribes were not considered children, but enemies that should be killed and devoured. The Jesuits conceived children as having particularities, that is to say, singularities that made them be more malleable than the adults. They accepted that children were in a developing period, in which the formation of the future adult should be molded. There was, among them, therefore, a feeling of childhood, though not very clear. The Portuguese settler (non Jesuit) used to see the indigenous children as slaves in potential.

Key-words: children's history, indigenous children, Brazilian children.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBEVILLE, C. d' (1614). História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas: em que trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país. São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1945.
- ANCHIETA, J. de (1554a). Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p.35-61.
- ANCHIETA, J. de (1555a). Aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 71-78.
- ANCHIETA, J. de (1555b). De São Vicente, a 15 de março de 1555. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p.79-84.
- ANCHIETA, J. de (1555c). Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Roma. São Vicente [fim de março] de 1555. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 175-209.
- ANCHIETA, J. de (1556a), quadrimestre de maio a agosto de 1556, de Piratininga. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p.87-91.
- ANCHIETA, J. de (1556b). De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p.92-96.
- ANCHIETA, J. de (1557). Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p.97-102.
- ANCHIETA, J. de (1560). Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 144-164.
- ANCHIETA, J. de (1561). Ao Padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 12 de Junho de 1561. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 165-176.
- ANCHIETA, J. de (1563). Ao Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, a 16 de abril de 1563. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 181-195.
- ANCHIETA, J. de (1565). Ao Geral Diogo Lainez, de S. Vicente, Janeiro de 1565. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 196-244.
- ANCHIETA, J. de (1567). Sermão de 1567. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 499-516.
- ANCHIETA, J. de (1584a). Informação dos primeiros aldeamentos da Baía. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 349-394.
- ANCHIETA, J. de (1584b). Informação do Brasil e de suas capitânias (1584). In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 301-348.

- ANCHIETA, J. de (1585a). Fragmentos históricos. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554/1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 469-495.
- ANCHIETA, J. de (1585b). Informação da Província do Brasil para Nosso Padre. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 409-447.
- ANCHIETA, J. de (1585c). Informação dos casamento dos índios do Brasil. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 448-456.
- ARIES, R História social da família. Trad. Dora Flakasman. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- BLASQUEZ, A. (1554). Do Ir. Antonio Blázquez aos padres e irmãos de Coirnbra, Porto Seguro 8 de maio de 1554. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 56-60.
- BLASQUEZ, A. (1556). Quadrimestre de janeiro até abril de [1556] pelo ir. António Blazquez [?], Baía ímpio de 1566?. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 266-274.
- BLASQUEZ, A. (1557). Summa de algumas cousas que iam em a não que se perdeu do Bispo pera o Nosso Padre Ignacio. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 194-204.
- BLASQUEZ, A. (1558). Carta que o Immão Antonio Blasquez escreveu da Bahia do Salvador partes do Brasil, do ano de 1558, a Nosso Padre Geral. In: CARTAS avulsas, 1551-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 205-219.
- BLASQUEZ, A. (1559a). Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez que escrevo da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 249-257.
- BLASQUEZ, A. (1559b). Cópia de uma do Padre Antonio Blasquez que escreveu da Bahia do Salvador a 10 de setembro de 1559 para o Padre Geral. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 249-257.
- BLASQUEZ, A. (1559c). Carta que escreveu o Padre Antonio Blasquez ao Padre Geral, Diogo Laynez a 10 de setembro de 1559. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 268-269.
- BLASQUEZ, A. (1561). Carta do Padre Antonio Blasquez do Brasil, da cidade de Salvador, Bahia de Todos os Santos, para o Padre Mestre Geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561. Recebida em Lisboa a 8 de março de 1562. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 324-348.
- BLASQUEZ, A. (1564a). Carta de Antonio Blasquez para o Padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maio de 1564. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 430-442.
- BLASQUEZ, A. (1564b). Carta do Padre Antonio Blasquez do Collegio da Bahia de Todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 443-459.
- CÂMARA, L. G. da (1557) Do P. Luis Gonçalves da Câmara ao P. Diego Laynes, Roma. Lisboa, 7 de dezembro de 1557. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 420-421.
- CARDIM, E (1625). Tratado da terra e gente do Brasil. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1980.
- CARTA DO ESPÍRITO SANTO (1558). Carta escripta do Espírito Santo sem nome de autor e data In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 233-237.
- CARTA DO ESPÍRITO SANTO (1562). Carta do Brasil, do Espírito Santo, para o Padre Doutor Torres, por comissão do Padre Braz Lourenço, de 10 de Junho de 1562, e recebida a 20 de setembro do mesmo. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 363-369.
- CARTA quadrimestre da Bahia (1557). Lettras quadrimestrais de setembro de 1556 a Janeiro, do Brasil da Bahia do Salvador, para Nosso Padre Ignacio. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 182-189.
- CORREA, R (1551). Outra do mesmo para os Irmãos que estavam em África, de S. Vicente, do ano de 1551. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Ho-

- rizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 123-126.
- CORREA, P. (1554). Carta do Irmão Pero Correa que escreveu a um padre do Brasil. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 163-165.
- FERNANDES, B. (1568). Carta de Balthasar Fernandes do Brasil, da Capitania de S. Vicente, a 22 de abril de 1568. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 524-529.
- FREYRE, G. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 30ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1995.
- GRÃ, L. da (1554a). Do R. Luís da Grã ao R. Inácio de Loyola, Roma. Baía 27 de dezembro de 1554. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1947, p. 128-140.
- GRÃ, L. da (1554b). Do P. Luís da Grã ao R. Diego Mirón, Lisboa. Baía 27 de dezembro e 1554. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 140-148.
- GRÃ, L. da (1555). Do P. Luís da Grã [ao R. Diego Mirón], Lisboa. Espírito Santo 24 de abril de 1555. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 222-228.
- GRÃ, L. da (1556). Do R. Luis da Grã ao R. Inácio de Loyola, Roma. Piratininga, 8 de junho de 1556. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 286-296.
- HARNISCH, W. H. Introdução. In: SEPP, A. Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1980, p. 17-62.
- LEITE, S. Introdução geral. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 49-88.
- LERY, J. de (1578). História de uma viagem à terra do Brasil. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1926.
- MACHADO, A. de A. Nota 486. In: CARTAS, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de ANCHIETA (1554- 1594). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 388.
- NANTES, M. de (1706). Relação de uma missão no Rio São Francisco. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- NAVARRO, J. de A. (1550). Extracto de uma carta do Padre João de Azpilcueta Navarro da índia do Brasil a 28 de março de 1550. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 75-82.
- NAVARRO, J. de A. (1551). Carta do Padre João de Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do anno de 1551. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 95-100.
- NAVARRO, J. de A. (1555). Carta do Padre João de Azpileueta Navarro de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In Cartas avulsas, 1550-1568: Azpilaueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, 1988, p. 172-177.
- NAVARRO, J. de A. (1556-1557). Diálogo sobre a conversão do Gentio do Padre Manuel da Nóbrega [Baía, 1556-1557]. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 317-345.
- NAVARRO, J. de A. (1557). Do P. Manuel da Nóbrega ao R. Miguel de Torres, Lisboa. Baía (Rio Vermelho) agosto de 1557. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 396-404.
- NAVARRO, J. de A. (1558). Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa. Baía 8 de maio de 1558. In: LEITE, S. (Org.). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil II. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1957, p. 445-459.
- NUNES, L. (1550). Outra do Padre Leonardo Nunes do Porto de São Vicente do anno de 1550. In: Cartas avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia/ São Paulo, EDUSP, 1988, p. 83-90.
- PEREIRA, R. (1560). Carta do padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia na Província de Portugal, da Bahia a 15 de Setembro de 1560. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 281-299.
- PEIXOTO, A. Synopse da história do Brasil e da Missão dos padres jesuítas, de 1549 a 1568. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 47-64.
- PIRES, Antonio (1551). Carta que o Padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da Capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpileueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatitaia/ São Paulo, EDUSP, 1988, p. 101-112.
- PIRES, Francisco. (1552). Carta do Padre Francisco Pires para os Irmãos de Portugal. In:

- CARTAS avulsas, 1550- 1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 152-159.
- PRADO Jr., C. História econômica do Brasil. 8ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1963.
- PRIORE, M. del. O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia. In: PRIORE, M. del (Org.). História da criança no Brasil. São Paulo, Contexto, 1991, p. 10-27.
- RAMINELLI, R. Eva Tupinambá. In: PRIORE, M. del (Org.). História das mulheres no Brasil. São Paulo, Contexto, 1997, p. 11-44.
- RIBEIRO, D. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RODRIGUES, V. (1552a). De uma carta de Vicente Rodrigues da Bahia de Todos os Santos de 17 de março de 1552. In: CARTAS avulsas, 1550/1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 134-141.
- RODRIGUES, V. (1552b). De outra do mesmo. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 142-146.
- SEPP, A. (1698). Viagem às missões jesuíticas. In: Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1980.
- SEPP, A. (1701). Trabalhos apostólicos. In: viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos. Trad. de A. R. Schneider. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1980, p. 156-249.
- THEVET, A. (1558). As Irregularidades da França Antártica. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1978.
- VAINFAS, R. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- VALLE, L. do (1561). Carta do Padre Leonardo do Valle, da Bahia para os Ganhos. In: CARTAS avulsas, 1550/1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 349-362.
- VALLE, L. do (1565). Carta do Padre Leonardo Valle escripta de S. Vicente a 23 de junho de 1565. In: CARTAS avulsas, 1550-1568: Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte, Itatiaia / São Paulo, EDUSP, 1988, p. 469-477.
- VYGOTSKY, L. S. A formação social da mente. São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1984.

*Recebido em 20/03/2000
Aprovado em 30/05/2000*