

# Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro

POR

THALES DE AZEVEDO

Prof. de Antrop. da Univ. da Bahia

---

O método da catequese dos aborígenes do Brasil no período colonial, particularmente o exercido pelos Jesuítas, como parte do plano geral de colonização organizado pela coroa lusitana para povoamento e exploração da América portuguesa, foi objecto de análises por diversos historiadores e cientistas sociais. Das últimas as mais relevantes para a compreensão do processo são as de GILBERTO FREYRE, ALFRED MÉTREUX e ARTUR RAMOS.

Em *Casa Grande e Senzala*, GILBERTO FREYRE examina a catequese como processo aculturativo, registando *a*) as premissas morais em que se basearam os missionários inacianos para orientar o seu método, ou seja a interpretação de certos costumes e instituições indígenas como erros e pecados que deveriam ser eliminados e punidos por sua incompatibilidade com a teologia e a ética cristãs; *b*) o cuidado com a preparação de agentes inter-culturais — padres e irmãos que fossem «línguas», meninos indígenas doutrinados, chefes tribais convertidos; *c*) as técnicas de internalização das novas crenças, valores e *mores* (1). A. MÉTRAUX apreciou especialmente o sentido moral *a*) das técnicas empregadas pelos padres nos seus contactos e convívio com o gentio, *b*) dos juízos que faziam da mentalidade e das qualidades do aborígene, considerando-o como ser livre e racional, e *c*) dos papéis que procuraram assumir em substituição aos chefes tribais e sobretudo aos pagés, cujas funções respectivamente modificaram ou suprimiram (2). Partindo do pressuposto de que o contacto cultural entre missionários e catecúmenos tendia à sincretização de

crenças e costumes, A. RAMOS examinou de modo particular aquelas das técnicas da catequese conducentes àquele resultado (3).

Tendo em mente as recentes revisões dos conceitos utilizados na análise do processo de mudança de cultura resultante de contacto entre sociedades com culturas diferentes, valeria a pena reexaminar o método da «conquista espiritual» a começar pelos seus princípios inspiradores.

As fontes do método da catequese adoptado no Brasil colonial pelas ordens e congregações religiosas nas diversas fases em que actuaram e em face dos grupos culturais com os quais se ocuparam, são um dos temas que estão a pedir exame tanto por seu interesse histórico quanto pela natureza dos processos de dinâmica cultural que desencadearam.

Os materiais que melhor se prestam a tal tipo de exame são a abundante correspondência, as informações, os estudos linguísticos que os padres da Companhia de Jesus produziram entre 1549 e o primeiro decénio do século seguinte e que versam principalmente sobre grupos de cultura *tupi*. Nada de comparável existe de outras ordens ou congregações, sobretudo se atentarmos para a riqueza de dados contida nas famosas Cartas Jesuíticas sobre o trabalho apostólico, a vida quotidiana nas *tabas* e nos aldeamentos, as dificuldades e os êxitos da catequese.

O autor da *História da Companhia de Jesus no Brasil* e de uma edição crítica das aludidas Cartas, o P.<sup>o</sup> SERAFIM LEITE, S. J., filia próximo o método dos Jesuítas aos sistemas de educação e de apostolado que a Companhia, ainda em vida do seu eminente fundador, desenvolveu nos primeiros 15 a 20 anos de existência e de actividade missionária (4). Não havendo esse instituto sistematizado em regras e directivas um método missionário peculiar à época em que os seus primeiros representantes chegaram ao Brasil, convém recuar à procura de normas mais antigas em que os últimos se houvessem inspirado.

As mais antigas dessas normas em vigor na Igreja ocidental são as mencionadas por JEFFREYS em estudo das técnicas de um missionário capuchinho italiano que em fins do século XVII actuava no Congo e que, provávelmente, bebendo nessa fonte, sistematizou em uma série de directivas o seu método catequético (5). Trata-se das instruções do S. P. Gregório I, no ano 601, a Santo Agostinho monge e aos outros missionários beneditinos que então se dedicavam à conversão dos pagãos da Inglaterra. Nesse documento determinava o pontífice romano que a catequese deveria aproveitar ao máximo os elementos da cultura pagã que pudessem ser incorporados à vida cristã.

Mandava, em consequência, a) não demolir os templos pagãos, destruindo-se entretanto os ídolos cultuados nos mesmos; b) consagrar e aspergir água nesses templos, depositando também ali as relíquias em altares adredemente construídos; c) dedicar os mesmos templos à adoração do Deus verdadeiro, de modo que aquelas nações pagãs, vendo que os seus templos não são destruídos, afastassem o erro dos seus corações e, conhecendo e adorando ao verdadeiro Deus, se reunissem familiarmente nos lugares costumados; d) substituir os antigos sacrifícios de bois aos demónios, abatendo os mesmos animais com solenidade, para alimentação, no dia da dedicação ou nos aniversários dos mártires cristãos; e) permitir ainda aos catecúmenos que construissem para si cabanas de galhos de plantas em torno dos templos por ocasião daquelas celebrações, pois destarte gozariam de algumas alegrias exteriores que os disporem para as alegrias interiores.

O fundamento das suas directivas, explicava o papa, era que é impossível desarraigar de uma vez todas as coisas daqueles rudes espíritos, do mesmo modo que aquele que sobe aos lugares mais altos eleva-se por passos e degraus, não por saltos; assim fizera o Senhor com os israelitas, permitindo-lhes que Lhe dedicassem sacrifícios que antes faziam, dos mesmos animais, ao demónio e aos ídolos. Acreditava Gregório I que as novas gentes, com as quais o mundo cristão entrava em contacto na época, tinham, sob a grosseira camada de paganismo e barbárie, qualidades valiosas que era necessário aproveitar, desenvolver e encaminhar para o cristianismo (6).

Seguidas essas sábias instruções a conversão dos pagãos far-se-ia por um autêntico processo aculturativo de reinterpretção de ritos e crenças, sem a ruptura dos quadros institucionais e sem a desnecessária substituição de materiais culturais assimiláveis.

É de crer que técnicas como aquelas tivessem sido empregadas pelos missionários ibéricos que catequizaram os «bárbaros» que haviam invadido a Europa desde o século v, em especial os suevos e visigodos que se fixaram na Península ibérica. Também é admissível que as experiências desses missionários e as ideias dos teólogos que se ocuparam com o problema daqueles pagãos, como São Martinho de Braga, São Leandro, Santo Isidoro de Sevilha, Santo Ildefonso e São Juliano, houvessem influenciado os que na época das Descobertas foram missionar os indígenas das terras encontradas por lusos e espanhóis na Ásia, na África, na América.

No caso dos últimos influíram sem dúvida alguma as directivas do S. P. Paulo III que, em dois documentos de 1537, condenava a

escravização dos gentios e os definia como *veri homines*, capazes de salvação pela fé cristã, ao contrário do que pregavam certos teólogos. Como normas para a catequese e a colonização, recomendava que os indígenas fossem «atraídos à vida eterna pela pregação e pelo exemplo das boas obras», devendo-se evitar de aniquilá-los pela severidade e pelos trabalhos excessivos. Outra fonte de orientação teriam sido, no Brasil, o Regimento que o soberano português deu ao primeiro Governador-geral. Para firmar a dominação da coroa e desencorajar os ataques do gentio, o rei recomendava a Tomé de Sousa que, de início, fizesse punir os índios *tupinambá* responsáveis pelas agressões aos colonos, numa das quais foi vitimado o donatário da capitania da Baía; vingadas aquelas «afrontas», feitas em represália aos esbulhos e abusos sofridos pelo nativo, deveria o Governador assentar paz, estabelecer comércio e mandar converter os indígenas como verdadeiros seres humanos, mantendo-se em submissão, separados dos cristãos em suas aldeias e podendo, em dias determinados, encontrar-se com os colonos para o escambo de suas mercadorias e dos produtos da terra.

Mas não somente os princípios derivados da legislação eclesiástica, da experiência apostólica e das determinações do poder civil lusitano devem ser tomadas em consideração nesta análise. Os missionários jesuítas mandados para o Brasil em 1549 e nos anos seguintes, vinham imbuídos das ideias da época sobre as distinções morais e intelectuais entre europeus, cristãos e civilizados e, de outro lado, bárbaros, selvagens, gentios e pagãos. Não punham em dúvida, entretanto, a natureza humana dos selvagens achados nos novos continentes. Essas concepções eram hauridas em interpretações do Antigo e do Novo Testamento, em ensinamentos dos filósofos, historiadores e geógrafos gregos e romanos, como dos Padres da Igreja e dos teólogos da Idade Média. Em suas cartas do Brasil para a Europa encontram-se citações e referências a Aristóteles, Platão, Plínio, Lactâncio, Santo Agostinho, assim como às doutrinas da revelação, da lei natural e do direito das gentes.

A volumosa correspondência enviada pelos Jesuítas aos seus superiores e irmãos de hábito em Portugal, na Espanha e em Roma (7), contém valiosíssimo material sobre as relações dos missionários e dos colonos com o aborígene, sobre a natureza das noções inculcadas aos catecúmenos e o modo como isto se fazia, sobre as atitudes e reacções do nativo ante a acção dos padres e sobre os resultados de todo esse extraordinário e meritório esforço. Ali encontram-se indicações sobre ocorrências da vida quotidiana nas aldeias dos próprios índios e nas vilas em que estes vieram a ser reunidos sob a direcção dos padres.

A correspondência revela, especialmente, as concepções e idealizações que dos índios fizeram os padres quando entraram em convívio com os mesmos e as modificações que esses juízos experimentaram. Ainda que a crítica possa pôr em dúvida, para um estudo da natureza do que aqui sugerimos, o valor de certos depoimentos exarados nas cartas, por isto que são explicáveis certos exageros em quem descreve os êxitos e mesmo os insucessos de seus próprios esforços, indiscutivelmente resta um saldo muito favorável: o grande valor desse documentário está exactamente em que retrata a vida diária e espelha os julgamentos dos seus autores sobre as ocorrências registadas e sobre as reacções dos catecúmenos ao contacto com a cultura da nascente nação brasileira.

As primeiras impressões dos padres sobre os indígenas podem resumir-se nas que, menos de dez dias após o seu desembarque na Baía, enviava ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal o P.<sup>e</sup> Manuel da Nóbrega: — os naturais do Brasil eram «gente que nenhum conhecimento têm de Deus, nem de ídolos», que nada sabia «de glória nem de inferno», acreditando apenas que «depois de morrer vão descansar a um bom lugar»; tinham notícia do dilúvio «posto que não segundo a história verdadeira porque dizem que morreram todos excepto uma velha que escapou numa árvore alta»; também tinham notícia de São Tomé e de um companheiro. Eram «tão brutos» que nem vocábulos tinham para exprimir as noções de Fé, de Rei e de Lei; «sômente ao trovão chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina...»

É relevante notar que esses como outros missionários durante o período colonial brasileiro, ao menos durante a fase que nos ocupa, nunca ultrapassaram o nível dessas idealizações, fruto de prenoções fortemente arraigadas em seus espíritos, de preconceitos etnocêntricos europeus e de contactos superficiais dos primeiros tempos da catequese; os juízos formados nesses contactos passaram a constituir o cerne das mencionadas idealizações, sem que a observação subsequente os houvesse modificado substancialmente. É assim que aquelas impressões se repetem noutros documentos sob a mesma formulação ou em formas relativistas como a de que os índios não tinham religião mas sômente superstições como as que existiam em Portugal e que qualquer dos seus que se quisesse fazer seu Deus, lhe davam inteiro crédito.

E assim como não tinham Fé, não tinham também organização política, por isto que lhes faltava uma autoridade central, como as monarquias europeias, com poder sobre as tribos dispersas: segundo o

P.<sup>o</sup> AZPILCUETA NAVARRO, um dos defeitos dos índios era «não terem Rei a quem obedeçam, nem moradia certa». Os aborígenes, ademais, pareceram aos padres «de seu natural não muito domésticos», rudes, incultos, inclinados sempre para o mal e a sensualidade.

Em compensação tinham excelentes qualidades morais: eram naturalmente propensos a matar, mas matavam sem crueldade os seus adversários e «se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos Portugueses e Franceses», observava o P.<sup>o</sup> JOSÉ DE ANCHIETA. Amavam os seus filhos embora não lhes deixassem herança; não tinham juramentos nem ídolos, havendo entre eles uns feiticeiros a que chamavam *Pagés*. Além disto, «Não são demandões, mas benfazejos e caritativos; todos que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada». Também não faziam guerra por cobiça porque desconheciam a propriedade além do que pescavam e caçavam e o fruto que a terra dá, «mas somente por vingança e ódio». Nessas impressões estão em germen as doutrinas sobre a bondade natural do selvagem que viriam a ser desenvolvidas por filósofos europeus que leram as crónicas das descobertas e que se encontraram com indígenas levados da América à Europa no século XVI.

Importa fixar que os Jesuítas consideravam o índio plenamente humano, «próximo nosso», com memória, entendimento e vontade, não sabendo ler e escrever porque isto, dizia NÓBREGA, «não são coisas que dependam da natureza. Dependem do ambiente em que se criam e do modo, isto é «da educação e polícia». Sofriam, contudo, de três grandes defeitos que eram como que as suas bem-aventuranças: comerem carne humana, matarem seus contrários e terem muitas mulheres; eram igualmente «muito contínuos em seus vinhos». Falhas menores era serem «inconstantes no começado» e faltar-lhes «temor e sujeição». NÓBREGA, todavia, considerava-os «gente dócil» e ANCHIETA acreditava que «com não muitos discursos fãcilmente se lhes meterá em cabeça qualquer coisa, ao menos de maus costumes...», como provavam os exemplos dos portugueses. Os colonos, ao contrário, tinham os índios «por selvagens» e não mostravam zelo pela sua salvação.

Considerando os índios como seres decaídos de uma forma de vida mais perfeita, propensos ao mal e rudes, embora vivendo em relativa pureza e atribuindo certos de seus vícios e pecados «aos descaminhos dos cristãos», os Jesuítas tomaram como normas de seu apostolado a segregação dos catecúmenos em suas *tabas*, longe dos colonos, desarraigar-lhes os erros em matéria de moral, induzi-los a aceitar o dogma

e a ética do cristianismo e fazê-los submeterem-se a uma ordem civil já que não conheciam nenhuma.

Efectivamente, a catequese começou no seio das tribos. «Temos determinado ir viver com as Aldeias como estivermos mais assentados e seguros e aprender com eles a língua, e i-los doutrinando pouco a pouco...», informava NÓBREGA em sua primeira carta (Abril 1549). Para tanto desejava fazer uma casa fora da cidade do Salvador, perto de uma daquelas aldeias indígenas, que os padres começaram logo a visitar aos grupos de três e quatro.

Com a aprendizagem da língua regional começam os inácianos a preparação de meninos índios para seus intérpretes e para, já educados, serem mandados à Europa para serem ordenados, e, como sacerdotes, melhor exercerem o seu papel intercultural. Em 1552 um correspondente comunicava que «nesta casa (da Baía) estão meninos da terra feitos à nossa mão, com os quais confessávamos alguma gente da terra que não entende a nossa fala, nem nós a sua», informação, esta, que ilustra um dos modos como os *curumins* exerciam o seu papel de intermediários das duas culturas. Função semelhante viriam a ter meninos portugueses, órfãos, mandados vir de Lisboa com o objectivo de «ganhar os da terra para os doutrinar» e para, de futuro, actuarem como missionários já conhecidos dos catecúmenos e familiarizados com as coisas da terra.

Um dos padres pedia, em 1561, que de Portugal mandassem mais moços para ingressarem na Companhia de Jesus no Brasil, «que, entretanto que o não forem, aprendam a língua e sejam conhecidos dos índios que folgam muito com aqueles que com eles se criam e a estes são afeiçoados e lhes têm crédito». Para a educação dos dois grupos de meninos, os órfãos de Lisboa e os filhos tanto dos colonos quanto dos índios, funcionou durante alguns anos na Baía um colégio; para assegurar e ampliar os resultados desse tipo de contacto cultural, sugeriu NÓBREGA em 1559 se organizassem também Casas de Meninas para casar com os indiozinhos doutrinados. Aliás, desde 1550 diziam os padres que estava aberto novo caminho à conquista espiritual que era casarem-se os cristãos antigos, convertidos antes da chegada dos Jesuítas, com as filhas dos recém-conversos de modo a se constituírem famílias cristãs cujos filhos, portanto, já seriam enculturados na nova fé (8). Em contraposição, não tardaram a ver dificultado o seu trabalho quando *mamaluco*s, com o seu prestígio de meio índios, começaram a induzir os catecúmenos a resistirem e a se furtarem à doutrinação dos padres.

Os meninos da terra, ainda muito tenros, às vezes mal começando

a falar, decoravam sentenças sobre a doutrina cristã e assim preparados iam repetir em casa, aos seus parentes, o que haviam fixado de memória. Guardavam também de cor diálogos em sua língua sobre a doutrina «para ensinarem por si na sua língua e na nossa a seus companheiros a doutrina cristã», tarefa que chegavam a desempenhar, dizia uma carta, tão bem quanto os missionários. Além desse papel de veículos verbais da cultura luso-cristã, aprendiam a leitura, a escrita e a gramática, ajudavam a missa e tocavam as suas flautas nos actos do culto, o que, pelo prestígio que envolvia aos olhos de suas famílias, muito contribuía para os fins da catequese. De simples intermediários cedo passaram os *curumins* a intérpretes e agentes dos mecanismos de controle sócio-cultural dos catequistas, denunciando os adultos que infringiam os *mores* introduzidos, especialmente quando se tratava de recursos aos poderes mágicos dos *pagés*.

A determinação de fazer a catequese nas aldeias do gentio era acompanhada do propósito, que tinha antecedentes nas directivas do papa Gregório I, de re-orientar a cultura nativa em direcção ao cristianismo e aos modos de vida europeus ao invés de destruí-la para implantar sobre o vazio novos costumes e crenças. Numa carta de 1552 NÓBREGA defendia a tese de que lhes era lícito conservar alguns costumes do gentio que não fossem contrários à fé católica nem dedicados a ídolos, como «cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua, pelo seu tom, e tanger (seus) instrumentos de música» que usavam quando matavam seus contrários e se embriagavam com seus vinhos, «e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim pregar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a semelhança é causa de amor, e outros costumes semelhantes a estes».

Essas re-interpretações, consideradas embora «ritos gentílicos» pelo Bispo do Brasil, foram largamente empregadas mesmo na segunda fase da catequese, nos aldeamentos ou reduções em que os índios de quatro, cinco e até de quinze diferentes *tabas* e culturas eram reunidos e segregados sob a direcção dos padres. Na descrição de uma celebração litúrgica numa dessas vilas refere BLASQUEZ (1561): «... e porque a festa não parecesse somente nossa e dos novos cristãos, muitos dos Gentios, cheios de fervor e ataviados à sua guisa, com pena muito louçã e seus maracás nas mãos, tangendo, ordenaram sua folia, com que decor-



riam pela procissão, e assim foi celebrada com motetes em canto do órgão e salmos bem acompanhados de vozes e também com os cantares e folia dos que se mais souberam mais fizeram...». Doutras vezes os índios «vinham todos, como têm de costume, com suas divisas de galantaria, uns com suas grinaldas nas cabeças e palmas nas mãos, outros com uns diademas feitos de penas de diversas cores, a seu modo formosas e lustrosas; outros com grandes ramais de contas brancas ao pescoço; finalmente, cada um levava aquilo que aos olhos de todos parecesse mais galante e polido», enquanto que os padres desfilavam com as suas sobrepelizes e junto a estes os discípulos que sabiam melhor cantar, entoando cânticos cristãos. Conta o P.<sup>o</sup> FERNÃO CARDIM que numa festa em homenagem ao P.<sup>o</sup> Visitador «nem faltou um Anhangá, sc. diabo, que saiu do mato», representado por um índio que já estivera em Lisboa e se fizera irmão leigo jesuíta. «A esta figura, acrescenta o informante, fazem os índios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos e trejeitos que faz: em todas as suas festas metem algum diabo para ser deles bem celebrado».

Vê-se que, apesar de não reconhecerem o carácter religioso de certas crenças e ritos do gentio, os Jesuítas utilizaram a favor de seus esforços a re-interpretação de cantos, danças, vestes cerimoniais, instrumentos rituais, até a personificação de entes sobrenaturais dos índios. Faziam-no, aliás, simplesmente como uma etapa inicial da assimilação que era a meta da catequese, alegrando-se com os casos em que os nativos abandonavam de todo os antigos costumes. As mulheres foram, tão cedo quanto possível e na medida dos escassos recursos materiais das missões, providas de vestidos e os «principais» das tribos eram «muito bem vestidos à portuguesa», por ocasião das festas e das suas investiduras em cargos de autoridade civil nos aldeamentos. Em 1559, por ex., os índios da aldeia de São Paulo, nos arredores da Cidade do Salvador, queriam mudar seus costumes e fazerem casas separadas e de taipa «para sempre viverem nelas», deixando o hábito tradicional de cada 2 ou 3 anos abandonarem suas casas, mudando-se para outras partes. Na verdade, nas novas condições de vida aquele padrão ecológico tornara-se inútil e sem sentido. Mas também os adornos corporais associados à vida religiosa e mágica haviam perdido seu simbolismo; os mesmos índios venderam (sic) também toda a plumagem que tinham para se vestirem. «Eram as suas melhores alfaías, usadas quando matavam seus contrários e os comiam. De tudo se desfizeram e afastaram de si».

Apesar do horror que lhes causaram a poligamia e o sororato,

empenharam-se os padres em conciliar o sistema de parentesco dos *tupi* com o direito eclesiástico de modo a poderem abençoar as uniões *in lege naturae* de tios com sobrinhas e outros parentes próximos, incestuosas entre europeus. Nesse sentido NÓBREGA sugeriu ao fundador da Companhia que apelasse ao papa para que dispensasse os índios de certas prescrições do direito positivo relativas à consanguinidade, porque uma das dificuldades ao casamento cristão de índios eram os impedimentos derivados de parentesco.

No começo também não lhes proibiam de todo os seus «vinhos», isto é, o *cauim* que tomavam nas festas e cerimónias, «senão o excesso que neles há...», dizia ANCHIETA. Mas também aquele uso havia que ser extinto. Cerca de 1559 um índio que fora feito alcaide Urupemaiba, na Aldeia do Espírito Santo, já bastante aculturado, saiu com um martelo quebrando os vasos com *cauim* porque os padres não queriam que os índios bebessem de noite para se evitarem «os pecados e dissoluções que então se fazem».

A atribuição de autoridade civil, com seus símbolos e alguns dos seus poderes, a indivíduos, especialmente anciãos, que na sociedade tribal tinham idêntico papel, foi outro dos mecanismos pelos quais elementos da sociedade nativa e da respectiva cultura eram integrados nos novos modos de vida. Os meirinhos e alcaides das vilas vieram a ser antigos chefes de habitações ou de aldeais (9). Os baptismos desses «principais e demais policia» eram celebrados com grande solenidade de modo a se mostrar que na sociedade civilizada o seu *status* permanecia inalterado e reconhecido; também a eles, quando doutrinados e conversos, se incumbia a pregação de manhã cedo pelas casas ao modo tradicional das tribos.

Uma outra série de medidas, tomadas pelos missionários, destinava-se a suprimir instituições e costumes incompatíveis com a civilização portuguesa e a fé cristã. Os *pagés* foram desde início proibidos de exercerem as suas funções, punidos severamente pela quebra dessa proibição, não raro proscritos das povoações nativas, depois, das vilas; substituíram-nos, de algum modo, os padres e irmãos da Companhia, verdadeiros *poçangas*, isto é, «medicinas» para os índios, e canalizaram-se algumas das funções xamanísticas para formas cristãs de apelo ao sobrenatural em situações de doença e doutras crises. A desmoralização e os castigos físicos eram as técnicas para cercar a acção e o recurso aos *pagés*. Conta um dos correspondentes, em carta de 1562, que uma «feiticeira» doía-se de não ter crédito entre os índios cristãos,

por isto queimou a igreja de uma aldeia e os índios indignados a teriam enforcado se o padre não lhes fosse à mão; foi, todavia, punida com prisão.

Impacientes com os incidentes com os colonos desejosos de cativar índios para o trabalho e sobretudo com os precários resultados da catequese, três anos depois de iniciada esta obtinham os padres do Governador-geral Mem de Sá que ordenasse a reunião e separação dos nativos em aldeamentos ou vilas sob a jurisdição dos missionários. Sob esse regimen de redução, que logo se pôs em execução com a reunião de três, quatro e mais aldeias indigenas em cada uma das vilas criadas nos arredores da Cidade do Salvador (Baía), dizia NÓBREGA no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio* (Baía, 1556-57) que «a lei que lhes hão de dar é: 1) defender-lhes o comer carne humana, e guerrear sem licença do Governador; 2) fazer-lhes ter uma só mulher; 3) vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos; 4) tirar-lhes os feiticeiros; 5) mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; 6) fazê-los viver quietos, sem se mudarem para outra parte, se não for para entre os cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes Padres da Companhia para os doutrinar». Nenhum desses objectivos era novo, mas sob o sistema das vilas as medidas tendentes a alcançá-los podiam ser applicadas com o maior rigor, já que, na opinião dos missionários, o gentio não podia ser educado senão «por sujeição».

Quebrados os laços com o meio natural, alterado profundamente o sistema económico, modificados os padrões de relações inter-tribais e forçada a residência numa aldeia sob disciplina e horários monótonos e rígidos — tudo isto seria suficiente para desorganizar a estrutura social e a cultura dos aborígenes; o que lhes restava já não tinha significados antigos, tanto mais que instituições, *mores* e valores, sistemas de prestígio e de *status*, regras de parentesco e de casamento haviam sido atingidos por severas restrições e proibições. Exactamente aquelas categorias que constituem o cerne universal das culturas — os sistemas de manutenção, de comunicação e de segurança, que mais resistência oferecem nos processos de mudança cultural (10), vieram a ser reprimidos como delitos graves por meio de penas impostas pela autoridade do Governador, a mais alta e mais temida autoridade civil da sociedade dominante.

Em princípio o contacto com a sociedade de cultura europeia era defeso pelo receio dos maus exemplos dos colonos. Contudo os aldeamentos tinham oportunidades de visitar as fazendas vizinhas e a cidade

próxima; podiam trabalhar por períodos breves, que não excedessem de três meses, naquelas fazendas; as aldeias, por outro lado, em ocasiões de festas eram visitadas por numerosos colonos das vizinhanças, às vezes pelas autoridades civis, membros da «outra cleresia» e até pelo Bispo; essas pessoas confessavam-se, comungavam, participavam das missas e procissões, faziam jogos e partidas de argolinha e corridas de touros, tudo constituindo estímulos aos aldeados para que as imitassem. Além desses contactos transitórios e selectivos, a cultura doadora era apresentada quase unicamente por via intelectual através a pregação e as lições de doutrina e de moral, em formas e modelos ideais e com ênfase em seus elementos simbólicos e ideológicos, especialmente a religião e a moral.

É evidente que a relação desde então estabelecida entre os índios e os representantes da sociedade intrusa não era mais a de duas sociedades com as suas culturas íntegras; os índios eram portadores de materiais culturais já sem o seu suporte institucional; os padres eram agentes de uma sociedade algo distante, cuja cultura apresentavam aos catecúmenos preponderantemente por um de seus aspectos, dando-lhes do resto uma imagem quase apenas verbal.

Das técnicas missionárias de outras ordens religiosas ficaram registros muito menos minuciosos. A julgar pelos respectivos cronistas, pode-se afirmar que os demais religiosos foram fortemente influenciados pela experiência dos Jesuítas. De referência à praxe missionária franciscana sabe-se que não constituiu um método com características muito diversas, mas o fruto da experiência adquirida. Baseado em diversos cronistas da Ordem, um historiador franciscano contemporâneo afirma que os frades actuavam nas aldeias dos indígenas, fazendo dos meninos o veículo principal das noções do dogma e da moral, usando da pregação para incutir os novos costumes e crenças e reprimindo as práticas julgadas incompatíveis com o catolicismo (11). Na repressão à magia, à poligamia e à antropofagia procediam com o rigor que era característico dos métodos educacionais portugueses da época, rigor que chegava a ser descomum entre as tribos antropófagas.

Contudo, «os costumes e usos da tribo que não contradissem aos princípios cristãos ou que permitissem uma adaptação ao catolicismo eram conservados ou assimilados. Objectos supersticiosos eram substituídos por outros cristãos, como crucifixos, enquanto os textos de canções pagãs cediam lugar a outros de carácter cristão, conservando-se, porém, a melodia típica e querida da tribo. Fenómenos etnológicos que

não se incompatibilizavam com a prática da religião, como por ex., a cuvade, eram tolerados». A flagelação penitencial foi aceita pelos índios mas reinterpretada como provas de coragem e de resistência à dor como nos ritos de passagem. A política de separação entre índios e colonos era outra das medidas copiadas dos Jesuítas, mas com muito menor rigor uma vez que os Franciscanos iam catequizar os nativos nas *tabas* destes.

Entre os *cariri* das margens do Rio de São Francisco actuaram missionários capuchinhos franceses na segunda metade do século XVII. Um desses sacerdotes registou as suas experiências em obra publicada em 1706 (12).

Ainda sobre os Capuchinhos influiu decisivamente o modo de pensar dos Jesuítas com relação à inexistência entre os aborígenes de religião orgânica, de governo estruturado e de ordem social; os índios eram tidos como seres racionais, filhos de Adão, ignorantes por falta de instrução, não se servindo da razão em matéria religiosa. Pela circunstância de missionarem àqueles *cariri* como estranhos em suas aldeias, de se acharem situadas estas em uma região pouco povoada e à distância de muitas dezenas de léguas das cidades da Baía e de Pernambuco e ainda de não contarem com apoio seguro do proprietário das sesmarias da região, os Capuchinhos nunca tiveram sobre seus catecúmenos uma autoridade muito forte, a não ser a que derivava da identificação deles, na mente dos índios, com *pagés* dos brancos.

«O Demónio os entretém nesse erro, conta o cronista Fr. MARTIN DE NANTES, por sucessos que parecem provas incontestáveis de suas observações; porque, caindo doentes às vezes sômente pela imaginação de terem sido enfeitizados por alguém, como vi, quando se matava o feiticeiro acusado, o doente perdia o medo e recobrava a saúde. Eu mesmo fui a causa inocente da morte de um homem de uma outra nação, que imaginou que eu o havia enfeitizado porque o ameacei com palavras por ter feito, sobre uma mulher de nossa aldeia que tinha uma ligeira dor num braço, essa espécie de conjurações que procurávamos tirar. Esse homem foi tomado por um tal medo unicamente ao som de minhas palavras, porque não entendia o português, que não pode sair do lugar; foi preciso carregá-lo; dali a poucos dias morreu ferido por sua própria imaginação. Eis porque os que tinham vindo com ele ameaçaram-me de morte. Estes pobres cegos imaginam que os padres e os religiosos são os feiticeiros dos brancos...» Em mais de uma oportunidade valeram-se os missionários da autoridade que decorria daquela analogia.

Souberam também aproveitar elementos da cultura indígena, dando-

-lhes sentido cristão: assim a flagelação e o consumo ritual de alimentos. Por ocasião das festas litúrgicas organizavam grandes banquetes de cassava, feijão, milho, peixe e caça mas sem as libações de bebidas fermentadas, fazendo os índios, ao modo de sua tradição, trabalharem com antecedência para produzirem grandes quantidades daqueles artigos; nos domingos após a missa, à falta de pão de trigo, benziam farinha de mandioca e a distribuíam entre os índios, que a comiam com muita devoção.

O sistema de governo das aldeias era até certo ponto preservado com a designação anual de um mordomo e quatro oficiais, dos dois sexos, com alguma autoridade sobre seus companheiros; se bem que os critérios para selecção dessas autoridades não fossem mais os tribais de coragem, poder mágico e experiência nas coisas da cultura, mas os de honestidade e devoção em termos da nova cultura, é de supor que o sistema de *status* fosse de algum modo mantido. Mordomos e oficiais eram empossados em cerimónia solene, e recebiam roupas portuguesas e umas varas que simbolizavam os seus poderes.

Embora também neste caso a cultura doadora fosse apresentada por uma só de suas faces, sem oportunidades para contactos com outros aspectos da mesma, algumas das técnicas dos Capuchinhos favoreciam o conhecimento directo da civilização dos brancos. Todos os domingos eram admitidos na aldeia os portugueses da vizinhança para a missa; esses visitantes participavam dos ritos católicos, flagelavam-se junto com os índios, cantavam ao som de suas guitarras e violinos, davam tiros de espingarda em sinal de regozijo. Ainda mais: «para fazê-los melhor compreender o que lhes dizia, refere o cronista, enviava os jovens, sempre que podia, à Cidade da Baía para se informarem por seus olhos sobre o que lhes dizia, pois não podendo formar uma ideia verdadeira nem de casas, nem de palácios, nem de igrejas magníficas, nem de República, nem de riquezas, se nunca tinham visto tudo aquilo, assim não sabiam o que era beleza, magnificência, grandeza nem mesmo a quantidade senão pela vista, não sabendo contar senão pelos dedos de suas mãos e de seus pés; sem poderem formar um número e para indicar uma multidão mostravam os cabelos de sua cabeça. Era, pois, muito difícil, com uma tal ignorância, dar-lhes uma ideia das coisas espirituais e invisíveis, não podendo elevar-se ao conhecimento pela beleza das coisas sensíveis que não conheciam. É por isto que eu os enviava à Baía todas as ocasiões que se apresentavam. Enviei até o capitão. Em seguida, à força de comparações das coisas que viam diante dos olhos, sem reflectir, como o sol, a lua, as estrelas, suas influências, suas

grandezas, que eu lhes tornava sensíveis pela comparação das coisas distantes, que quanto mais afastadas mais pareciam pequenas até desaparecerem, e pela descrição dos que voltavam da cidade cheios de admiração pelo que tinham visto e reparado, vieram pouco a pouco a formar ideias sublimes da grandeza de Deus».

Embora as experiências de tais contactos fossem aproveitadas para fazer compreender noções abstractas de filosofia, ética e teologia, que os padres não conseguiam veicular no idioma e mediante conceitos da cultura indígena, não há dúvida que a sociedade doadora e a sua cultura apareciam à receptora não apenas ao nível verbal mas em muitos dos seus símbolos, comportamentos, sistemas de interacção e principalmente em seus elementos materiais.

Pelo exposto, duas ordens de situações se verificaram na história da conquista espiritual: *a)* a catequese no seio das tribos, *b)* a doutrinação e educação nas vilas e aldeias de tipo de redução. Os princípios norteadores dos dois métodos eram, em termos gerais, os mesmos mas os processos ocorrentes diferiam profundamente em si mesmos e na medida em que índios de culturas diversas eram submetidos ao contacto com os missionários. Nenhum dos dois sistemas acima pode ser analisado isoladamente, sem a consideração das condições gerais da vida no Brasil da época: o que determinava a dinâmica cultural nas aldeias em que actuavam os padres ou nas vilas organizadas e dirigidas por estes, era a combinação de factores como aquelas condições, os tipos de contacto, a natureza das culturas aborígenes, e as circunstâncias de cada caso, além das guerras intertribais, da perseguição dos brancos ao gentio para alargarem a fronteira económica e política, a circulação de índios entre brancos e negros dos engenhos, fazendas e cidades.

#### DISCUSSÃO

Num esforço por estabelecer coerência na terminologia e na conceituação do processo de mudança cultural resultante de estímulos de uma cultura sobre outra em situação de contacto, os membros do Seminário de Aculturação promovido em 1953 pelo Social Science Research Council propuseram que a aculturação seja definida como «mudança cultural que é iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais autónomos» (13).

A aculturação resulta da selecção de materiais oferecidos por uma

cultura à percepção da outra e dos mecanismos que actuam no interior de cada sociedade em ordem a integrarem adequadamente aqueles materiais. Uma série de mecanismos regulativos funciona simultaneamente nas sociedades em contacto para orientarem a direcção, a intensidade, a amplitude do fluxo inter-cultural e para dispor as mesmas para o recebimento e a incorporação dos elementos aludidos com um mínimo de perturbação; segundo as circunstâncias resultam fusão, assimilação ou pluralismo estável.

Em condições teóricamente ideais de contacto de culturas autónomas uma sequência de regularidades pode ser observada nesta ordem: *a)* transmissão inter-cultural (difusão); *b)* criatividade cultural; *c)* desintegração cultural; *d)* reacções adaptativas. A criatividade cultural, que os participantes do Seminário propõem como um dos sucessos (*events*) que se registam na mencionada sequência, seria antes o mecanismo intra-cultural que faz com que o fenómeno total de difusão por contacto não seja nem passivo nem incolor mas realmente funcional como o perene movimento de mudança que normalmente se verifica no íntimo das culturas, independente de incentivos transculturais.

Quando o contacto se realiza mediante sociedades ou grupos de indivíduos hierarquizados em relações de super e de subordinação económica, política, militar, a dinâmica do contacto pode modificar-se em função dos meios utilizados por uma cultura para inculcar seus materiais à outra. Isto põe o problema teórico da distinção entre aculturação concebida nos termos da definição citada e o processo que ocorre nesse outro tipo de situação.

O processo desencadeado por contacto em regime de relação assimétrica entre grupos de cultura diversa, como o de indígenas em face de nações colonizadoras, pode vir a ser o de simples transferência, jamais inteiramente mecânica e passiva, de elementos de uma para outra cultura em substituição aos materiais supressos na receptora.

Há, evidentemente, um interesse teórico e metodológico em examinar o processo tal como se desenrola em situações do último tipo de modo a verificar se no mesmo a sequência de regularidades se mantém. Isto não implica em um julgamento valorativo, nem mesmo na apreciação da eficácia integrativa e re-enculturativa do método assimilatório em questão, tomado este no sentido de um fluxo cultural unidireccional que incide de maneira a limitar ao mínimo a capacidade selectiva e adaptativa da cultura subordinada. O intuito desta análise é, pois, sugerir a verificação da hipótese de que o processo tem características peculiares.



A catequese nas tribos pode considerar-se típica dos contactos de cultura que ensejam a aculturação nos termos da mencionada definição: as culturas conservam a sua autonomia, isto é, a sua identidade própria e um suporte institucional mutuamente exclusivo, embora uma possa exercer sobre a outra certo grau de autoridade; mas a subordinada, ou receptora, guarda suficiente independência de modo que selecciona os materiais culturais que lhe são apresentados e incorpora-os criadoramente. As correspondências e crónicas aqui citadas testemunham as reacções provocadas pelo contacto. Da parte dos indígenas, quaisquer que fossem as suas culturas, são conhecidos episódios de resistência à introdução de inovações, o desprestígio dos indivíduos que aceitavam certos dos novos materiais, como o baptismo, a dissimulação de costumes proibidos (antropofagia, poligamia, xamanismo), a re-interpretação de práticas como a flagelação, etc. Os missionários, por sua vez, tomaram das culturas indígenas alimentos, como a farinha de mandioca, o beiju, a carne moqueada, o uso do tabaco, a rede de deitar, até técnicas de pregação.

Nos aldeamentos jesuíticos a situação configura-se em vários aspectos muito diversa: *a)* as relações entre as duas sociedades e culturas passam a ser nitidamente assimétricas; *b)* a sociedade tribal deixa de existir íntegra e autónoma; *c)* comportamentos tribais tradicionais são proibidos e punidos, do mesmo modo que, por meio de incentivos e castigos, força-se a adopção de novos comportamentos. As possibilidades de escolha e de recusa dos materiais da nova cultura reduzem-se a muito pouco. Mesmo que essa opinião não fosse representativa da política assimilatória dos missionários, pode-se fazer ideia da mentalidade destes pela sugestão do Ir. PERO CORREIA em carta ao Provincial em Lisboa: «para reduzir os índios à causa civil e religiosa o caminho suave é não dar nada do que os índios precisam senão aos já cristãos; todos dizem que querem ser cristãos mas convém que vejam nisto também alguma utilidade material» (de S. Vicente, em 1553). Ao menos na distribuição de anzóis de pescar, informa SERAFIM LEITE, S. J., essa discriminação era observada.

Dessarte, assim como os esforços assimilatórios dos padres passam a só ter êxitos individuais, diz este mesmo historiador, também a resistência à introdução da nova cultura só alcança expressões isoladas. Casos de rebeldia em grupo, de fuga das reduções, de protestos às autoridades civis poucas vezes se registraram e não tiveram êxito.

Duas ordens de fenómenos parecem caracterizar as reacções colectivas: movimentos revivalistas e a rendição perante a cultura doadora.

Os primeiros consistiam no surgimento de líderes religiosos que procuravam recaptar a adesão dos catecúmenos para a cultura nativa; eram as famosas «santidades». Em 1583 manifestou-se um desses movimentos em forma bastante expressiva na Baía. Pela imediação das vilas apareceram grandes grupos de indígenas com insígnias e emblemas católicos mas com danças, cantos e instrumentos nativos: nesses grupos manifestavam-se transes, faziam-se sacrifícios de crianças e praticavam outros ritos, aparentemente expiatórios; atacavam as fazendas e engenhos e pregavam que os seus ancestrais, mortos há muito tempo, deveriam chegar em um navio para livrar os índios da servidão aos portugueses; estes seriam massacrados e os que escapassem se transmudariam ou em peixe ou em porco ou em animais outros; os índios que não cressem seriam dilacerados pelas aves de rapina e por outros bichos selvagens.

Por outro lado os indígenas, nas vilas, vinham solicitar aos padres os sacramentos e renunciavam aos seus antigos costumes, dizendo que queriam «cumprir toda a lei que lhe puserem» e que houvesse tronco «para castigo dos ruins». Os que praticavam cerimônias da «lei velha» eram delatados, até pelos filhos, e «muito bem castigados», aceitando humildemente esses castigos; os que reincidiam na antropofagia, esses puniam-se «mui severamente». Mesmo índios que viviam em lugares remotos vinham submeter-se e pedir que fossem doutrinados, pelo temor dos castigos aos transgressores das referidas proibições. «Este temor os faz hábeis para poder ouvirem a palavra de Deus; ensinam-se seus filhos; os inocentes que morrem são todos baptizados; seus costumes se vão esquecendo e mudando-se em outros bons, e, procedendo desta maneira ao menos a gente mais nova que agora há e deles proceder ficará uma boa cristandade» (carta de autor não identificado, 1558).

Neste passo não há somente desintegração de certos padrões da cultura receptora por um mecanismo resultante do intercurso com outra cultura, mas realmente uma deculturação, como, segundo BIDNEY, sucede com povos nativos trazidos involuntária e relutantemente ao contacto com a civilização ocidental e cujas instituições e padrões culturais são eliminados sem que sejam substituídos por novas formas funcionais (14).

Segundo a observação de SERVICE o sistema missionário não exerceu uma influência aculturativa propriamente dita porque os Jesuítas não criam que os índios tivessem religião e, em consequência, simplesmente procuraram *adicionar* o catolicismo aos modos de pensar e de viver dos últimos, o mesmo fazendo com outros elementos culturais como instituições de família e música (15). Vimos, porém, que, apesar daquela premissa da parte dos padres da Companhia de Jesus e de

outras ordens e congregações religiosas, ocorreu autêntico processo aculturativo no sector religioso das duas culturas, como noutros, enquanto a catequese se fez nas próprias tribos indígenas.

Nos aldeamentos ou vilas, entretanto, a mudança cultural vem a ser dirigida e compulsória: em tal situação a sequência de eventos comporta, não mais desintegração cultural e reacções adaptativas, mas uma fase de deculturação provocada, seguida de um período de re-enculturação do grupo receptor. Reduzidas as possibilidades de integração selectiva dos novos materiais, a re-enculturação intencional deixa de ser inconsciente processo adaptativo por parte da cultura receptora para ser procurada activamente por força da necessidade de novo equilíbrio com o meio e de uma nova formulação dos sentidos da existência.

#### RÉSUMÉ

Une analyse des chroniques et des correspondances de divers ordres et congrégations religieuses montre que la catéchèse des indiens brésiliens pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et le commencement du siècle suivant s'est réalisée dans deux types de situations.

Quand les missionnaires (Jésuites, Franciscains, Capucins) faisaient la prédication au sein des tribus indigènes, le contact des cultures produisit un processus d'échanges, d'emprunts, de re-interprétations et d'incorporation réciproque de matériels culturels caractéristique de l'aculturation; dans une telle situation, bien que la culture apportée exerce une certaine prédominance sur la réceptrice, celle-ci conservait son autonomie, c'est-à-dire son identité propre et une base institutionnelle indépendante, et elle pouvait sélectionner et intégrer dans un effort créateur les éléments culturels offerts à son système de perception.

Dans le régime de villages, organisés sous la juridiction des Jésuites, les relations entre les deux sociétés, la luso-chrétienne et l'indienne, deviennent nettement asymétriques; la société tribale cesse d'exister intégrale et autonome; des comportements tribaux traditionnels sont interdits et punis, tandis que de nouvelles coutumes et de nouvelles valeurs sont introduites au moyen d'encouragements et de châtiments. Les possibilités de choix et de refus des matériaux de la nouvelle culture se réduisent à peu de chose.

Deux ordres de phénomènes caractérisent alors les réactions collectives de la part de la culture réceptrice: des mouvements revivalistes et la capitulation devant la société européenne. Au lieu de désintégration de la culture subordonnée et de réactions d'adaptation, conduisant à la fusion, l'assimilation ou le pluralisme culturel, a lieu un processus de deculturation provoquée, suivie d'une ré-enculturation du groupe récepteur. À l'inverse de l'aculturation les deux procédés ci-dessus sont conscients dans les deux cultures et la ré-enculturation intéresse activement l'ancienne société tribale par la nécessité d'un nouvel équilibre avec le milieu et d'une nouvelle formulation du sens de l'existence.

## SUMMARY

An analysis of the chronicles and correspondence of various religious orders and congregations shows that the catechisation of the Brazilian aborigines during the second half of the XVI and the beginnings of the XVII centuries was carried out under two sets of situations.

While the missionaries (Jesuits, Franciscans, Capuchins) preached within the indigenous tribes the contact of cultures produced a process of interchanges, borrowings, reinterpretations and reciprocal incorporation of cultural materials characteristic of acculturation; in such a situation, although the donor culture exercised a certain dominance over the receiver one, the latter conserved its autonomy, that is, its own identity and non-dependent institutional frame, and could select and creatively integrate the cultural elements presented to its perceptual system.

Under the system of villages organized under the jurisdiction of the Jesuits the relationship between the two societies, the Luso-Christian and the indigenous, come to be clearly asymmetrical; the tribal society ceases to be integral and autonomous; traditional tribal behaviour patterns are prohibited and repressed while new customs and values are introduced by means of rewards and punishments. The possibilities of choice and refusal of elements of the new culture are reduced to very little. Two orders of phenomena characterize thence, the collective reactions by the receiver culture: revivalist movements and surrender before the European culture. Instead of desintegration of the subordinated culture and of adaptive reactions leading to fusion, assimilation or cultural pluralism, there takes place a process of forced deculturation followed by re-enculturation of the receiver group.

In contrast to the acculturation, the two processes here mentioned are conscious in both cultures and the re-enculturation comes to interest actively the ancient tribal society because of the need for a new equilibrium with the environment and of a new formulation of the senses of existence.

## ZUSAMMENFASSUNG

Eine Analyse der Chroniken und Briefe verschiedener religiöser Orden und Kongregationen zeigt, dass die Katechese der Indianer in Brasilien in der zweiten Hälfte des 16. und zu Beginn des folgenden Jahrhunderts in zwei Richtungen verlief. Mit der Predigtstätigkeit der Missionare (Jesuiten, Franziskaner, Kapuziner) unter den Indianerstämmen selbst vollzog sich eine kulturelle Fühlungsnahme, die einen Austausch —, Entlehnung —, Re-interpretations und gegenseitigen Assimilationsprozess charakteristischer Kulturgüter bewirkte, der charakteristischerweise als Akulturation zu bezeichnen ist.

Obwohl bei dieser Sachlage die schenkende Kultur eine gewisse Vorherrschaft über die empfangende ausübte, so bewahrte letztere doch ihre Selbstständigkeit, d. h. ihre natürliche Eigenart und eine unabhängige institutionelle Grundlage, die ihr ermöglichten, aus den gebotenen Kulturelementen zu wählen und ihr Wahrnehmungssystem schöpferisch einzuordnen.

Unter der Verwaltung der von den Jesuiten rechtlich organisierten Dörfer ver-

laufen die portugiesisch-christlichen und indianischen zwischengesellschaftlichen Beziehungen stark asymmetrisch; die Stammesgemeinschaft verliert ihre ursprüngliche und autonome Existenz; traditionsverbundene Lebensweisen sind verboten und strafbar, während neue Bräuche und Werte mittels Belohnung oder Bestrafung eingeführt werden. Die Möglichkeiten der Annahme oder Verweigerung der neuen Kulturgüter beschränken sich auf ein Mindestmass. So sind es zwei artverschiedene Phänomene, welche die Kollektivreaktionen von Seiten der empfangenden Kultur charakterisieren: Erneuerungsbewegungen und Kapitulation vor der europäischen Gesellschaft.

Anstatt Auflösung der untergeordneten Kultur und Adaptationsbemühungen, die zu einer Verschmelzung, Assimilation oder einem Pluralismus von Kulturen hätten führen können, vollzog sich ein Prozess provozierter Entkulturation, dem auf Seiten der empfangenden Gruppe eine Übernahme von Fremdkultur folgte.

Im Gegensatz zur Akulturation, die unbewusst vor sich geht, werden in beiden Kulturen die zwei genannten Prozesse zum Bewusstsein erhoben und das starke Interesse der alten Stammesgemeinschaft an einer neuen Kultur findet seine Begründung in dem Bedürfnis nach einem neuen Ausgleich und einer neuen Sinndeutung des Lebens.

## BIBLIOGRAFIA

- 1) GILBERTO FREYRE — *Casa Grande e Senzala*, 1.<sup>a</sup> edição, Rio, 1943, págs. 217, 280 ss.
- 2) ALFRED MÉTRAUX — «Le caractère de la conquête jésuitique», *Acta Americana*, vol. 1, n.º 1, 1943; —, «Jesuit Missions in South America» in *Handbook of South American Indians*, ed. J. H. Stewart, Washington, 1946-50, vol. 5, pág. 645.
- 3) ARTUR RAMOS — *Introdução à Antropologia Brasileira*, Rio 1947, vol. II, pág. 485.
- 4) SERAFIM LEITE, S. J., — *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1938, vol. I, passim; — *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, São Paulo, 1956. (Neste trabalho utilizo apenas a correspondência da Baía).
- 5) M. W. JEFFREYS — «Some rules of directed culture change under Roman Catholicism», *American Anthropologist*, vol. 58, n.º 4, 1956, pág. 721.
- 6) F. CAYRÉ, A. A., — *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. 2, L. III e IV, 2<sup>ème</sup> ed., Rome, 1933, pág. 232.
- 7) SERAFIM LEITE, S. J., *Cartas...* passim.
- 8) Sobre experiências da família em relação com o processo aculturativo, ver E. M. Bruner, «Primary Group Experience and the Processes of Acculturation», *American Anthropologist*, vol. 58, n.º 4, 1956, pág. 621.
- 9) ALFRED MÉTRAUX — «The Tupinamba» in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pág. 113.
- 10) «Acculturation: An Exploratory Formulation» The Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953, *American Anthropologist*, vol. 56, n.º 6, part 1, 1954, pág. 991.
- 11) FR. VENÂNCIO WILLEKE, O. F. M., — «As Missões da Custódia de S.<sup>to</sup> Antônio do Brasil, 1585-1619», in *Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*, Ed. comemorativa do Tricentenário, 1657-1957, vol. I, Recife, 1957, pág. 293 ss.

- 12) *Relation succinte et sincère de la Mission du père Martin de Nantes, prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil (1706)*, ed. facsimilar publicada por Frederico G. Edelweiss, Baía, 1952.
- 13) «Acculturation: An Exploratory...», supra.
- 14) DAVID BIDNEY — *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, pág. 360.
- 15) ELMAN SERVICE — «Indian-European Relations in Colonial Latin America», *American Anthropologist*, vol. 57, n.º 3, part 1, 1955, pág. 423.