

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

DENNIS CESAR FERREIRA DOS SANTOS

A INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA EDUCAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA: A
CONTRIBUIÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

DENNIS CESAR FERREIRA DOS SANTOS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 07/11/2019.

A INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA EDUCAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA: A
CONTRIBUIÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

Trabalho Final de Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. David Mesquiati de Oliveira

Vitória - ES
2019

Santos, Dennis Cesar Ferreira dos

A influência religiosa na educação indígena brasileira a contribuição da Companhia de Jesus / Dennis Cesar Ferreira dos Santos. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

ix, 77 f. ; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2019.

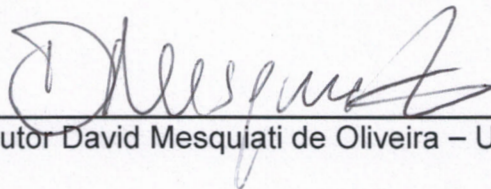
Referências bibliográficas: f. 72-77

1. Ciência da religião. 2. Análise do Discurso Religioso. 3. Discurso religioso. 4. Religião e educação. 5. Educação no período colonial. 6. Educação de indígena. 7. Educação religiosa de indígena brasileiro. 8. Companhia de Jesus. - Tese. I. Dennis Cesar Ferreira dos Santos. II. Faculdade Unida de Vitória, 2019. III. Título.

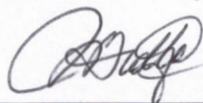
DENNIS CESAR FERREIRA DOS SANTOS

A INFLUÊNCIA RELIGIOSA NA EDUCAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA:
A CONTRIBUIÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

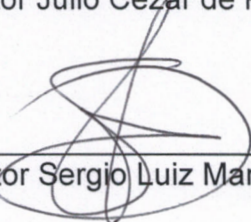
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA (presidente)



Doutor Julio Cezar de Paula Brotto – UNIDA



Doutor Sergio Luiz Marlow



Dedico este trabalho a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização do término dessa jornada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida.

Agradeço à minha família pelo apoio e incentivo.

E agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram e fizeram parte dessa história.

Muito obrigado!





A cada passo um desafio,
A cada desafio uma vitória,
A cada vitória um novo passo rumo ao
sucesso...

(Michele Bertolotti)

RESUMO

Esta pesquisa aborda vários aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, como a educação dos povos indígenas no Brasil, a cultura indígena brasileira e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando a catequização realizada pelos jesuítas e relacionando-a à história do Brasil. No intuito de verificar a catequização dos índios no Brasil Colônia, foi delineada a seguinte questão de investigação: Como a Companhia de Jesus influenciou na educação dos índios brasileiros? A pesquisa tem como objetivo discutir essa influência, contextualizando a história dos jesuítas no Brasil, falando sobre a organização da Companhia de Jesus e discutindo a identidade indígena antes e depois da presença dessa Companhia. Este estudo justifica-se devido ao fato de que os jesuítas, por meio de seu projeto educacional para o Brasil Colônia, tiveram um papel fundamental na educação do país e para os índios brasileiros. O modelo educacional introduzido pelos jesuítas, fundamentado nos princípios escolásticos, tinha forte significado para a formação da sociedade no período colonial do país, indo de encontro às necessidades desse período do Brasil. Foi adotada como metodologia a pesquisa bibliográfica de diversos autores que deram sustentação teórica à pesquisa, agrupados em três capítulos para se aprofundar a temática. No primeiro capítulo, é levantado a questão da identidade indígena no país, verificando vários conceitos com base nos conceitos de cultura, identidade e a percepção do índio, abordando questões a respeito de representatividade cultural. Para o segundo capítulo, é abordado a organização da Companhia de Jesus, com a sua implementação no país desde a chegada de Portugal, comentando a vivência em diversas cidades do Brasil. E o terceiro capítulo apresenta a educação jesuítica no período do Brasil Colônia, falando da relevância dos jesuítas para a educação dos índios, dando ênfase na relação entre a realidade indígena e a catequese, onde pontos primordiais como o processo de aldeamento e as guerras de resistência dos indígenas são apontadas. Concluiu-se que a catequização dos indígenas ocorreu por meio da brutalidade e não pela conversão colocada pela religião Católica Romana. No projeto de catequese, os indígenas eram colonizados como cristãos, através de uma imposição de uma cultura que não era deles, buscando retirar elementos de suas tribos, como costumes, aspectos cruciais da vida indígena e sua mentalidade. Para os jesuítas, esse processo de desvirtualização da cultura indígena representava o êxito dos aldeamentos. Afirmavam que as aldeias os protegiam os nativos da escravidão e promoviam a conversão dos índios. A catequese era um instrumento no processo de formação cultural muito além da pregação, era uma submissão do indígena aos costumes portugueses e os jesuítas acabaram se tornando instrumentos desse processo.

Palavras-chave: Religião. Educação. Período Colonial. Companhia de Jesus.

ABSTRACT

This research addresses various aspects of history and culture that characterize the formation of the Brazilian population, such as the education of indigenous peoples in Brazil, Brazilian indigenous culture and the Indian in the formation of national society, rescuing the Jesuit catechization and relating it. To the history of Brazil. In order to verify the catechization of the Indians in Colonia Brazil, the following research question was outlined: How did the Society of Jesus influence the education of the Brazilian Indians? The research aims to discuss this influence, contextualizing the history of Jesuits in Brazil, talking about the organization of the Society of Jesus and discussing indigenous identity before and after the presence of this Company. This study is justified by the fact that the Jesuits, through their educational project for Brazil Colony, had a fundamental role in the education of the country and for the Brazilian Indians. The educational model introduced by the Jesuits, based on scholastic principles, had strong significance for the formation of society in the colonial period of the country, meeting the needs of this period in Brazil. It was adopted as methodology the bibliographical research of several authors who gave theoretical support to the research, grouped in three chapters to deepen the theme. In Chapter I, it is raised about the issue of indigenous identity in the country, verifying various concepts based on the concepts of culture, identity and the perception of the Indian, addressing issues regarding cultural representativeness. Chapter II deals with the organization of the Society of Jesus, with its implementation in the country since the arrival of Portugal, commenting on the experience in several cities in Brazil. And Chapter III presents the Jesuit education in the Colonial Brazil period, talking about the relevance of the Jesuits to the education of the Indians, emphasizing the relationship between indigenous reality and catechesis, where primordial points such as the village process and the resistance wars of the indigenous people are pointed out. It was concluded that the catechization of the natives occurred through brutality and not through the conversion placed by the Roman Catholic religion. In the catechesis project, the natives were colonized as Christians through the imposition of a culture that was not theirs, seeking to remove elements from their tribes, such as customs, crucial aspects of indigenous life and their mentality. For the Jesuits, this process of devirtualizing indigenous culture represented the success of the villages. They claimed that the villages protected them from slavery and promoted the conversion of the Indians. Catechesis was an instrument in the process of cultural formation far beyond preaching, it was a submission of the indigenous to Portuguese customs and the Jesuits ended up becoming instruments of this process.

Keywords: Religion. Education. Colonial period. Company of Jesus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 IDENTIDADE E CULTURA INDÍGENA NO BRASIL.....	14
1.1 Identidade indígena no Brasil.....	14
1.2 Cultura indígena: religião, sociedade e esfera pública.....	19
1.3 A influência indígena na cultura e na formação da sociedade brasileira.....	25
2 CONTEXTUALIZANDO A HISTÓRIA DOS JESUÍTAS NO BRASIL.....	30
2.1 A organização da Companhia de Jesus.....	30
2.2 Contextualizando os propósitos da missão jesuítica no Brasil.....	35
2.3 A instrução jesuítica.....	39
3 A MISSÃO EVANGELIZADORA JESUÍTICA E A EDUCAÇÃO INDÍGENA.....	49
3.1 Educação jesuítica no Brasil Colônia.....	49
3.2 A importância dos jesuítas na educação.....	53
3.3 Realidade indígena e catequese.....	57
CONCLUSÃO.....	70
REFERÊNCIAS.....	72

INTRODUÇÃO

A temática desta pesquisa trata da influência dos padres jesuítas na educação indígena no período de 1549 a 1759. Esse tema se insere dentro de vários aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, como a educação dos povos indígenas no Brasil, a cultura indígena brasileira e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando a catequização realizada pelos jesuítas e relacionando-a à história do Brasil. Os conteúdos pertinentes à história e à cultura dos povos indígenas brasileiros serão estudados, por sua vez, na esfera do currículo escolar.

A Companhia de Jesus surgiu no contexto da reação da Igreja Católica Romana à Reforma Protestante, tendo como objetivo conter o avanço protestante naquele período. Como forma de atingir tal intento, foram utilizados dois mecanismos, quais sejam, a educação dos brancos e dos índios e a ação missionária, buscando-se, com isso, converter à fé católica romana os indivíduos das regiões colonizadas.¹

No intuito de verificar a catequização dos índios no Brasil Colônia, foi delineada a seguinte questão de investigação: Como a Companhia de Jesus influenciou na educação dos índios brasileiros? A pesquisa tem como objetivo discutir a influência dos padres jesuítas na educação indígena. Para tanto, contextualiza-se a história dos jesuítas no Brasil, falando sobre a organização da Companhia de Jesus e se discute a identidade indígena antes e depois da presença dessa Companhia. Além desse fator, abordam-se os propósitos da missão jesuítica no Brasil e da instrução jesuítica. E, por último, comenta-se a respeito da missão evangelizadora jesuítica e da educação indígena, relatando a educação jesuítica no Brasil Colônia e a importância dos jesuítas na educação indígena, considerando-se a religiosidade indígena e a catequese.

Este estudo justifica-se devido ao fato de que os jesuítas, por meio de seu projeto educacional para o Brasil Colônia, tiveram um papel fundamental na educação do país e para os índios brasileiros. Isso porque os jesuítas eram uma forte congregação religiosa, com base em princípios fundamentais como a procura pela perfeição humana por meio da relação com o Transcendente e da vontade dos homens, além da obediência de forma absoluta e irrestrita aos superiores, contando, ainda, com uma disciplina rígida e com a valorização da aptidão pessoal de seus colaboradores. O modelo educacional introduzido pelos jesuítas, fundamentado nos

¹ SHIGUNOV NETO, Alexandre; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. *Educar*, Curitiba, Editora UFPR, n. 31, p. 169-189, 2008. p. 173.

princípios escolásticos, tinha forte significado para a formação da sociedade no período colonial do país, indo de encontro às necessidades desse período do Brasil.

Esse trabalho tem relevância pessoal, com o autor da pesquisa Licenciado em História e atuante como professor, permitindo um aprofundamento nos campos da história e religião, que contribuiu para o crescimento profissional. Diante da formação inicial, a pesquisa agrega em conhecimento sempre em busca pelo conhecimento do tema apresentado na dissertação.

No que se refere mais especificamente à execução deste trabalho, foi adotada como metodologia a pesquisa bibliográfica, a qual tem como finalidade “[...] colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto [...]”². A metodologia aplicada é descritiva, a qual trata das características do assunto abordado, podendo também estabelecer relações entre variáveis e definir sua natureza, não tendo compromisso de explicar os fenômenos que descreve, embora sirva de base para tal explicação.³

Nesse contexto, foram realizados levantamentos bibliográficos, que vêm a ser um estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, jornais, redes eletrônicas, isto é, materiais acessíveis, através dos quais serão apontadas as bases teóricas referentes ao tema.

Logo, a pesquisa bibliográfica é entendida como uma forma rápida e econômica de se amadurecer ou aprofundar determinado problema de pesquisa, uma vez que se origina do conhecimento dos trabalhos já realizados por outros autores. A pesquisa bibliográfica pode permitir ao pesquisador a cobertura de uma gama de fenômenos de amplo alcance. Essa vantagem é muito interessante quando o problema de pesquisa requer informações muito particulares como o tema apresentado.⁴

Para a execução e a concretização deste trabalho, foram utilizados os seguintes procedimentos: leituras variadas de livros obtidos em bibliotecas e de outros textos acadêmicos a partir de fontes eletrônicas; os livros foram separados por assuntos que abordassem a influência dos padres jesuítas na educação indígena. Este estudo descritivo foi realizado por meio de revisão bibliográfica de diversos autores que deram sustentação teórica

² LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. São Paulo: Atlas, 2001. p. 183.

³ VERGARA, Sylvia Constant. *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 84.

⁴ GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002. p. 55.

à pesquisa, através de buscas em periódicos, pesquisas na internet e na biblioteca local da Faculdade Unida.

Na construção teórica, temos elementos como cultura, identidade indígena, Companhia de Jesus e educação indígena. No elemento cultura destacam-se as pesquisas de Stuart Hall “A identidade cultural na pós-modernidade”; Stuart Hall e Kathryn Woodward “Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais”; Darcy Ribeiro “O Povo Brasileiro - A Formação e o Sentido do Brasil”; e Clarice Cohn “Culturas em transformação: os índios e a civilização”. Para a identidade indígena, os teóricos destacados são: Eliane Bezerra Paiva “A construção da identidade indígena em fontes de informação”; Natália Ostjen Gonçalves. “Do colonialismo à contemporaneidade: a gênese da exclusão indígena e seus reflexos na (in)eficácia das políticas públicas de saúde específicas para povos indígenas no Brasil”; Carlos Magno Naglis Vieira. “O que interessa saber de índio?: um estudo das manifestações de alunos de escolas de campo grande sobre as populações indígenas do Mato Grosso do Sul”; e Marcelo do Nascimento Melchior “Identidade cultural e auto representação cinematográfica indígena xavante”. Os teóricos ressaltados para o elemento Companhia de Jesus são Serafim Leite “Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil”; Serafim Leite “Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)”; Paiva “Educação jesuítica no Brasil colonial”; Luiz Gonzaga Cabral “Jesuítas no Brasil (século XVI)”. A educação indígena apresenta Alexandre Shigunov Neto e Lizete Shizue Bomura Maciel “O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões”. Os textos foram agrupados em três capítulos para se aprofundar a temática.

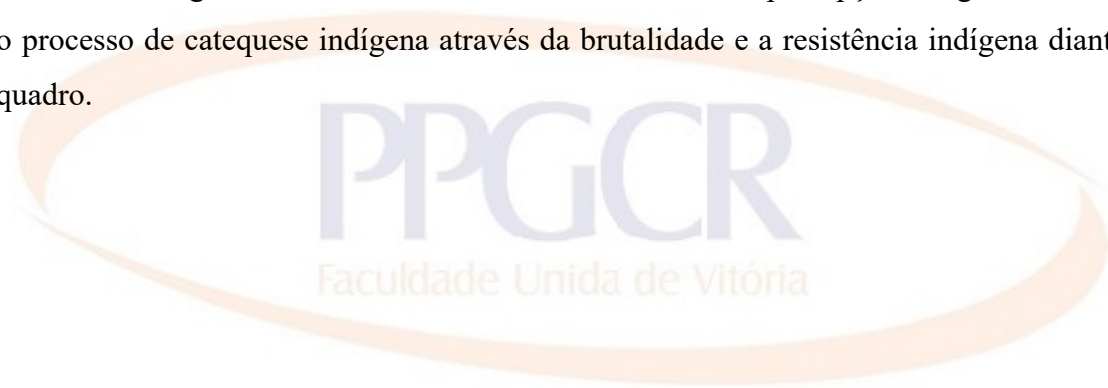
No primeiro capítulo, é levantado sobre a questão da identidade indígena no país, verificando vários conceitos com base nos conceitos de cultura, identidade e a percepção do índio, abordando questões a respeito de representatividade cultural. Fundamentado na cultura de um povo e suas relações, é feita uma reflexão sobre representação, tomando como base a perspectiva do índio e o elemento cultural. Para esse capítulo são discutidos os itens a identidade indígena no Brasil; a cultura indígena dentro de religião, sociedade e esfera pública; e a influência indígena na cultura e na formação da sociedade brasileira.

Para o segundo capítulo, é abordado a organização da Companhia de Jesus, com a sua implementação no país desde a chegada de Portugal, comentando a vivência em diversas cidades do Brasil. Destaca o contato inicial com os índios, mostrando as reações desses povos diante dos missionários, além do planejamento dos jesuítas para as missões, com a administração das aldeias e os desafios encontrados. Nesse capítulo são debatidos os tópicos a

organização da Companhia de Jesus; a contextualização dos propósitos da missão jesuítica no Brasil; e a instrução jesuítica.

E o terceiro capítulo apresenta a educação jesuítica no período do Brasil Colônia, falando da relevância dos jesuítas para a educação dos índios, dando ênfase na relação entre a realidade indígena e a catequese, onde pontos primordiais como o processo de aldeamento e as guerras de resistência dos indígenas são apontadas. Nesse último capítulo reflete-se sobre a educação jesuítica no Brasil Colônia; a importância dos jesuítas na educação; e a realidade indígena e catequese.

Para a pesquisa apresentada, tem-se a vertente da influência dos padres jesuítas na educação indígena. Busca-se questões relacionadas a história e a cultura dos indígenas. Também verifica-se a influência da Igreja Católica Romana nesse período. Fala-se da Companhia de Jesus com seus propósitos e a missão evangelizadora. Relata sobre a identidade indígena fundamentada na cultura, identidade e percepção indígena. Mostra sobre o processo de catequese indígena através da brutalidade e a resistência indígena diante desse quadro.



1 IDENTIDADE E CULTURA INDÍGENA NO BRASIL

Esta parte do estudo aborda a questão da identidade indígena no Brasil, definindo diversos conceitos a partir de fundamentações na cultura, na identidade e também na percepção indígena e levantando diversos elementos sobre representatividade cultural. A partir de elementos da cultura de um povo e seu relacionamento, são debatidas questões para essa representação, considerando-se a perspectiva indígena e a cultura de um povo numa visão ampla de reflexão.

1.1 Identidade indígena no Brasil

Para falar sobre identidade indígena no Brasil, é necessário especificar o conceito de identidade. Considera-se que ela evoca uma origem em determinado ponto da história, em que se diz haver uma certa correspondência. Porém, a identidade está relacionada ao uso dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo que o indivíduo ou um povo se tornam.⁵ O conceito de identidade vem sendo debatido na teoria social. De uma maneira geral, aborda-se que as velhas identidades, que durante muito tempo têm estabilizado o mundo social, vêm declinando, criando novas identidades e fragmentando o indivíduo na modernidade, antes tido como um indivíduo unificado. Surge, então, a crise de identidade, sendo parte de um processo bem mais amplo de mudanças, o qual transforma as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas e agita os fundamentos que davam alicerce estável aos sujeitos no mundo social.⁶ Nesse âmbito, compreende-se que:

A identidade depende de outra identidade que não é ela, que difere da sua, mas fornece as condições para que ela exista. A identidade é marcada pela diferença, que sustenta a exclusão. Nas relações sociais, estabelecem-se formas de diferença (a simbólica e a social) por meio de sistemas classificatórios, que aplicam um princípio de diferença à determinada população, possibilitando uma divisão, como por exemplo: indígenas e não indígenas.⁷

Dessa forma, percebe-se que a identidade é a construção da relação com o outro, necessitando, assim, de uma aproximação para a percepção do indivíduo e demonstrando a existência ou não de determinado pertencimento, como, por exemplo, a população indígena.

⁵ PAIVA, Eliane Bezerra. A construção da identidade indígena em fontes de informação. *XVI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (XVI ENANCIB)*. 26 a 30 de outubro de 2015, p. 07.

⁶ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DMA, 2006. p. 07.

⁷ PAIVA, 2015, p. 07.

Para se entender o conceito de identidade, é fundamental analisar como se constrói na cultura e como a identidade e a diferença também se relacionam com a representação. Como citado anteriormente, a identidade tem a ver não com aquilo que nós somos, mas com o que nos tornamos na busca de questões pertinentes; melhor dizendo, não se trata exatamente de quem somos ou de onde viemos, mas, sim, do que podemos nos tornar, de como temos sido representados e de como essa representação influencia na maneira como é possível representar a si mesmo.⁸

O que se percebe, assim, é que identidade é uma ideia muito mais elaborada do que o senso comum imagina e envolve elementos, como a história, a linguagem e a cultura de um indivíduo e de um determinado grupo social ou de um povo. Está relacionada à percepção de si próprio e de como se é percebido pelos outros, numa inter-relação que afeta o pensamento e a representação. Considera-se também que, a partir das diversas relações que estão disponíveis no mundo atual, o indivíduo na contemporaneidade se encontra fragmentado⁹:

Elas excluem a possibilidade de uma segurança existencial que se baseie em alicerces coletivos e assim não oferecem incentivo a ações solidárias; em lugar disso, encorajam seus ouvintes a se concentrarem na sua sobrevivência individual ao estilo 'cada um por si e Deus por todos' - num mundo incuravelmente fragmentado e atomizado, e, portanto, cada vez mais incerto e imprevisível.¹⁰

Verifica-se que a identidade não é um elemento coerente e permanentemente estável. Essa ideia amplia a interpretação do indígena como identidade, no sentido de que deve se manter etnicamente puro para ser índio. Os indivíduos não podem ser mais considerados apenas compostos por uma identidade, mas, sim, por várias identidades, as quais às vezes são contraditórias e outras vezes nem podem ser resolvidas.¹¹ Além disso, determina-se que o processo de identificação entre os indivíduos se projeta nas identidades culturais, pois eles perderam sua ideia devido às transformações culturais e ao aparecimento de novas maneiras de representatividade cultural. A identidade indígena, portanto, não é fixa, ela se transforma e assume novas ideias a partir dos elementos da cultura de um povo e dos relacionamentos entre os indivíduos, abrindo-se outras questões para uma nova representação cultural.¹²

⁸ HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 11.

⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 20.

¹⁰ BAUMAN, 2007, p. 20.

¹¹ GONÇALVES, Natália Ostjen. *Do colonialismo à contemporaneidade: a gênese da exclusão indígena e seus reflexos na (in)eficácia das políticas públicas de saúde específicas para povos indígenas no Brasil*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2013, p. 21-22.

¹² GONÇALVES, 2013, p. 23.

Aqui também se observa que o indivíduo assume diferentes identidades em vários momentos da vida, visto que elas não são permanentes de forma igual durante esse tempo. E como o indivíduo, portador de várias entidades, umas são contraditórias e vão em diversas direções, sendo suas identificações permanentemente deslocadas. Diante disso, os sistemas de significação e representação cultural vão se multiplicando, e o indivíduo acaba sendo confrontado por múltiplos e mutantes identidades que se relacionam de forma temporária.¹³ Nesse ínterim, o indígena contemporâneo vive a interculturalidade e está diante de diferentes sistemas de significação e representação cultural, acabando por sofrer deslocamentos de identidade e se transformar. Quando se transforma, sua cultura também é modificada, num processo chamado de mutação cultural.¹⁴

Com base nas relações de poder que existem na sociedade, que determina quem pode ser incluído e quem é excluído, os sujeitos sociais estão em embate e constroem práticas que desenvolvem significado, numa permanente tensão e luta, mas com as palavras de outros indivíduos vão desenvolvendo suas identidades. E, nesse debate, com as palavras enquanto fontes de informação, tornam-se documentos que são instrumentos de poder.¹⁵ No Brasil, a população indígena está em torno de, segundo dados do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, 896,9 mil indivíduos. São 305 etnias que falam 274 línguas. Essas informações não incluem apenas os índios que vivem em aldeias indígenas, mas também aqueles que estão integrados às áreas urbanas que já foram terras indígenas, como os povos sem contato com a sociedade nacional e aqueles que atualmente reassumem suas identidades étnicas que estavam ocultas.¹⁶

Observa-se que os indígenas no país se apresentam seja como aqueles que ainda não têm contato com os demais brasileiros, seja como os que estão integrados a esses segmentos, havendo ainda aqueles que estão descobrindo a sua origem indígena. Isso é fundamental em relação à identidade, à cultura e ao pertencimento. Chama-se atenção para a necessidade de se combater a ideia de que os indígenas não participaram ou não participam da construção da identidade do Estado, sendo preciso ir contra todo estereótipo construído a respeito dos povos indígenas e mostrar que estão presentes, são importantes e impactantes na cultura de todo o Brasil. Não se deve esquecer, nesse contexto, que eles fazem parte da construção da história e

¹³ GONÇALVES, 2013, p. 24.

¹⁴ GONÇALVES, 2013, p. 24.

¹⁵ FREITAS, Lídia Silva de. Documento e poder: uma arqueologia da escrita. *Morpheus: revista eletrônica em Ciências Humanas*, v. 9, n. 14, p. 58-73, 2012.

¹⁶ VIEIRA, Carlos Magno Naglis. "O que interessa saber de índio?": um estudo das manifestações de alunos de escolas de campo grande sobre as populações indígenas do Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2007. p. 32.

da formação de identidades que formam a população brasileira.¹⁷ A percepção da imagem do índio foi formada por estereótipos que foram disseminados durante muitos anos, a partir de uma representação preconceituosa e inferiorizada dos indígenas comparada a outros povos, desconsiderando-se a imagem da identidade cultural com seus valores, crenças e simbologias indígenas.¹⁸ Vale ressaltar o seguinte:

Os índios são os primeiros indígenas do Brasil. As terras que ocupam não são sua propriedade — não só porque os territórios indígenas são terras da ‘União’, mas porque são eles que pertencem à terra e não o contrário. Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena. E nesse sentido, muitos povos e comunidades no Brasil, além dos índios, podem se dizer, porque se sentem, indígenas muito mais que cidadãos. Não se reconhecem no Estado, não se sentem representados por um Estado dominado por uma casta de poderosos e de seus marionetes e sicários aboletados no Congresso Nacional e demais instâncias dos Três Poderes. Os índios são os primeiros indígenas a não se reconhecerem no Estado brasileiro, por quem foram perseguidos durante cinco séculos: seja diretamente, pelas ‘guerras justas’ do tempo da colônia, pelas leis do Império, pelas administrações indigenistas republicanas que os exploraram, maltrataram, e, muito timidamente, às vezes os defenderam (quando iam longe demais, o Estado lhes cortava as asinhas); seja indiretamente, pelo apoio solícito que o Estado sempre deu a todas as tentativas de desindianizar o Brasil, varrer a terra de seus ocupantes originários para implantar um modelo de civilização que nunca serviu a ninguém senão aos poderosos. Um modelo que continua essencialmente o mesmo há quinhentos anos.¹⁹

A identidade indígena é autossuficiente, não é o espelho e nem a assimilação dos colonizadores, ela em si é a própria representação. Produz tudo o que precisa tanto para a alimentação quanto instrumentos de trabalho, possui um repertório em seu artesanato e tem conhecimento sobre medicamentos naturais. Nessa cultura, tudo deve ser perfeito, pois tudo retrata a identidade indígena, a qual passa pela noção do belo, não existindo uma delimitação entre trabalho e arte.²⁰ O que se verifica é que a cultura indígena não foi perdida com o tempo e que essas sociedades estão presentes na reconstituição de uma identidade diferenciada. Tal ideia foi entendida a partir de mudanças históricas que ocorreram recentemente, com os novos direitos determinados pela Constituição de 1988, como o direito às terras e à diversidade cultural, e também pelo aumento do crescimento populacional indígena corroborado pelas estatísticas e pelo fortalecimento do movimento indígena, tendo uma identidade comum para os índios em contraponto com os diferentes grupos etnicamente diferenciados. Percebe-se que

¹⁷ VIEIRA, 2007, p. 30.

¹⁸ MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. *Identidade cultural e auto-representação cinematográfica indígena xavante*. 173f. Dissertação de Mestrado. UFG. Goiânia – GO, 2011. p. 32.

¹⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras*, n. 65, maio de 2017. p. 07.

²⁰ RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro - A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995. p. 23.

foi incluída no debate uma diversidade social nativa que expressa o valor do índio como parte integrante de uma nação, e isso devido ao reaparecimento de grupos indígenas que eram considerados extintos, promovendo-se, assim, uma nova compreensão de fatores de reconstrução de identidade indígena.²¹

A mudança que tem sido realizada nas políticas voltadas para os indígenas e na própria história dos indígenas no país, nos últimos tempos, tem demonstrado o quanto esses sujeitos históricos contribuíram e contribuem para se estabelecer uma nova história do Brasil.²² Dessa forma,

A revisão da história do Brasil e conseqüentemente dos índios no Brasil, tem levado os próprios pesquisadores a reverem suas análises e teses, pois a ideia de linearidade que sempre percorreu a história oficial, vem sendo posta a críticas, já que os índios que deveriam desaparecer do cenário nacional em consequência da integração ao âmbito nacional, que tem muito a ver com a escolarização ministrada para esses povos, além de outras ações bem mais violentas, não aconteceu, e nem vai acontecer. É sabido que nos últimos anos, a aparição dos índios na mídia e a compreensão de que eles estão aí para ficar e tomar nas suas mãos os direitos que lhes cabem nessa sociedade, é indiscutível e se faz presente nos trabalhos historiográficos das últimas décadas.²³

Essa questão da história não linear, conforme citado, já é uma corrente que se encontra bastante difundida entre os historiadores, que estão revisitando as fontes para identificar um conteúdo mais fiel, e a temática indígena é um dos levantamentos em que a consulta às fontes é uma das mais pesquisadas. As transformações culturais advindas do contato com outras culturas, além de seu próprio tempo histórico, não representam a perda de identidade indígena, e os direitos não são da primitividade ou pureza, mas de sua descendência reconhecida pelo Estado como povo autóctone. Percebe-se que a sociedade indígena foi vista como uma categoria jurídica e deve ser tratada dessa maneira, desconsiderando-se ideias como pureza cultural ou de povos como nações originais, não devendo serem tratados dessa maneira em seus direitos e nem serem escritos dessa forma na história.²⁴ Isso leva em conta o seguinte:

A representação idealizada do índio como ser primitivo, que leva a crer num indivíduo estagnado no tempo. Essa imagem vem de encontro com os modelos científicos mais tradicionais ou clássicos, de um índio fóssil, que não muda nunca, e pode ser encontrado desde os tempos imemoriais em seu habitat natural. Deve-se

²¹ COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo Perspec.* [online], v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001. p. 38.

²² BARÃO, Vanderlise Machado. *A escola indígena e o poder de estado: construção de uma identidade étnica entre os mbyá guaran.* 191f. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005. p. 24.

²³ BARÃO, 2005, p. 24.

²⁴ BARÃO, 2005, p. 35.

recusar esses modelos e apontar para novas dimensões sobre a legitimidade das culturas indígenas, que não são paradas no tempo, mas ao contrário bastante dinâmicas. Estas vivem sendo ressemantizadas e como já foi dito antes, não se trata de uma cultura, mas de várias formas de culturas que se manifestam dentro de uma sociedade, de acordo com o grupo social.²⁵

Essa descentralização de uma visão idealizada do povo indígena é fundamental para sua representação real, pois trata-se de um povo dinâmico e com uma cultura própria que avança no decurso do tempo, tendo identidade e legitimidade. Na atualidade e com base nessas políticas afirmativas inclusivas, surgem novas práticas discursivas que, na construção identitária do ator indígena, estabelecem, controlam e afirmam as maneiras como o indígena pode ser mostrado nesses debates.²⁶ Há que se considerar que o indígena faz um posicionamento da região e fala por meio de sua identidade, a qual é manifestada como a potencialidade de mobilização em prol dos interesses sociais, políticos e econômicos desses povos. Nessa esfera, o indígena mostra sua imagem, que é híbrida, e junta diversos valores que têm de ser respeitados, não como uma perda de identidade, mas como uma afirmação do indígena.²⁷

A partir do levantamento realizado na primeira parte do trabalho, que fala sobre a questão da identidade indígena no país, é feito um estudo sobre a cultura indígena, passando por elementos como religião, sociedade e esfera pública, baseado em pensamentos de autores como Clifford Geertz, que faz uma referência antropológica à cultura, e Graciela Chamorro, a voz indígena da academia brasileira, em sua discussão dos encontros entre indígenas e cristianismo.

1.2 Cultura indígena: religião, sociedade e esfera pública

Nesse recorte do capítulo será explanado sobre cultura indígena dentre de questões como religião, sociedade e esfera pública, onde serão discutidos esses elementos a partir da perspectiva do índio. Observa-se que o significado de cultura foi criado pelo antropólogo britânico Edward Tylor, que se origina do termo em inglês *culture*. A cultura, no sentido etnográfico, aborda “conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”²⁸.

Entende-se cultura como:

²⁵ BARÃO, 2005, p. 36.

²⁶ BARÃO, 2011, p. 19.

²⁷ MELCHIOR, 2011, p. 32.

²⁸ LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17. ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2004. p. 23.

[...] conjunto das experiências humanas tradicionais de uma civilização é composto por conhecimentos e costumes. Essas experiências formam um conjunto de fenômenos materiais e ideológicos que caracterizam uma nação e que dela dependem para sua disseminação. Ou seja, são tradições e costumes adquiridos pelo aprendizado social, que foram acumulados, cultivados e transmitidos pelos povos aos seus descendentes através dos tempos e que deles dependem para se solidificar e perpetuar no meio.²⁹

A cultura se caracteriza por ser a representação das produções humanas numa sociedade e suas relações entre si e com a natureza. Ela ocorre através de vários modelos, que passam de geração a geração, em que cada uma se transforma de acordo com o meio em que se vive, e assim ocorrem novos comportamentos e novas concepções. Com isso, a cultura vai se disseminando entre os descendentes e se torna popular e nacional.³⁰ Geertz pontua a noção de cultura dentro da perspectiva da antropologia, em que a cultura de um povo revela a sua normalidade sem diminuir a sua especificidade. O autor aborda uma noção de cultura na perspectiva de um entendimento semiótico, em que o indivíduo é um animal implicado em várias teias de significados que foram tecidos por ele mesmo. Assim, a cultura e o significado são públicos.³¹ Ou melhor,

A cultura é pública porque o significado o é. Você não pode piscar (ou caricaturar a piscadela) sem saber o que é considerado uma piscadela ou como contrair, fisicamente, suas pálpebras, e você não pode fazer uma incursão aos carneiros (ou imitá-la) sem saber o que é roubar um carneiro e como fazê-lo na prática. Mas tirar de tais verdades a conclusão de que saber como piscar é piscar e saber como roubar um carneiro é fazer uma incursão aos carneiros é revelar uma confusão tão grande como, assumindo as descrições superficiais por densas, identificar as piscadelas com contrações de pálpebras ou incursão aos carneiros com a caça aos animais lanígeros fora dos pastos. A falácia cognitivista — de que a cultura consiste (para citar um outro porta-voz do movimento, Stephen Tyler) ‘em fenômenos mentais que podem (ele quer dizer ‘poderiam’) ser analisados através de métodos formais similares aos da matemática e da lógica’ — é tão destrutiva do uso efetivo do conceito como o são as falácias ‘behaviorista’ e ‘idealista’, para as quais ele é uma correção mal concluída. Como seus erros são mais sofisticados e suas distorções mais sutis, talvez seja ainda mais do que isso.³²

Para o estudioso, a cultura é a própria essência do indivíduo, resultado de suas ações por um sistema contínuo, por meio do qual as pessoas dão significados a suas ações:

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência

²⁹ LARAIA, 2004, p. 24.

³⁰ LARAIA, 2004, p. 24.

³¹ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

³² GEERTZ, 1989, p. 09.

interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação.³³

Assim, a cultura é observada a partir da mediação das relações entre as pessoas no desenvolvimento de sentidos e compreensões. O autor, na abordagem da cultura na visão semiótica, colabora para a compreensão dos elementos estruturais da sociedade nas várias épocas e realidades, dentro de um determinado contexto das divergências e mudanças que ocorrem na pós-modernidade. Ao longo da história, as comunidades indígenas do Brasil foram, na maioria das vezes, desconsideradas pelos governantes e pela própria comunidade não indígena. Quando os povos indígenas eram lembrados, o objetivo era tomar-lhes as terras, escravizá-los, civilizá-los sob a visão etnocentrista, fazendo com que sofressem grandes perversidades.³⁴

O indigenista e antropólogo Darcy Ribeiro pontua os inúmeros tipos de massacre que acometeram os indígenas ao longo dos períodos colonial, imperial e republicano. Sem retroceder ao início da colonização portuguesa, quando houve centenas de massacres e ações deletérias contra a população indígena, trataremos, a título de ilustração, apenas de algumas chacinas e posturas inquestionavelmente preconceituosas contra as populações indígenas durante o século XX.³⁵ No início do século XIX, na cidade de São Paulo, o filósofo e diretor do museu de história de São Paulo, Hermann Von Ihering, lançou a seguinte frase sobre os povos indígenas, que foi recepcionada por grande parte da sociedade paulista: “um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio”³⁶.

Em geral, os indígenas no Brasil são completamente desconhecidos pela maioria dos brasileiros. Para muitos, são até invisíveis e, quando reconhecidos, são vistos por meio de um filtro preconceituoso, sendo desprezados e considerados atrasados e indignos de serem membros “das civilizações desenvolvidas”³⁷. Há aqueles que os veem como objetos de curiosidade e pessoas que apenas merecem a atenção filantrópica. Esquecem-se de que esses indígenas estão no território brasileiro desde muito antes da chegada de Pedro Álvares Cabral. Não se trata de povos extintos, mas de comunidades que vivem intensamente uma cultura

³³ GEERTZ, 1989, p. 04.

³⁴ RIBEIRO, 1985, p. 119.

³⁵ RIBEIRO, 1985, p. 119.

³⁶ RIBEIRO, 1985, p. 119.

³⁷ RIBEIRO, 1985, p. 121.

diferente daquela que os circunda e envolve. Cultura essa, aliás, de admirável resistência ou resiliência e que precisa ser estudada.³⁸

A convivência e o viver com o diferente exigem respeito mútuo, compreensão e empatia, assim como a capacidade e o esforço para não apenas entender, mas aceitar o ponto de vista do outro, sobretudo de quem nos parece diferente. Há alguns anos, o Ministério da Cultura (MEC) e demais órgãos governamentais vêm cobrando a implantação de estudos relacionados a fontes de pesquisa acerca de povos indígenas, reparando, dessa maneira, em parte, a injustiça que resultou do desconhecimento no que diz respeito aos povos indígenas e à sua cultura.³⁹

Salienta-se, nesse sentido, a necessidade de conhecer a cultura indígena por meio do ensino. São determinações e resoluções de órgãos internacionais e nacionais sobre o respeito devido à cultura desses povos que se estabeleceram em nosso país antes da vinda dos portugueses. Nesse caminho, a história dos primeiros contatos com os indígenas, desde Cabral, descreve, de maneira elegante e muito saborosa, quando da descoberta do Brasil, os primeiros contatos – ou as tentativas de contato – entre os portugueses e os “homens da terra”, isto é, os indígenas.⁴⁰

Para muitos brasileiros brancos, a denominação tem um sentido pejorativo, resultado de todo o processo histórico de discriminação e preconceito contra os povos nativos da região. Para aqueles, o índio representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros, ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances.⁴¹ A não compreensão dos povos indígenas, em sua organização de mundo, tem como uma das consequências o seu não reconhecimento, por parte dos outros, como iguais em direitos, por exemplo. Esse não reconhecimento dos povos indígenas como pessoas, detentores de culturas diferentes e dinâmicas, leva a visões extremas: do selvagem e incapaz ao símbolo da pureza. Além disso, muitos brasileiros querem adequar os povos indígenas da atualidade à visão que lhes foi ensinada na escola, décadas atrás.⁴²

A primeira ideia é a do índio genérico, relacionada ao fato de que a maioria dos brasileiros considera que todos os índios “constituem um bloco único, com a mesma cultura,

³⁸ RIBEIRO, 1985, p. 121.

³⁹ RIBEIRO, 1985, p. 122.

⁴⁰ LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 30.

⁴¹ LUCIANO, 2006, p. 30.

⁴² FREIRE, 2010, p. 18.

compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua”⁴³. A segunda ideia é a de culturas atrasadas, ligada ao fato de considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas.⁴⁴

A terceira, a ideia de culturas congeladas, se deve ao fato de que existe uma imagem criada na cabeça da maioria dos brasileiros de “como deve ser o índio: nu ou de tanga, no meio da floresta, de arco e flecha”⁴⁵. Na cabeça dessas pessoas, o “índio autêntico” é o índio de papel da carta de Caminha, não aquele índio de carne e osso que convive conosco, que está hoje no meio de nós.⁴⁶ A quarta ideia descrita é a de que os índios fazem parte do passado. Jorge Terena, em 1997, afirmou que “uma das consequências mais graves do colonialismo foi justamente taxar de ‘primitivas’ as culturas indígenas, considerando-as como obstáculo à modernidade e ao progresso”⁴⁷. Por fim, a quinta ideia é a de que brasileiro não é índio, pois, “como os europeus dominaram política e militarmente os demais povos, a tendência do brasileiro, hoje, é se identificar apenas com o vencedor – a matriz europeia – ignorando as culturas africanas e indígenas”⁴⁸.

Além desses equívocos elencados, outro elemento importante é destacado quando se busca chamar os indígenas por seus nomes, uma vez que, enquanto povos, são cometidos outros deslizos, tratando-os por “designações pejorativas, atribuídas a eles por outros índios, seus inimigos”⁴⁹. O autor cita como exemplo o “nome oficialmente atribuído aos caiapós – macaco, em outras línguas indígenas – que, na verdade, se chamam Mbengokrê (gente)”⁵⁰. A partir do entendimento de Chamorro, identifica-se que as igrejas denominadas cristãs vêm enfrentando outras religiões com base no exclusivismo, no inclusivismo e no pluralismo. No exclusivismo, relacionam a salvação à identificação de Jesus Cristo e o pertencimento à Igreja como requisito fundamental para a salvação⁵¹. Assim,

A atitude exclusivista pressupõe um conceito de verdade que reduz a revelação de Deus a uma única linguagem, a de sua tradição, e confina a fé a um único sistema de conhecimento que reivindica para si a exclusividade do acesso a Deus. Do lado cristão, esta atitude condiciona a salvação ao conhecimento de Jesus Cristo e à pertença à igreja, como requisito incontornável. Como no henoteísmo, nessa atitude pode-se até admitir que as outras religiões têm seu valor, mas acredita-se que elas

⁴³ LUCIANO, 2006, p. 31.

⁴⁴ FREIRE, 2010, p. 18.

⁴⁵ FREIRE, 2010, p. 24.

⁴⁶ FREIRE, 2010, p. 24.

⁴⁷ FREIRE, 2010, p. 25.

⁴⁸ FREIRE, 2010, p. 31-32.

⁴⁹ SANTILLI, Marcio. *Os brasileiros e os índios*. SENAC: São Paulo, 2000. p. 17.

⁵⁰ SANTILLI, 2000, p. 17.

⁵¹ CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani*. Dourados: Editora UFGD, 2008. 367p.

não têm caráter revelatório nem são soteriológicas, pois são apenas frutos da reflexão e do esforço humanos.⁵²

No inclusivismo, reinventam-se outras religiões como um elemento de uma religião planificada em Jesus Cristo, sendo elemento central da história da salvação, isto é,

A atitude inclusivista tende a reinterpretar todas as coisas dentro de uma mesma lógica, tornando-as assimiláveis e reduzindo as diferenças a aspectos de uma única verdade. Entende-se que as virtudes soteriológicas de Jesus e a ação do Espírito Santo permeiam todo o bem contido e vivido em outras religiões, nas quais também se manifestam a graça e a revelação de Deus. Essas religiões até podem ser meio de salvação, mas se salvam é com a salvação de Jesus Cristo, embora seus crentes não estejam disto conscientes. Trata-se de cristãos ‘anônimos’, pertencentes de algum modo à Igreja. Esta é a plenitude das outras religiões, e Jesus Cristo é o centro da história da salvação. A atitude inclusivista tende a adotar um discurso bastante genérico e universal, no qual as culturas, enquanto produtoras de subjetividades, são relegadas a um plano secundário, desaparecem na medida em que são remetidas a uma causa primeira: ‘Deus’ ou a ‘natureza’, desconsiderando as causas segundas, situadas no âmbito das tradições. O inclusivismo pressupõe uma única cultura de tal forma que as diferenças encontradas são matizes de uma mesma realidade. A busca dessa natureza humana universal, que deveria ser alcançada para além das culturas, está na raiz da busca de uma religião ‘humana purificada’ que deveria ser encontrada para além das culturas.⁵³

Na visão pluralista, identificam-se as religiões como elementos culturais justapostos e relacionais, em que se pode possibilitar experiências salvíficas com base na própria tradição e na utopia. Diante disso, entende-se que:

A atitude pluralista reconhece que todas as religiões são caminhos que conduzem a Deus, o Absoluto. Cada uma delas é dotada de plenas condições soteriológicas, sem a necessidade de tutela cristã. Cristo é o caminho para os cristãos; Buda para os budistas; e Krishna ou Rama para os hindus. Sua perspectiva é ‘teocêntrica’, e não cristocêntrica. Essa atitude tenta demarcar claramente o limite entre as religiões, ao mesmo tempo que estimula a busca de um aprofundamento constante no interior de cada tradição religiosa. Não só as religiões, mas a realidade mesma é plural e, portanto, relacional. Não há *reductio ad unum*, quarenta séculos de tentativas mal sucedidas no campo intelectual o atestam. As religiões são distintas entre si; elas não falam de uma mesma coisa e são irredutíveis no plano lógico ou racional; só podem ser compaginadas a partir de uma perspectiva mais cordial, mais existencial.⁵⁴

A autora revela que, nos primeiros anos da implantação das reduções jesuíticas, os levantes indígenas contra essa missão se tornaram comuns no período de fundação das reduções e no tempo dos primeiros anos. Observam-se mudanças profundas na forma de vida

⁵² CHAMORRO, 2008, p. 18-19.

⁵³ CHAMORRO, 2008, p. 19.

⁵⁴ CHAMORRO, 2008, p. 19-20.

indígena, em que os missionários enfrentaram diversas manifestações xamânicas contra a pregação cristã⁵⁵:

Os enfrentamentos dessa fase ocorrem no âmbito da colonização liderada por autoridades ‘seculares’, onde os religiosos tinham uma presença menos autônoma e/ou mais esporádica, em oposição à colonização liderada exclusivamente por religiosos, como foi o caso dos jesuítas, em cujas reduções os indígenas tiveram uma convivência longa e sistemática com a religião cristã e com seus representantes.⁵⁶

Verifica-se que as reduções encontraram uma estabilidade, e, dessa forma, os levantes indígenas se tornaram mais esporádicos, desaparecendo no século XVIII. Apenas na frente do Itatim ocorreram dificuldades na pregação cristã, conforme citado a seguir:

Na redução de Santa Fé, da Frente Missionária do Itatim, houve ainda graves perturbações entre 1644 e 1645. O líder indígena *Nanduavusu* atizou o ânimo da população contra o governo da Companhia. Os jesuítas foram insultados com palavras e houve quem chegasse a ser agredido fisicamente pelos índios. *Nanduavusu* reagiu a uma repreensão do padre dizendo-lhe que ‘desejava transmitir às gerações vindouras os costumes das gerações passadas’, enquanto seu sobrinho armava um escândalo no templo ao propor ao povo que se sublevasse e que abandonasse a doutrina dos padres por ser contrária à tradição. Os ouvintes aderiram e se retiraram do templo, ficando, com isso, extremamente desgastada a autoridade dos padres, a ponto de o povo não fazer mais caso algum deles. Foi então que os jesuítas decidiram sequestrar o cabeça da revolta, juntamente com sua família. ‘Clandestinamente apoderaram-se de *Nanduavusu*, de um filho e de dois sobrinhos seus, e os levaram a Yapeyu, última redução do Uruguai, distante 200 léguas, exilando-os ali para que não fugissem facilmente’. Em consequência, a igreja voltou a ser frequentada e os índios substituíram suas ‘danças e amores desonestos’ por ‘bons costumes’ (Del Techo V, 1897, p. 270).⁵⁷

Com base no conteúdo apresentado sobre cultura indígena, será apresentada, no conteúdo a seguir, a influência indígena na cultura e na formação da sociedade brasileira, apontando-se essas contribuições para o Brasil e como o idioma português foi influenciado por esse povo; além disso, o foco recairá na sua contribuição na alimentação do brasileiro, na construção da identidade do país, além de elementos que colaboraram para a mão de obra, a linguagem e tantos outros elementos.

1.3 A influência indígena na cultura e na formação da sociedade brasileira

Para este tópico é levantado a questão da influência indígena na cultura do país e também na formação da sociedade. Serão observados diversos fatores de influência que são

⁵⁵ CHAMORRO, 2008, p. 72.

⁵⁶ CHAMORRO, 2008, p. 72.

⁵⁷ CHAMORRO, 2008, p. 73.

identificados até nos dias presentes. Os diferentes povos indígenas constituem-se em referências muito importantes na formação da sociedade brasileira. Com sua força de trabalho e seus conhecimentos de domínio territorial, construíram e constroem fortificações, vilas e cidades. Eles têm contribuição robusta na construção, defesa e manutenção das fronteiras nacionais.⁵⁸ Por que são registrados os verbos aqui em dois tempos? Porque os povos indígenas constituem referenciais fundamentais do passado da História do Brasil, mas são cidadãos do tempo presente da nação brasileira, não ficaram apenas no passado. Ademais, é preciso romper com a imagem estereotipada que ainda vincula os indígenas à indolência, à preguiça, ao não esforço⁵⁹.

A imagem de que os povos indígenas não eram ou não são afeitos ao trabalho está estreitamente ligada ao desconhecimento da organização social e da cosmovisão dos povos indígenas; à visão etnocêntrica e ao conceito de trabalho voltado para a acumulação de bens (capitalismo); à negação da resistência dos povos indígenas contra a escravização; e às estratégias para reduzir as terras indígenas. Desde o contato inicial com os europeus e a construção de alianças, ações significativas foram desenvolvidas por povos indígenas, na medida em que favoreceram gradativamente a inserção dos ibéricos no território mais tarde denominado Brasil.⁶⁰

Há uma passagem que ilustra um auxílio dos “homens da terra aos portugueses”, em 28 de abril de 1500, quando “misturaram-se todos tanto conosco que alguns nos ajudavam a acarretar lenha e a meter nos batéis”⁶¹. Conforme as embarcações portuguesas passaram a aportar mais frequentemente e as alianças foram se fortalecendo, grandes carregamentos de madeira pau-brasil foram realizados.⁶² É certo que muita mão de obra indígena era utilizada para situar a localização da árvore, seu corte e posterior envio a bordo das embarcações. Mantimentos diversos e água doce que renovavam os estoques dos portugueses para a continuidade de suas viagens eram negociados com os povos indígenas do litoral em troca de objetos que interessavam a eles. O contato com novas espécies de alimentos, bem como novas formas de prepará-los, permitiu aos estrangeiros uma sobrevivência nas florestas do Brasil Meridional.⁶³

⁵⁸ DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2000. p. 25.

⁵⁹ DIEGUES, 2000, p. 25.

⁶⁰ CAMINHA, P. V. de. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: PEREIRA, P. R. (Org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999. p. 32.

⁶¹ CAMINHA, 1999, p. 33.

⁶² CAMINHA, 1999, p. 34.

⁶³ CAMINHA, 1999, p. 34.

Ao longo do percurso de sua expedição, em 1541, os guaranis recepcionavam os portugueses em seus povoados com muitos alimentos; alguns eram conhecidos, como galinha, batata, pato, mel, farinha de milho, outros eram novidade, como a “farinha de pinheiro”. Essa farinha é produzida “em grande quantidade. As pinhas deles são enormes e a casca semelhante à da castanha. Os índios as colhem e fazem grande quantidade de farinha para sua manutenção”⁶⁴.

Ao longo do tempo, a base alimentar indígena foi incorporada pelos estrangeiros e por todos aqueles que constituem a atual população brasileira. Composta por produtos extraídos da mata nativa, como palmito, maracujá, pitanga, goiaba, banana, caju e mamão, essa dieta complementava a base alimentar resultante da agricultura: milho, mandioca, abóbora, feijões, amendoim, batata-doce, cará etc. Produtos da caça e da pesca eram agregados como fonte de proteínas. Técnicas indígenas de manejo de plantas foram incorporadas pelos demais brasileiros.⁶⁵

Isso implicou a adoção de técnicas de plantio indígenas (roça consorciada, itinerante, com base na queimada, tipo “*slash-and-burn*”), de artefatos como as peneiras, os pilões, o ralo, o tipiti e outros implementos que fazem parte da cultura rústica brasileira.⁶⁶ Implicou também a incorporação da extraordinária capacidade de ajustamento ao meio demonstrada pelos índios: conhecimento minucioso dos hábitos dos animais, técnicas precisas de captura e morte, incluindo inúmeros tipos de armadilhas.⁶⁷ Também são apontadas como resultado da influência indígena formas de organização para o trabalho e algumas formas de sociabilidade: “relações de ajuda baseadas na reciprocidade (na instituição do ‘mutirão’, nas festas religiosas, etc.) se articulam umas com as outras em estruturas frouxas, mas mais abrangentes”⁶⁸.

Há que se considerar que o idioma português facilitou o processo de comunicação entre os colonizadores e os indígenas, iniciando um processo de intercomunicação. Os jesuítas conseguiam fazer a instrução religiosa para os indígenas de forma entendível. A língua indígena influenciou o idioma português no Brasil, resultando na brasilidade já conhecida. O Brasil recebeu do tupi-guarani diversas palavras em sua comunicação.⁶⁹ Indígenas de inúmeros povos, como guias e intérpretes, em diferentes campos de atuação, estão presentes

⁶⁴ CABEZA DE VACA, Á. N. *Naufrágios e comentários*. Trad. Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1995. p. 33.

⁶⁵ DIEGUES, 2000, p. 27.

⁶⁶ DIEGUES, 2000, p. 27.

⁶⁷ DIEGUES, 2000, p. 27.

⁶⁸ DIEGUES, 2000, p. 27.

⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 13.

em momentos importantes da História do Brasil: penetração para o interior do continente, localização de melhores sítios para a fundação de vilas que deram origem a importantes cidades brasileiras e construção de acordos de paz e de comércio com povos indígenas em situação de conflito, na região do Mato Grosso, por exemplo.⁷⁰

Ao longo das décadas iniciais da colonização europeia do Brasil, os povos indígenas trabalharam muito. Durante o Governo Geral em 1549, foram intensificadas as incursões para a captura de índios que seriam escravizados nos engenhos e nas cidades. Nestas, tornaram-se a principal mão de obra na edificação de prédios e igrejas. Nesse período, houve intensos e forçados deslocamentos de índios de outras regiões para o litoral. Foi essa força de trabalho escrava que sustentou as empresas que exploravam as drogas do sertão na Amazônia após o fim das relações de escambo nas primeiras décadas do século XVI.⁷¹

Os Xukuru da Serra do Ororubá (PE), na reivindicação de suas terras, evocavam a legitimidade de tê-las recebido de D. Pedro II como recompensa pelo fato de seus antepassados terem lutado na Guerra do Paraguai. Também em relatos de outros povos indígenas do Nordeste, a exemplo dos Fulni-ô, em Pernambuco, dos Wassú e dos Xukuru-Kariri, em Alagoas, há narrativas sobre as famosas “cartas da Princesa Isabel”, que confirmariam o direito às terras como recompensa pela participação de índios na Guerra do Paraguai.⁷² Para a instalação de linhas telegráficas no Brasil central, no final do século XIX e início do século XX, além de realizarem trabalho braçal na derrubada de árvores e limpeza de terreno, vários povos (Bororo, Pareci, Kaingang) cederam seus conhecimentos topográficos de manejo e domínio das matas e rios, possibilitando a sobrevivência das expedições de Cândido Rondon e o sucesso da interligação telegráfica no interior do Brasil. Na abertura de estradas, a força do trabalho de diferentes povos indígenas permitiu a interiorização de ligações terrestres entre povoados.⁷³

Com o estudo analítico e historiográfico do contato dos povos indígenas (das famílias linguísticas Tupi-Guarani e Jê) com os europeus e de algumas imagens elaboradas por diferentes autores, pode-se perceber que o contato entre povos indígenas e europeus está pautado em trocas simbólicas e relações interculturais, como a arte e o artesanato, destacando-se grafismos, pinturas rupestres, pintura corporal, cestarias e esculturas.⁷⁴ Em relação à cosmovisão indígena, deve-se considerar que os povos indígenas são animistas e, portanto,

⁷⁰ CABEZA DE VACA, 1995, p. 64.

⁷¹ OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 40.

⁷² SILVA, 2008, p. 86-87.

⁷³ SILVA, 2008, p. 86-87.

⁷⁴ SILVA, 2008, p. 88.

têm uma relação com a natureza diferente da ocidental. Eles observam as fases da Lua, os movimentos aparentes do Sol e suas constelações, para construir seus calendários e os utilizarem em seu cotidiano e nos rituais religiosos. Muitos de seus conhecimentos empíricos de etnoastronomia podem auxiliar na determinação dos pontos cardeais, das estações do ano, das marés e, também, na prevenção do mosquito *Aedes aegypti*. A mitologia indígena tenta, também, explicar alguns fenômenos naturais.⁷⁵

Numa retrospectiva rápida, vê-se que o primeiro capítulo abordou sobre identidade e cultura indígena no Brasil, levantando questões como a identidade indígena no país, a cultura, a religião e a influência indígena na cultura e na formação da sociedade brasileira. Com base na visão de autores antropólogos, foi realizada uma discussão sobre identidade e cultura na perspectiva do índio e sua contribuição na formação do povo brasileiro, apontando pesquisas e resultados para essa colaboração. No próximo capítulo, será apresentada uma contextualização da história dos jesuítas no Brasil, assinalando-se sua missão no país para a catequização dos povos indígenas.



⁷⁵ SILVA, 2008, p. 89.

2 CONTEXTUALIZANDO A HISTÓRIA DOS JESUÍTAS NO BRASIL

Neste item do estudo, é apresentada a organização da Companhia de Jesus, sistematizando a sua organização no Brasil com a chegada de Portugal, demonstrando a sua experiência em cidades como São Paulo, Bahia e Espírito Santo, ressaltando o seu primeiro contato com os indígenas e identificando as suas primeiras reações e o seu planejamento referente às missões. Também se fala sobre as aldeias administradas pelos jesuítas e os desafios encontrados por eles.

2.1 A organização da Companhia de Jesus

Aqui no decorrer do tópico do capítulo será estudado sobre a organização da Companhia de Jesus, desde a sua chegada no país até as dificuldades encontradas pelas jesuítas no processo de conversão dos indígenas e fixação territorial. A Companhia de Jesus veio de Portugal para o Brasil com o objetivo principal de catequizar os índios de forma a ampliar o número de fiéis da Igreja Católica Romana. Ao chegar à capitania de São Vicente, observaram a necessidade de obter a cooperação dos colonos liderados por João Ramalho e de seus aliados índios. Apesar de escandalizados de início pelos hábitos dos colonos de andarem nus, participarem de festas indígenas que incluíam até canibalismo e se unirem com várias mulheres índias, os jesuítas revelaram bom senso e espírito prático, desenvolvendo formas favoráveis de convivência com os colonos.⁷⁶

Em 25 de janeiro de 1554, um grupo de jesuítas, chefiado pelo padre Manuel da Nóbrega, que incluía o noviço José de Anchieta, fundou, com o objetivo de ensinar a língua portuguesa e a religião cristã, o Colégio de Piratininga, no local onde ficava a aldeia de Tibiriçá, que sobreviveu ainda algum tempo ao lado do Colégio. No início, era apenas uma cabana feita de varas e coberta de sapé, onde foram instalados uma capela, o colégio propriamente dito e o dormitório dos padres. A instalação humilde daria origem à Vila de São Paulo (que depois se tornaria a maior cidade da América do Sul, São Paulo).⁷⁷

Logo que chegaram, os jesuítas começaram a querer mudar os costumes locais em função da doutrina religiosa em que se apoiavam. Se, por um lado, conseguiram adeptos, por outro encontraram muitas resistências. Um exemplo foi a reação contra a imposição do

⁷⁶ CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*. São Paulo/Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000. p. 21.

⁷⁷ CANDIDO, 2012, p. 22.

casamento monogâmico defendido pela Igreja. O caso de João Ramalho é ilustrativo: os padres queriam que ele, casado com várias filhas de Tibiriçá, reconhecesse como esposa somente Bartira, expulsando de seu convívio suas outras mulheres e seus respectivos filhos. João Ramalho recusou-se a obedecer e chegou a ser ameaçado com as penas da Inquisição. Diante disso, um de seus filhos gabou-se de que, se de fato viesse, a Inquisição seria recebida a flechadas. Esse assunto nunca chegou a ser resolvido.⁷⁸

Outro ponto de atrito entre jesuítas e colonos ou bandeirantes era a oposição dos padres à escravização de indígenas. Eles se colocaram contra ela, em primeiro lugar, para obedecer à bula papal de 1537, que a proibia, e em segundo lugar (talvez o mais importante), para poder levar adiante o plano que conceberam de forjar na América uma nação cristã pura, sem os defeitos e a crueldade da Europa. Isso criou muitos atritos e disputas em que se alternavam como vencedores ora os jesuítas, ora os colonos, conforme o apoio eventual da metrópole à qual as duas partes recorriam por meio de cartas ou emissários pessoais, cada uma defendendo seu ponto de vista.⁷⁹

Os jesuítas eram os membros de uma Ordem chamada Companhia de Jesus, criada por Inácio de Loyola, na Universidade de Paris, em 1540, para defender o catolicismo romano e o poder papal contra os protestantes. A descoberta do Novo Mundo e as possibilidades abertas com o comércio nas Índias abriram caminhos interessantes para a catequese e a obtenção de novos adeptos para a religião que defendiam. Assim, os jesuítas assumiram com ímpeto essa missão.⁸⁰ Em 1540, os primeiros já chegavam a Portugal; logo depois, marcavam presença na Índia, no Japão e em certas regiões da América. Em 1548, participaram da fundação da cidade de Salvador, onde instalaram um colégio para meninos índios e filhos dos colonos.⁸¹

No Brasil, os jesuítas foram o primeiro grupo de homens cultos que chegaram à colônia. Tinham o costume de registrar suas observações em cartas que enviavam para Roma e para outros núcleos de catequese (deixando para os historiadores um valioso testemunho da situação colonial).⁸² Nos duzentos anos seguintes à sua chegada, destacaram-se no campo educacional, sendo praticamente a única instituição de ensino do Brasil Colônia. Além disso, estenderam seu campo de ação a outras áreas da administração colonial, como pacificação de

⁷⁸ SHIGUNOV NETO; MACIEL, 2008, p. 103.

⁷⁹ ARNAUT DE TOLEDO, C. A.; RUCKSTADTER, F. M. M. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 103, 2002.

⁸⁰ ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002, p. 42.

⁸¹ ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002, p. 43.

⁸² ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER, 2002, p. 45.

índios, correção dos “maus hábitos” dos colonos, registro de informações sobre a nova terra, apoio aos governadores.⁸³

A experiência dos jesuítas em São Paulo, Bahia, Espírito Santo, entre outros lugares, demonstrou que eles podiam ser catequizadores eficientes, tendo obtido sucesso na conversão de muitos índios ao cristianismo. O estudo histórico das chamadas “cartas jesuíticas” revela muito sobre os fracassos e os triunfos das metodologias utilizadas na catequese. Por exemplo, quando os jesuítas aplicaram as técnicas pedagógicas em voga na Europa, que incluíam admoestações severas e castigos físicos, tiveram como resposta uma forte reação dos pais dos alunos nativos, que, chocados, retiraram seus filhos da escola e hostilizaram os padres.⁸⁴

Ao perceberem que nas culturas indígenas não se admitiam castigos físicos em crianças (pesquisas antropológicas atuais mostram que esse modo de agir persiste entre os indígenas no Brasil), os jesuítas passaram a usar outros métodos de catequese, como o emprego de brincadeiras, danças e cantos para atrair as crianças indígenas. Com os adultos, aproveitaram o grande respeito que os índios demonstravam por oradores para lhes contar histórias religiosas e, com isso, transmitir os valores da Igreja. Mas nem tudo foi tão fácil como pareceu em um primeiro momento, quando o batismo foi aceito passivamente pelos índios, e eles pareciam dar bastante atenção ao que diziam os padres. De fato, muitas vezes, os jesuítas ficaram desapontados ao verificarem que as práticas cristãs eram rapidamente abandonadas. Eles também se preocupavam com a insistência das índias em andar nuas e comparecer assim aos serviços religiosos ou em se oferecer aos padres.⁸⁵

Para obter algum sucesso no processo de ensinar, os jesuítas tiveram também de aprender com os índios. Tiveram de ser mais flexíveis, conhecer melhor os hábitos culturais dos nativos e aceitar, mesmo que em caráter provisório, alguns dos costumes indígenas. A crescente compreensão da cultura indígena pelos jesuítas levou alguns padres a admirar muitos dos costumes nativos (como a sua “gentileza natural”, a “simplicidade nos costumes”, a boa vontade para com estranhos, o desapego aos bens materiais), ainda que condenassem sem trégua suas guerras tribais, a antropofagia e a poligamia.⁸⁶ Por outro lado, já nas primeiras impressões, os jesuítas se escandalizaram com o tratamento dado aos índios pelos colonos que os brutalizavam e exploravam sexualmente (as mulheres), provocando, com isso, levantes e lutas que punham em perigo o projeto de colonização.⁸⁷

⁸³ COSTA, 2008, p. 45.

⁸⁴ FONSECA, 2001.

⁸⁵ LOYOLA, 1997.

⁸⁶ MESQUIDA, 2013.

⁸⁷ CARVALHO, 2012.

Os jesuítas podiam ser admirados pela dedicação e capacidade de doutrinar os índios e serem vistos como aliados obrigatórios da Coroa e dos colonos na obra da colonização, ou detestados e combatidos pelos colonos pelo prejuízo que causavam ao defender os indígenas contra os maus-tratos e a escravidão. A convivência de jesuítas e colonos oscilava, portanto, entre a colaboração em situações de perigo e uma hostilidade latente ou aberta em decorrência das desavenças sobre a questão da captura de índios.⁸⁸

Como forma de preservar os índios do contato brutal com os colonos, os jesuítas apoiaram a solução apresentada em 1566, depois de longas negociações, pelo governo português de criar aldeias de índios que fossem administradas pelos padres. Em troca, os jesuítas deveriam fornecer indígenas para trabalhar por determinado tempo para os colonos mediante pagamento, de modo a permitir a manutenção da estrutura familiar indígena. Infelizmente, o acordo, que parecia relativamente justo e razoável para os jesuítas, revelou-se pouco factível e muito prejudicial para os índios. O fracasso relativo se deveu à atitude dos colonos que exigiam o empréstimo dos índios sem pagar por isso e não lhes devolviam na época devida, como mandava a lei.⁸⁹

Nos fins do século XVI, os jesuítas já planejavam formar aldeamentos, as missões, em áreas afastadas dos núcleos coloniais, onde poderiam criar sob seu controle uma civilização indígena cristã longe da ação deletéria de colonos e bandeirantes. Em sua utopia, esperavam manter sociedades apartadas dos vícios e males dos europeus, a saber, a guerra, a cobiça e a violência. Achavam possível fazer dos índios católicos romanos perfeitos.⁹⁰ A diminuição da população indígena em razão das lutas contra os colonos e das epidemias levou o governador Tomé de Sousa e seus continuadores a prestigiarem a criação de um aldeamento missionário na Bahia e, depois desse, em outras capitânicas. Em poucas décadas, os jesuítas conseguiram implantar aldeamentos no sul de Mato Grosso (o Itatim), no Rio Grande do Sul (os Tapes), no Paraguai (o Guairá) e outros ao redor do de São Paulo (como o Pinheiros, o São Miguel, o Carapicuíba, o Embu Mirim, o Embu Guaçu, o Itapecerica, entre outros). Esses aldeamentos tinham escolas, oficinas de artesanato, cabanas para os indígenas morarem, capelas e alojamentos para os padres (cerca de dois por missão).⁹¹

Nas missões, os indígenas aprendiam ofícios, artes, religião, escrita e leitura. Aproveitando o desinteresse cultural indígena pela acumulação de bens materiais, as missões abrigaram uma sociedade em que todos tinham uma vida relativamente confortável e simples,

⁸⁸ CANTOS; COSTA, 2008, p. 79.

⁸⁹ NEVES, 1993, p. 111.

⁹⁰ NEVES, 1993, p. 112.

⁹¹ NEVES, 1993, p. 112.

com os bens partilhados em comum. Em alguns desses povoados, revelaram-se o talento e a capacidade dos índios com a criação de um estilo estético chamado missioneiro ou jesuítico, em que motivos cristãos eram mesclados a elementos indígenas de grande beleza. (Ainda hoje existem alguns resquícios dessas construções missionárias – edifícios, muros e igrejas – que atraem o turismo.) Muitos índios demonstraram vocação para a música e, em certos aldeamentos, havia até orquestras e corais.⁹²

As aldeias administradas pelos jesuítas tiveram sucesso como ponto de atração de índios, que ali contavam com alguma proteção contra os inimigos. Enquanto houve grande disponibilidade de índios não cristianizados a seu alcance, os bandeirantes paulistas deixaram em paz os aldeamentos mais afastados dos povoados coloniais. No entanto, o sucesso e a prosperidade de algumas missões, além da possibilidade de lá encontrarem reunidos um grupo de índios pacificados, atraíram a cobiça dos bandeirantes paulistas, que passaram a destruí-las em sucessivos ataques, capturando índios, que eram levados para São Paulo e também vendidos fora da capitania. Em certos momentos, porém, os bandeirantes encontravam grande resistência da parte dos índios missionados, perdendo muitos companheiros de bandeira.⁹³

Pode-se dizer que, mesmo quando os jesuítas lutavam contra os colonos, os interesses econômicos e políticos da metrópole acabavam por predominar. A colônia devia dar lucro; e essa era a principal razão de sua existência. Com a introdução da cana-de-açúcar como o produto comercial por excelência destinado a enriquecer a metrópole, todas as outras questões acabaram tendo de se subordinar a esta.⁹⁴ Enquanto os jesuítas podiam ser úteis a esse projeto colonial, o governo-geral foi administrando politicamente as crises que porventura surgiam em razão dos interesses dos grupos distintos, com idas e vindas que ora favoreciam os padres e índios convertidos, ora os colonos e bandeirantes.⁹⁵

Ao mesmo tempo, as autoridades portuguesas estavam atentas para evitar que os jesuítas se tornassem poderosos demais. Uma frase de Manuel da Nóbrega dita a respeito da região em que atuava, “Esta terra é nossa empresa”, chegou a ser bastante citada entre colonos e autoridades portuguesas e espanholas que temiam um plano de apossamento da América como território da Companhia de Jesus.⁹⁶

De uma maneira geral, será demonstrada a seguir a contextualização dos propósitos da missão jesuítica no Brasil, falando da origem da igreja brasileira. Abordam-se, também,

⁹² NOLASCO, 2008, p. 87.

⁹³ OLIVEIRA, 2011, p. 35.

⁹⁴ SHIGUNOV NETO; MACIEL, 2008, p. 11.

⁹⁵ ROBERTO, 1983, p. 24.

⁹⁶ SAVIANI, 2007, p. 65.

com mais ênfase a Igreja Católica Romana e seu domínio político e cultural no Brasil, a partir de diversos pesquisadores que apontam sua soberania no país.

2.2 Contextualizando os propósitos da missão jesuítica no Brasil

Para esse tópico é comentado sobre os propósitos da missão jesuítica no país, elencando fatores que permeiam a sua fixação no Brasil. A origem da Igreja brasileira está intimamente ligada ao contexto da chegada do catolicismo romano em terras americanas. A América Latina foi colonizada principalmente pelos povos ibéricos. Portanto, para fazer uma leitura mais acurada sobre essa realidade, é preciso retroceder até a formação das monarquias ibéricas, ou seja, Portugal e Espanha. Muito poderia ser registrado sobre esses impérios, mas, nesta pesquisa, a abordagem estará restrita à questão religiosa. Portugal e Espanha eram conhecidos como reinos suevos e visigóticos no período imediatamente posterior à chegada dos bárbaros ao antigo território romano, por volta do século V.⁹⁷

Como reinos, encontravam-se desestruturados por seguirem a tendência da Europa medieval, o feudalismo. Esse sistema de estruturação social tinha na ruralidade e na descentralização administrativa suas principais características, o que tornava cada feudo uma unidade produtiva autônoma e elevava a Igreja a um papel preponderante no nível local. Em virtude da descentralização administrativa, na época havia o enfraquecimento do poder central e o fortalecimento do poder do senhor feudal.⁹⁸

Esse enfraquecimento marcou as terras europeias entre os séculos V e XV, período chamado de Idade Média. O principal problema da Península Ibérica era a expansão do Império Árabe, que, após a conquista do Norte da África, uniu-se aos berberes e seguiu em direção à Europa através do Estreito de Gibraltar, em 711, apoderando-se rapidamente das terras hoje ocupadas por portugueses e espanhóis. A região ficou sob grande litígio desde 718, quando os remanescentes visigóticos do Reino de Astilhas começaram a sua reconquista, até 1492, com a tomada do Reino de Granada. Em especial, “A história de Portugal é parte do processo de expulsão dos descendentes dos árabes da Península Ibérica, sendo interpretada como uma ‘reconquista cristã’”⁹⁹.

⁹⁷ ANDRADE, W. C. de. As duas espadas: conflito na interpretação historiográfica do Brasil Colônia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 91-112, 2004. p. 101.

⁹⁸ ANDRADE, 2004, p. 93.

⁹⁹ ANDRADE, 2004, p. 94.

Logo, o catolicismo romano que ali se desenvolveu foi caracterizado pelo viés da reconquista e plasmado pelo ideário cruzadístico iniciado pelo Papa Urbano durante o Concílio de Clermont, em 1095. Esse espírito também engendrou a chegada da religião católica romana a terras brasileiras e à América Espanhola, uma vez que esta é uma religião marcadamente de combate e busca na ocupação de espaços e na implantação como a única capaz de representar a verdade cristã.¹⁰⁰

William César de Andrade menciona que as monarquias ibéricas adotaram uma conduta previamente defendida por Bernardo de Claraval, o conceito das duas espadas – a de Deus, por meio da Igreja, e a do Estado, por meio do exército.¹⁰¹ “Nesse sentido, a Igreja Católica torna-se uma ‘força auxiliar’ no processo de expansão marítima e implantação das colônias, legitimando as conquistas por meio do discurso e das propostas missionárias existentes em seu bojo”¹⁰². A Igreja Católica Romana deu, então, continuidade ao processo de colonização, indo até mesmo aonde o império não conseguia ir. Essa posição é reforçada por José de Arimatheia Custódio, que, ao analisar as construções do período colonial, observa que, junto às fortificações das cidades, sempre se encontrava, em posição de destaque, um templo católico romano: “E assim como as fortalezas militares defenderiam o território de invasores gananciosos, as igrejas e conventos seriam uma fortaleza contra pagãos e hereges, e em defesa da fé católica”¹⁰³.

Dessa forma, o padroado se estabelecia pela posição da Igreja Católica Romana ao abençoar as conquistas, dando a elas uma tonalidade cruzadística contra a heresia protestante, apoiando a monarquia e garantindo a presença intensiva dos padres em todas as cidades plantadas pelos portugueses e espanhóis. Além disso, a Igreja se responsabilizava pela formação educacional nas terras conquistadas.¹⁰⁴ No Brasil colonial, vis a vis à modernidade europeia, foi estabelecida a herança cultural ibérica através da Igreja Católica Romana com a chegada da Ordem dos jesuítas em 1549, que, sob a inspiração da Contrarreforma, foi responsável pela catequização indígena e pela educação da elite colonizadora.¹⁰⁵

Ao desembarcarem, os portugueses assombraram-se com o fato de que os indígenas viviam nus e não se envergonhavam disso. A descrição desse encontro está registrada na carta

¹⁰⁰ ANDRADE, 2004, p. 93.

¹⁰¹ ANDRADE, 2004, p. 93.

¹⁰² ANDRADE, 2004, p. 92.

¹⁰³ CUSTÓDIO, J. de A. C. A arquitetura de defesa no Brasil colonial. *Discursos fotográficos*, Londrina, v. 7, n. 10, p. 173-194, jan./jun. 2011. p. 182.

¹⁰⁴ CUSTÓDIO, 2011, p. 194.

¹⁰⁵ OLIVEIRA, M. M. de. As origens da educação no Brasil: da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 945-958, out./dez. 2004. p. 947.

de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal quando da chegada de Pedro Álvares Cabral ao Novo Mundo: “A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência”¹⁰⁶.

Essa visão é retratada por Sérgio Buarque de Holanda em seu livro *Visão do Paraíso*, no qual o autor relata como os portugueses acreditaram ter chegado ao paraíso, uma vez que sua cosmovisão católica romana os impulsionava a pensar tratar-se de um local sem dores e sem trabalho. Imaginavam que havia chegado o momento em que eram suprimidos todo o sofrer e toda a fadiga, em prol de uma vida de prazer e descanso. Os indígenas seriam descendentes de Adão, homem sem pecado.¹⁰⁷ Essa visão começou a mudar quando os portugueses perceberam que aqueles indígenas não estavam totalmente dispostos a aceitar a mensagem católica romana. O Frei Bartolomé de Las Casas tornou-se um intrépido defensor dos indígenas, vendo neles pessoas que deveriam receber todo o amor e todo o apoio dos cristãos que chegavam às Américas. Tentou defender o direito dos nativos contra o teólogo e filósofo Juan Ginés de Sepúlveda, na Controvérsia de Valladolid, em que argumentou que os ameríndios eram seres humanos e que era dever da Igreja protegê-los e levá-los ao amor divino.¹⁰⁸

O Frei Bartolomé de Las Casas foi derrotado, e prevaleceram os interesses dos exploradores e a visão de uma guerra santa contra os inimigos de Deus. “Matar os inimigos da cristandade - e os índios quando resistiam à colonização/evangelização eram vistos como culpados de perseverar em seus erros - era um serviço prestado a Cristo e à sua Igreja”¹⁰⁹. Assim, escravizar indígenas (na América portuguesa) ou possuí-los sob *encomienda*¹¹⁰ (na América Hispânica) eram ações totalmente justificáveis, pois os nativos eram vistos como infiéis.¹¹¹ Ao se envolver com a formação educacional das elites, a Igreja Católica Romana conseguia se manter no poder e no imaginário daqueles que formavam a opinião pública brasileira. No entanto, nas cidades, essa educação não era acessível aos pobres e aos marginalizados, com raras exceções. A Igreja Católica Romana garantia, assim, uma “mesma

¹⁰⁶ CAMINHA, 1999, p. 35.

¹⁰⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 74.

¹⁰⁸ HOLANDA, 1996, p. 75.

¹⁰⁹ ANDRADE, 2004, p. 98.

¹¹⁰ Caracterizava-se como uma parte do trabalho indígena feito pelo Estado, sendo uma concessão real em que o beneficiário era obrigado a evangelizar os índios e lhes pagar um salário.

¹¹¹ ANDRADE, 2004, p. 99.

língua, mesma religião, mesma visão de mundo, mesmo ideal de ‘homem culto’, ou seja, letrado e erudito”¹¹².

Essa educação apartava os protestantes do âmbito imperial, afastando as novas ideias que impactavam a sociedade de então. Os protestantes, nesse contexto, não tinham autorização para entrar nessas terras. Suas três únicas tentativas de se estabelecerem em terras brasileiras podem ser percebidas como frustradas. São elas: a invasão francesa, na Baía de Guanabara (1555-1567), a primeira invasão holandesa, em Salvador (1624-1625), e a segunda invasão holandesa, em Olinda (1630-1654). As igrejas fundadas pelos invasores desapareceram após suas expulsões. Enquanto os protestantes tentavam abrir espaço empregando a força, os católicos romanos usavam sua hegemonia para se estabelecerem em solo brasileiro.¹¹³

Quando da chegada dos primeiros missionários protestantes, no século XIX, os católicos romanos já apresentavam em relação a eles pelo menos três séculos de dianteira, além do controle total do governo brasileiro, mesmo após a independência. A preocupação com a ausência de liberdade religiosa marcou as posturas políticas dos primeiros protestantes em solo brasileiro. Diante disso, era comum sua aproximação com movimentos como a maçonaria, vista como uma maneira de conseguir a separação entre a Igreja e o Estado.¹¹⁴ A relação entre a Igreja e o Estado nos períodos coloniais e monárquicos nunca foi essencialmente pacífica. Não raramente, houve conflitos que deixaram marcas importantes, como aquele em que os jesuítas missionários enfrentaram, ao lado dos indígenas, os portugueses e os espanhóis em um dos maiores massacres da história da América Latina – a Guerra Guaranítica, que dizimou toda a região antigamente dominada pelas Missões Jesuíticas no Brasil. Se, inicialmente, a aproximação entre a Igreja e o Estado no mundo ibérico rendeu momentos de mútuo apoio, foi, mais tarde, fator gerador de confrontos. De início, a Igreja apoiava o Estado, e este, por sua vez, protegia a Igreja e os interesses dela.¹¹⁵

No próximo tópico, será apresentada a instrução jesuítica, demonstrando-se as atividades educacionais da Igreja no Brasil colonial e o encontro dos jesuítas missionários com os indígenas, que foi um embate entre uma cultura e uma espiritualidade distintas. Também se falará sobre a educação realizada pelos jesuítas através da catequese dos índios e sobre a exploração desses povos pelo país.

¹¹² OLIVEIRA, 2004, p. 946.

¹¹³ OLIVEIRA, 2004, p. 947.

¹¹⁴ ANDRADE, 2004, p. 101.

¹¹⁵ ANDRADE, 2004, p. 101.

2.3 A instrução jesuítica

Essa parte do capítulo comenta sobre a instrução jesuítica, falando sobre o contato dos jesuítas com os indígenas no processo educacional. A Companhia de Jesus nasceu em 1534, em plena crise desencadeada após os movimentos de Reforma Protestante. Nasceu para fortalecer o catolicismo romano e difundir a fé católica romana. Entre as principais funções dos Jesuítas estavam a busca do controle dos fiéis via Tribunal de Santo Ofício e a fundação de missões catequéticas, forma de pacificação das nações indígenas.¹¹⁶

A impossível dicotomia do Estado português com a Igreja Católica Romana na construção e, principalmente, na consolidação do colonialismo pode ser facilmente comprovada no breve olhar sobre os nomes das vilas e das cidades brasileiras nascidas durante o período. São Paulo é uma homenagem dos jesuítas ao fundarem o colégio no planalto de Piratininga ao apóstolo Paulo; Rio de Janeiro tem como nome de batismo São Sebastião do Rio de Janeiro, mártir com presença constante na cultura ibérica, fortalecido pelo Sebastianismo; Bahia, cuja capital é Salvador, é Bahia de Todos os Santos. O mesmo ocorre com a região de Porto Seguro.¹¹⁷

Enfim, a Igreja Católica Romana foi o braço do Estado português na expansão marítima e no processo de ocupação colonial das terras do Novo Mundo, principalmente após a crise provocada pelo processo das Reformas Protestantes. Assumiu a responsabilidade dupla de controle da fé na Europa, via Tribunal de Santo Ofício, com a incumbência de estender para as colônias a educação catequética do Novo Mundo. Na prática, os valores de ética e sociedade, na colonização, foram responsabilidade do clero, mormente dos jesuítas. Nesse contexto, “O missionário encontrou [no Brasil Colonial] duas tarefas diante de si: a conquista espiritual do indígena e o domínio do branco, contendo o deslumbramento do português diante da presa sexual e da presa apta ao trabalho não pago”¹¹⁸.

Nessa direção, não raro no controle das ações estava o Estado Patrimonialista Português, “com uma circunstância especial: a história portuguesa conseguira, desde suas origens, vencer, vigiar, limitar o clero, mas jamais o absorvera como fizera com a nobreza H”. Um adendo: D. Manuel, o Venturoso, com a incorporação da Ordem de Cristo à Coroa, trazia para a Fazenda Pública os “dízimos de Nosso Senhor Jesus Cristo”, nem sempre suficientes

¹¹⁶ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2009. p. 194.

¹¹⁷ FAORO, 2009, p. 195.

¹¹⁸ FAORO, 2009, p. 196.

para a sustentação da máquina eclesiástica do Brasil, gastos que só eram inferiores aos militares.¹¹⁹

Então se fazia necessária a conversão dos tribais africanos e americanos para a consolidação dos preceitos religiosos e a preparação do Juízo Final. Muito além da fé e das coisas do mundo de Deus, era papel da Igreja praticamente toda a ordem administrativa: “[...] os registros de nascimento, o casamento [...] e a morte estavam a seu cargo. A assistência social da colônia não encontrava outro remédio senão na Igreja [...]”¹²⁰.

Foi no exercício das atividades educacionais que a Igreja no Brasil colonial, mormente a Companhia de Jesus, se destacou. A atividade era desenvolvida em aldeamentos ou nos centros urbanos. Eram realizados estudos de gramática e de iniciação musical para alunos com pretensão à vida clerical ou não, tendo em vista que as escolas das ordens religiosas foram as únicas no Brasil colonial, base para todo poder social que transcendeu os séculos coloniais.¹²¹

O encontro dos jesuítas missionários com os indígenas foi o embate entre culturas e espiritualidades distintas. Muitas vezes criticado pelo olhar contemporâneo em razão do culturalismo, isto é, o entendimento de que cada cultura deve ser respeitada em sua própria expressão, esse encontro historicamente foi importante para a disseminação da mensagem cristã de amor e de louvor a Deus na América – assunto controverso, por certo.¹²²

Ressaltam-se sua sinceridade e sua confiança na missão de pregar o Evangelho. Para os padres jesuítas, a fé era uma vivência profunda, pois a Companhia de Jesus praticava assiduamente os exercícios espirituais ensinados por Ignácio de Loyola (1491-1556). Entende-se que as ciências humanas trabalham baseadas na perspectiva secular e, dessa forma, não consideram a dimensão espiritual que envolve os assuntos da Igreja, tal como aqueles que agem e interpretam o mundo pelo viés da fé e da espiritualidade.¹²³

A Igreja Católica Romana apresenta um papel relevante na formação histórica da nação brasileira, encontrando-se presente já no começo das expedições marítimas portuguesas que aportaram na costa do continente americano. Visando à evangelização das populações ameríndias, os religiosos jesuítas construíram aldeamentos para reunir as populações indígenas cristianizadas. Entretanto, a evangelização praticada entre esses povos não se

¹¹⁹ FAORO, 2009, p. 196.

¹²⁰ FAORO, 2009, p. 196.

¹²¹ FAORO, 2009, p. 196.

¹²² BOGONI, S. *O discurso de resistência e revide em Conquista espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: ação e reação jesuítica e indígena na colonização ibérica da região do Guairá*. 186f. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá, 2008. p. 55.

¹²³ MONTOYA, 1985, p. 121.

restringiu aos aspectos religiosos, mas abrangeu todo o ideal de formação cristã integral da pessoa humana, especialmente no caso dos aldeamentos jesuítas.¹²⁴

A educação dada pelos jesuítas incluía catequese, gramática na língua indígena e na língua portuguesa, técnicas agrícolas e pecuárias, ofícios manuais, música, entre outros conteúdos.¹²⁵ Sobre a questão da exploração dos indígenas, os jesuítas foram, no Brasil, os grandes adversários da escravidão e da servidão praticada contra os ameríndios, o que rendeu àqueles a inimizade dos bandeirantes paulistas e de vários colonizadores portugueses e luso-brasileiros.¹²⁶

As relações entre as autoridades portuguesas, os colonos e os jesuítas sempre foram complexas e ambíguas, variando também conforme as situações criadas pela atuação do quarto elemento: os índios. A Coroa queria uma colônia pacífica, povoada e produtora de riquezas. Os colonos queriam escravos e mulheres que pudessem servi-los e satisfazer aos desejos sexuais deles.¹²⁷

No século XVIII, ocorreu o confronto entre os colonos e as missões do Grão-Pará e do Maranhão pelo direito de organizar expedições pelos rios da Amazônia, com o objetivo de coletar as drogas do sertão (produtos florestais usados como remédios), alimentos, penas de aves, aves vivas, madeiras preciosas etc. Os jesuítas, instalados nessa região desde fins do século XVII, enfrentaram a resistência dos colonos locais, que, por sua vez, não aceitavam esse lucrativo sucesso empresarial dos padres. Como diretores espirituais e administrativos das missões, os jesuítas tinham facilidade de obter o apoio dos índios nas expedições que organizavam.¹²⁸

Assim, conseguiam fazer uma coleta bem planejada e de curta duração, de modo que não afastavam os índios por muito tempo da tribo em que viviam e trabalhavam, garantindo seu sustento e o dos demais membros. Os colonos, por sua vez, exigiam dos padres o empréstimo dos índios missionados para usá-los sem piedade nos serviços de manejo das canoas e de coletas feitas por longos períodos, em jornadas que chegavam a ser mortais pelo excesso de trabalho.¹²⁹

Como em outras ocasiões, o litígio junto à metrópole durou bastante, até meados do século XVIII, quando a mudança da situação geopolítica na Europa e a ascensão do rei D. José I ao trono finalmente alteraram a política portuguesa. O poderoso ministro de então, o

¹²⁴ FAORO, 2009, p. 198.

¹²⁵ FAORO, 2009, p. 198.

¹²⁶ FAORO, 2009, p. 198.

¹²⁷ MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil colônia*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 29.

¹²⁸ MESGRAVIS, 2015, p. 29.

¹²⁹ MESGRAVIS, 2015, p. 30.

Marquês de Pombal, se tornou o maior inimigo da Companhia de Jesus. Ele fez uma bem-sucedida campanha nas cortes europeias e finalmente conseguiu, em 1758, a extinção da Ordem e a expulsão dela de Portugal e de todos os demais reinos europeus.¹³⁰

Com isso, no Brasil, os índios pacificados passaram à administração local dos colonos, sendo que, em poucos anos, as missões ainda existentes acabaram esvaziadas ou destruídas. Os indígenas foram abandonados à própria sorte até o início do século XX, quando começou a reforma das instituições, já no período republicano, inspiradas por novas visões científicas e filosóficas, como o positivismo adotado pelo general Rondon. Apesar dos efeitos desastrosos do contato com os “brancos”, houve grande miscigenação no Brasil. Pesquisas científicas de fins do século XX comprovaram que 67% da população brasileira têm genes indígenas.¹³¹

Devido às características culturais do nomadismo indígena brasileiro e de sua população esparsa dizimada por epidemias, não se formaram no Brasil vilas do tipo das que surgiram na América Espanhola, onde, em torno das igrejas, os padres concentraram núcleos populacionais indígenas – o que permitiu aos historiadores avaliar melhor o alcance da cristianização e sua importância na cultura nativa local. No Brasil, essa avaliação do grau de sucesso da “conquista espiritual” dos nativos nos tempos coloniais é mais difícil de ser feita em razão dos poucos traços identificáveis da ação missionária.¹³² Os índios do Brasil não tinham fé, nem lei, nem rei, diziam os portugueses do século XVI. Na verdade, com certeza não tinham rei, mas possuíam lei e fé, como todos os outros povos do mundo.¹³³

Não passou despercebido aos cronistas dos tupinambás que estes elaboravam um sistema religioso mais ou menos coerente, ainda que carecessem de uma figura suprapaternal e onipotente como a majestade do Deus cristão. Ao escolherem o termo “*tupeí*” para designar o Deus cristão, os jesuítas e capuchinhos franceses que conviveram com os Tupinambá sabiam que estavam arriscando uma conceituação apenas aproximada.¹³⁴ De fato, “*tupã*” não era mais do que o termo usado para “*trovão*” e incluía um personagem mitológico que, ao perambular pelos céus, provocava o ribombar característico e sinalizador de chuvas. Nada mais. Não acreditar num Deus todo-poderoso, portanto, era significativo de um povo que não tinha fé.¹³⁵

¹³⁰ MESGRAVIS, 2015, p. 30.

¹³¹ MESGRAVIS, 2015, p. 30.

¹³² MESGRAVIS, 2015, p. 30.

¹³³ DOURADO, Mecenias. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro. Livraria São José, 1958. p. 125.

¹³⁴ NÓBREGA, Padre Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio. In: DOURADO, Mecenias. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro. Livraria São José, 1958, p. 45.

¹³⁵ DOURADO, 1958, p. 79.

O “Diálogo sobre a conversão do gentio”, do Padre Manuel da Nobrega, primeiro escrito com temática genuinamente brasileira, confere essa dúvida dos portugueses e esse preconceito cristão que ainda hoje permanecem no pensamento de muitas pessoas.¹³⁶ O que sabemos sobre a religião dos tupinambás, compilado em um livro de igual expressão pelo antropólogo Alfred Métraux, deixa claro que o sentimento religioso desses índios e, por extensão, dos outros povos indígenas no Brasil, era sociológica e tecnologicamente completo. Tinham crenças e rituais como em outras religiões, buscavam explicações especiais para os fenômenos incontroláveis da natureza, temiam elementos sobrenaturais e usavam mecanismos mágicos para interceder pela ajuda às suas dúvidas e aos seus sofrimentos.¹³⁷

Tinham um sistema mitológico complexo e antropomórfico que pretendia explicar o mundo e a sua cultura de uma forma simbólica, alegórica e pedagógica. Tal sistema religioso vigorou no processo de miscigenação cultural para as muitas crenças regionais e nos sincretismos religiosos constituídos entre o cristianismo e as religiões africanas importadas. A sua influência se percebe, acima de tudo, na figura do pajé e na sua liturgia característica de fumar charutões, defumar os pacientes, incorporar espíritos de animais, entrar em transe e usar remédios retirados de ervas e plantas do conhecimento popular e tradicional.¹³⁸

As pesquisas antropológicas conduzidas no espírito científico comprovam as descrições dos cronistas quinhentistas quanto às religiões indígenas e adicionam uma abordagem integradora dessas crenças e desses rituais. Todos os povos indígenas concebem a morte como o corte abrupto da vida e o início de uma outra vida, desta feita sem padecimentos carnis e repleta de alegria tranquilizadora –L enfim, de um paraíso. Alguns dividem a alma em duas forças, uma das quais permanece na Terra em situação de perigo para os seres vivos, a outra se transpondo para o paraíso. Entendem que é possível a intercessão sobre os vivos, através dos sacerdotes, das almas dos que já morreram ou dos espíritos de outros seres da natureza, como os animais e as plantas.¹³⁹

O seu mundo mítico da criação transcorre num limiar em que homens e animais se integram com características típicas e imutáveis, prototípicas ou paradigmáticas. É nesse mundo que habitam os seus heróis civilizadores e demiurgos que dão sentido ao universo e às suas culturas em particular. Mas não são heróis capazes de interceder pelos vivos, pois, ao concluírem suas obras e seus gestos sobre-humanos, abandonam a vida terrestre e permanecem apenas no pensamento e na memória dos vivos. Não são deuses nem no sentido

¹³⁶ DOURADO, 1958, p. 86.

¹³⁷ MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950. p. 119.

¹³⁸ MÉTRAUX, 1950. p. 119.

¹³⁹ WAGLEY, Charles. Xamanismo Tapirapé. *Boletim do Museu Nacional*, n. 3, 1943. p. 11.

da mitologia grega dos tempos de Homero – visto que não há mais interação entre vivos e demiurgos – nem no sentido cristão dos santos – pois a intercessão não é possível.¹⁴⁰

O único elo que há é entre os homens e os espíritos dos animais, ou, em alguns casos, com as almas dos seus mortos. É nesse ambiente que a feitiçaria e a pajelança encontram sua justificativa e seu meio condutor.¹⁴¹ O catolicismo romano quinhentista, monoteísta na teoria e politeísta na sua aplicação social, encontrou dificuldades enormes para converter índios que não tinham deuses, nem hierarquia, nem disciplinamento litúrgico. O primeiro mandamento cristão, que requer uma visão monoteísta do mundo, era, assim, quase impossível de ser compreendido.¹⁴²

Adicione-se a isso a relação sociológica entre religião e sociedade e logo há de se compreender por que Manuel da Nóbrega e os outros insígnos e dedicados missionários se angustiaram tanto em não conseguir manter a fidelidade dos seus recém-convertidos dentro dos padrões católicos romanos da época. A conversão imediata era fácil, sobretudo depois que os índios eram conquistados em guerra ou ameaçados de escravidão e aprisionamento.¹⁴³ O que os missionários lhes falavam soava como os seus próprios mitos pelo que tinham de grandioso e fantástico – e, portanto, perfeitamente crível. Só que não era para ser levado a sério o tempo todo, o que perturbava os padres sobremaneira.¹⁴⁴

Dentro da obra de Serafim Leite é relatado que em junho de 1552, com a chegada do Bispo Pero Fernandes Sardinha, ocorreu contenda na catequização dos índios realizada pelos jesuítas. O Bispo confundiu a população indígena do Brasil com os Hindus, que possuíam alfabetização de Goa. Para o Bispo, por conta de sua instrução prévia, era impossível os indígenas receberem a doutrina Cristã.¹⁴⁵

Nesse ínterim, Manuel da Nóbrega tinha estabelecido que não seriam feitos batismos em massa, e os índios que já tinham sido batizados anteriormente teriam de viver em aldeias gerenciadas pelos jesuítas e estariam separados dos demais indígenas para não retornarem aos seus hábitos ruins. Dentre esses maus-hábitos, são destacados o nomadismo, a nudez, a poligamia, a vingança, a antropofagia e o xamanismo, costumes que particularmente afetavam os preceitos católicos romanos.¹⁴⁶

¹⁴⁰ WAGLEY, 1943, p. 34.

¹⁴¹ MÉTRAUX, 1950, p. 120.

¹⁴² DOURADO, 1958, p. 26.

¹⁴³ DOURADO, 1958, p. 26.

¹⁴⁴ LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil*. São Paulo: Comissão de Publicação do 49 Centenário, 1954. p. 103.

¹⁴⁵ LEITE, 1954, p. 103.

¹⁴⁶ LEITE, 1954, p. 104.

Para Manuel da Nóbrega, os índios que foram catequizados teriam de provar que eram cristãos verdadeiros ou seriam afastados da convivência dos jesuítas, conforme o pensamento de ideário cristão dele. A prática jesuítica imposta em sua visão era que, primeiramente, eram permitidas algumas práticas indígenas diversas, mas que com o tempo deveriam abandonar esses costumes e se tornarem bons cristãos.¹⁴⁷

Essa era uma estratégia adotada para catequisar os índios primeiramente, acostumando-se aos poucos e adotando a religião Católica Romana em seguida, abandonando todos os preceitos indígenas que foram ensinados dentro de sua cultura desde o nascimento. Na visão de Nóbrega, os índios tinham costumes monstruosos e teriam de abandonar essas práticas para se tornarem verdadeiros cristãos por meio da catequização Jesuíta.¹⁴⁸ Avançando na obra *Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil*, é informado que Manuel da Nóbrega fundou a aldeia de São Tomé, em 1552, enviando Vicente Rodrigues no processo de catequização pelos jesuítas. Vicente Rodrigues tinha conhecimento da língua “tupi” para ensinar a diversas crianças indígenas.¹⁴⁹

Logo depois, em 1553, o Padre Manuel da Nóbrega fez um gerenciamento para catequizar três aldeias indígenas na região de Piratininga, contando com a introdução do Padre José de Anchieta nesse processo. Para a catequização jesuítica, o padre foi uma boa inserção, pois falava de forma fluente o português, o espanhol e o latim. Aprendeu a língua tupi indígena com bastante rapidez, tornando-se hábil nela e utilizando-a na catequização dos índios. Vale destacar que o Padre José de Anchieta é reconhecido no processo de catequização indígena, sendo referenciado também no Estado do Espírito Santo.¹⁵⁰

Há que se destacar que uma boa parte do que foi escrito pelo Padre Manuel da Nóbrega referente à catequização indígena no Brasil foi publicada pelo Padre Serafim Leite, que teve conhecimento dos textos guardados da Companhia de Jesus e de outros institutos culturais espalhados pelo mundo.¹⁵¹ Afirmou na época que o material é riquíssimo, minucioso e detalhado sobre a catequização indígena no Brasil, ocorrendo uma transcrição literal dos textos do Padre Manuel da Nóbrega que relatavam as instruções jesuíticas desde a chegada à Bahia até a expulsão da Companhia de Jesus pelo Marquês de Pombal.¹⁵²

É, pois, de grande informação e consegue captar a questão do catolicismo romano para implementação da ideologia cristã que envolvia os jesuítas, os índios e os colonos

¹⁴⁷ LEITE, 1954, p. 105.

¹⁴⁸ LEITE, 1954, p. 105.

¹⁴⁹ LEITE, 1954, p. 106.

¹⁵⁰ LEITE, 1954, p. 106.

¹⁵¹ LEITE, 1954, p. 107.

¹⁵² LEITE, 1954, p. 108.

naquela época. Mostra a concepção do Padre Manuel da Nóbrega, que acreditava que os indígenas eram seres que necessitavam da instrução jesuítica para abandonar práticas abomináveis que possuíam enraizadas em sua cultura e sua prática.¹⁵³ O “Diálogo sobre a conversão do gentio”, já referido, coloca todo o dilema do projeto missionário, a correlação da força bruta com a conversão, a desintegração do sistema social para a penetração do novo sistema religioso e o seu arraigamento como explicador dos novos tempos.¹⁵⁴

Entre o Padre Gonçalo Álvares, o intelectual doutrinário, e o irmão e ferreiro Mateus Nogueira, o prático popular, se confrontam as principais opiniões opostas sobre a natureza religiosa e humana dos índios. À rigidez preconceituosa de Gonçalo Álvares, que, apesar do seu conhecimento da língua indígena, não vê mais do que um animal com corpo humano, Mateus Nogueira, do seu convívio pessoal com os índios, ao lhes consertar as ferramentas, vê neles a imagem e semelhança de Deus, seres com alma (isto é, com entendimento, memória e vontade), portanto passíveis de serem convertidos, embora a muito custo e talvez só através do trabalho a se fazer com as suas crianças.¹⁵⁵

Mateus Nogueira dá exemplos de índios conversos e, no final, os compara aos filósofos, chegando à conclusão de que os índios são mais fáceis de conversão do que aqueles. Mas o segredo da arte de converter se perde nas explicações de fé, permanecendo, unicamente, um mistério e um desígnio de Deus. No que tange ao resultado de conversão, deveu-se à estratégia dos missionários de modificar fundamentalmente a estrutura arquitetônica da aldeia, base de sua organização social e de sua filosofia, para, assim, desintegrar o seu fulcro cultural e abrir uma brecha para a penetração do novo pensamento religioso.¹⁵⁶

Na relação entre missionários e índios ocorreram diversos problemas que acarretaram em conflitos em várias partes do país. As pressões entre as duas culturas geravam um processo de resistência. Tal foi o caso da missão dos capuchinhos, no final do século XIX, entre os índios Guajajara, a qual, por ferir descaradamente o âmago cultural, sofreu as consequências de uma rebelião explosiva e violentíssima, na qual morreram cinco missionários e seis freiras, além de mais de 180 brasileiros da região, de um lado, e cerca de 400 Guajajara, do outro. Ou, como na missão dos frades dominicanos, pelo mesmo período, entre os Kayapó do Tocantins, sendo que o resultado foi a morte total de todo um grupo

¹⁵³ LEITE, 1954, p. 110

¹⁵⁴ DOURADO, 1958, p. 30.

¹⁵⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1955. p. 53.

¹⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 54.

desses índios, os chamados Kayapó do Pau d'Arco, em cerca de 40 anos de trabalho missionário.¹⁵⁷

Em todos esses casos, a documentação mostra que o sentimentalismo religioso estava acima do sentimento religioso e da preocupação humanitária pela sorte física desses povos. É farta a literatura que descreve o desvelo missionário em ouvir a confissão e dar a extrema-unção a índios moribundos para que, ao menos, suas almas fossem diretamente conviver “no seio de Deus”. Porém, não resta dúvida de que muitos povos indígenas, sobreviventes aos muitos anos de doutrinação jesuítica, capuchinha, salesiana ou mesmo por clérigos seculares, adquiriram um sentimento religioso que tem muito de cristão, tanto em suas crenças quanto em seus rituais e suas motivações sociais que visam a uma integração ideológica com os segmentos populacionais ao seu redor.¹⁵⁸

A crença em um deus todo-poderoso penetra no âmago dessas culturas sincréticas ou transfiguradas não somente como símbolo de sua subordinação a um sistema de poder centralizado em algum lugar, mas também como fator novo de ajuda e amparo nas necessidades sociais e existenciais por que passam esses povos. Em outros casos, constata-se que permanecem dois sistemas religiosos paralelos preenchendo funções diversas: uma cultural, outra mais social.¹⁵⁹

De qualquer modo, não se conhecem casos de povos indígenas que retenham um alto grau de autonomia política e ideológica que tenha adquirido um sentimento cristão significativo. As técnicas de aprender cientificamente a língua dos índios, usadas por missionários para poder traduzir a Bíblia para os seus idiomas na esperança de que a palavra divina iluminasse de súbito os corações dos índios, já eram conhecidas dos jesuítas e nunca se mostraram suficientes para a conversão integral e permanente¹⁶⁰.

Como se diz no “Diálogo” de Nóbrega, “o ofício de converter almas é o mais grande de quantos há na terra e por isso requer mais alto estado de perfeição que nenhum outro”¹⁶¹. Constata-se que os índios tiveram com a religião Católica Romana uma experiência tanto de ordem social quanto religiosa. Foi através da religião que os portugueses se viram forçados a acatar a humanidade dos índios e a sofrer um pouco de dor de consciência pela violência e desumanidade que sobre eles foram praticadas. E foi pelas experiências sociais nos

¹⁵⁷ ROBERTO, Fátima. *Salvemos nossos índios*. Tese de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 1983. p. 79.

¹⁵⁸ AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. p. 60.

¹⁵⁹ LUGON, C. *A República “comunista” cristã dos Guarani, 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 21.

¹⁶⁰ DOURADO, 1958, p. 31.

¹⁶¹ DOURADO, 1958, p. 31.

aldeamentos jesuítas que os índios sobreviventes se incorporaram ao universo colonial e, posteriormente, ao sistema social brasileiro¹⁶².

Por fim, assinala-se que este capítulo empreendeu uma contextualização da história dos jesuítas no Brasil, apresentando a organização da Companhia de Jesus, os propósitos da missão jesuítica no país e a instrução jesuítica, abordando também o contato entre os missionários jesuíticos e a população indígena, tendo em vista a relação conflitiva entre os dois segmentos. O capítulo a seguir abordará a missão evangelizadora jesuítica e a educação indígena.



¹⁶² DOURADO, 1958, p. 32.

3 A MISSÃO EVANGELIZADORA JESUÍTICA E A EDUCAÇÃO INDÍGENA

O presente capítulo versa sobre a educação jesuítica no Brasil Colônia, abordando, também, a importância dos jesuítas para a educação principalmente dos indígenas, enfatizando a imbricação entre a religiosidade indígena e a catequese no país.

3.1 Educação jesuítica no Brasil Colônia

Para o decorrer desse tópico é abordado a educação jesuítica no Brasil Colônia, descrevendo questões históricas desse período que contextualizam a colonização e a catequização. Desde o início, a inserção do Brasil no mercado mundial é subalterna. É assim que Caio Prado Júnior caracteriza o perfil inicial e geral da formação econômica brasileira. O país surge no contexto histórico mundial como uma colônia a ser explorada em seu manancial de matérias-primas e de força de trabalho escrava. Os primórdios da educação brasileira refletem tal situação: as primeiras modalidades de ensino que aportaram em terras nacionais vieram com os jesuítas.¹⁶³

Em face dessas circunstâncias, a Companhia de Jesus foi criada, e seus missionários, os jesuítas, foram destinados a viajar pelo mundo para conter a expansão protestante (e tiveram uma participação de grande influência em países como Itália, Espanha e Portugal, por exemplo, onde adquiriram mesmo um caráter de milícia). No caso do Brasil, a situação foi diferente. Não havia possibilidade de a Reforma Protestante desaguar por aqui, pois as circunstâncias históricas não permitiriam: os reformadores faziam parte do caldo cultural que instaurou a modernidade ao lado da Renascença e de outros movimentos.¹⁶⁴

O Brasil do século XVI estava muito longe da modernidade da burguesia europeia. Nesse sentido, nessa colônia portuguesa, a missão jesuíta tinha outros propósitos. Inculcar os valores católicos da metrópole em meio às crenças dos nativos era a tarefa a ser cumprida: a atividade missionária facilitava sobremaneira a dominação metropolitana, e nessas circunstâncias a educação assumia papel de agente colonizador.¹⁶⁵

Observa-se que, no começo do período colonial, não existiam escolas, porque entre os exploradores e colonos não havia famílias com filhos que necessitassem de educação

¹⁶³ BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet. Tradução: Maria Carmelita Pádua Dias. Revisão técnica: Paulo Vaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p. 8.

¹⁶⁴ ARANHA M. L. de A. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. 3. ed. São Paulo: Moderna 2006. p. 139.

¹⁶⁵ ARANHA, 2006, p. 139.

escolar. Na verdade, a educação escolar no Brasil começou a existir em meados do século XVI, paradoxalmente destinada, sobretudo, aos meninos índios, que, sob a ótica da Igreja e da Coroa, precisavam ser culturalmente conquistados pela catequese e pelo aprendizado da língua portuguesa. Os filhos dos colonos acabavam sendo incluídos nas mesmas classes que os índios em idade infanto-juvenil¹⁶⁶.

O primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa (1503-1573 ou 1579), chegou em 1549 rodeado de alguns poucos jesuítas. Um deles era o Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), formado em Direito Canônico e Filosofia pelas Universidades de Salamanca e Coimbra, respectivamente. Prontamente em um curto prazo, as escolas foram estabelecidas. A primeira delas, o Colégio dos Meninos de Jesus, em 1550, em Salvador. A instrução era pensada para os índios, muito embora tenha se estendido também aos cristãos, os quais seriam formados como novos missionários e assumiriam a função de catequizadores.¹⁶⁷

No Brasil, a pedagogia jesuítica sofreu transformações no sentido de se adaptar à realidade local, desde o momento em que os padres se deram conta de que os métodos usados com os filhos de europeus não serviam para os índios devido ao abismo que separava as duas visões de mundo.¹⁶⁸ E não era apenas entre os índios que o emprego da língua portuguesa encontrava obstáculos.

A imagem de rebeldia e selvageria dos paulistas, alimentada desde o século XVI pelos colonos, era reforçada pelo costume que eles tinham de se comunicar usando línguas indígenas. Por ocasião da Guerra dos Bárbaros, no Nordeste, em que participaram muitos bandeirantes paulistas na segunda metade do século XVII, Domingos Jorge Velho (que ficaria famoso como destruidor de tapuias e dos quilombos de Palmares) recebeu a visita solene de um bispo¹⁶⁹.

Com o tempo, o papel catequizador dos jesuítas foi separado do educacional, uma vez que o primeiro se fazia no campo e nas florestas e o segundo foi ficando restrito a vilas e cidades, onde mantinham seus colégios. Nas escolas primárias dos jesuítas, o horário diário era de cinco horas, e o ensino durava dois anos. O ensino secundário, que também se realizava nos colégios, tinha uma duração de cinco anos. Neles se ensinavam latim, geografia, história, retórica e língua portuguesa.¹⁷⁰

¹⁶⁶ ARANHA, 2006, p. 139.

¹⁶⁷ PAIVA, J. M. de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (Orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica 2007. p. 43.

¹⁶⁸ PAIVA, 2007, p. 44.

¹⁶⁹ PAIVA, 2007, p. 46.

¹⁷⁰ PAIVA, 2007, p. 47.

Para os que desejavam ampliar os conhecimentos, existiam cursos de matemática, física, química e biologia... em alguns colégios, como os da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Recife, de São Luís e de Belém, havia os chamados colégios de artes, que os que buscavam a carreira e outros interessados podiam frequentar. Em horário de quatro horas diárias, se estudavam filosofia, teologia e matemática. No final do curso, defendia-se uma tese e se recebia o grau em ato solene. Era um embrião de estudos universitários.¹⁷¹

Deve-se observar a relação entre educação e catolicismo e a forma como o Estado passou a monopolizá-la, impondo a escolarização em instituições de ensino. Apenas muito tempo depois ocorreram as principais mudanças no trabalho docente e as reformas estabelecidas no campo da estrutura do ensino referente à influência jesuítica no ensino.¹⁷²

Ao se olhar para o passado referente à educação, é importante colocar em pauta questões que se manifestam nessas preocupações tão atuais. O legado da colonização quando se fala da educação e do ensino no Brasil é muito forte. No imaginário nacional, permanece a relação entre educação, religiosidade e rigor. A despeito de a Constituição defender a liberdade de culto, boa parte das escolas públicas mantém imagens de santos católicos e realiza comemorações tipicamente religiosas.¹⁷³

Não é incomum também se deparar com posturas docentes extremamente autoritárias, muitas vezes avalizadas pelas famílias dos alunos. Mas nem tudo é permanência. Nos duzentos anos da história pós-colonial, há também muitas transformações. O perfil do magistério mudou, especialmente quando se refere à formação dos professores. Os conteúdos e os métodos também mudaram. Mas a mudança mais importante se refere às finalidades da educação. Atualmente, ela é considerada um direito de todo cidadão, pois se constitui como um mecanismo para o exercício da cidadania¹⁷⁴.

É importante reconhecer que a influência dos jesuítas e dos religiosos de outras ordens foi fundamental para a definição do trabalho do professor ligado fortemente à imposição de uma moralidade. Até o início do Império, o principal requisito exigido para o exercício do magistério era a conduta ilibada do postulante ao cargo – o que era mais importante que a sua formação.¹⁷⁵

¹⁷¹ REIS, Arthur Cesar Ferreira. *A cultura, em História general de América*. v. ii, Brasil, OEA, s. d. p. 20.

¹⁷² CARDOSO, Tereza Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. v. I: Séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 34-47. p. 34.

¹⁷³ CARDOSO, 2005, p. 36.

¹⁷⁴ CARDOSO, 2005, p. 36.

¹⁷⁵ CARDOSO, 2005, p. 37.

Isso se impunha a despeito de haver um movimento no sentido da secularização do professorado (ou seja, o magistério não seria exclusividade do clero) desde a expulsão dos jesuítas, em 1759. No início do século XIX, era comum as poucas crianças que tinham acesso à escolarização terem as aulas ou em suas casas, sob os cuidados de um preceptor, ou na casa do mestre-escola, que tinha autorização da Coroa para manter uma aula régia. Nesse caso, era evidente a indistinção entre o ofício do mestre e sua vida privada.

Apesar das várias críticas severas que foram registradas a respeito de colonos e índios, pode-se dizer que os jesuítas revelaram um grau de compreensão da cultura e dos costumes locais muito maior que o de seus contemporâneos. Suas cartas são documentos de valor inestimável para a História, por revelarem uma grande capacidade de observação e descrição do Brasil colonial. Essas fontes históricas riquíssimas foram descobertas em arquivos espalhados pelo mundo, na primeira metade do século XX, pelo Padre Serafim Leite, que as classificou e organizou.¹⁷⁶

No país, a expulsão dos jesuítas gerou um vácuo no ensino que precisava ser preenchido, mas faltavam professores e recursos. No mesmo ano de 1759, foram feitos concursos para professores leigos, e, em 1772, foi criado o Subsídio Literário, formado com impostos sobre a carne e a aguardente, para o pagamento dos docentes¹⁷⁷.

Calcula-se que, no século XVIII, principalmente depois da reforma feita após a expulsão dos jesuítas, a Universidade de Coimbra foi procurada por um total de 800 estudantes brasileiros. Na bibliografia utilizada por eles, eram encontrados, apesar das proibições oficiais, inúmeros livros escritos pelos chamados iluministas, que defendiam as liberdades políticas e econômicas e os direitos individuais. A essa geração caberia liderar o processo de independência¹⁷⁸.

A partir da temática apresentada nessa parte do capítulo que fala sobre a educação jesuítica no Brasil Colônia, desde pontos como aspectos da colonização no país até a questão da pedagogia jesuítica na catequização dos índios, é apresentada no tópico a seguir a importância dos jesuítas na educação, falando das características da ação jesuítica na aproximação cultural como forma de estabelecer seu métodos de catequização dos índios.

¹⁷⁶ CARDOSO, 2005, p. 38.

¹⁷⁷ CARDOSO, 2005, p. 39.

¹⁷⁸ CARDOSO, 2005, p. 39.

3.2 A importância dos jesuítas na educação

Para este tópico, é falado sobre a importância dos jesuítas na educação, destacando seus métodos educacionais e práticas pedagógicas cristãs. Na obra *Jesuítas no Brasil (século XVI)*, o historiador jesuíta Luiz Gonzaga Cabral sintetiza, com base no apostolado cristão, o princípio civilizador da ordem dos jesuítas: ir e ensinar para cristianizar. De acordo com Cabral, o “ir” significava o triunfar das distâncias físicas, enquanto o “ensinar” significava o triunfo da inteligência, e o objetivo final era “cristianizar” o triunfo da vontade. “Ir”, no entanto, vai além do triunfo sobre as distâncias físicas.¹⁷⁹

No processo de catequização e expansão da fé, há o sentido de triunfar também sobre distâncias culturais – e seu principal alvo foram os indígenas, uma vez que escravizados africanos foram incorporados de forma apenas circunstancial quando prestavam trabalhos aos jesuítas. A Companhia de Jesus venceu seu primeiro desafio, o “triunfar das distâncias físicas”, em 1549, ao chegar ao Brasil com a esquadra que trouxe o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa. Eram apenas cinco ou seis padres que acompanhavam o superior Manuel da Nóbrega. Em 1759, quando da expulsão da Companhia, havia 510 jesuítas no Brasil, sem contar os missionários de aldeamentos.¹⁸⁰

O “triunfar das distâncias” também se aplicava aos imensos espaços territoriais que era necessário serem transpostos no interior da colônia e a um importante característica demográfica: a dispersão e o deslocamento populacionais. Para os indígenas, deslocar-se de uma região para outra é parte de sua cultura. Já os africanos, em que pese o fato de também partilharem uma tradição de deslocamento geográfico em sua terra natal, no Brasil eles o fizeram por imposição de sua condição escrava, acompanhando seus senhores. Os europeus nesse processo tinham um contato com novas terras a serem exploradas e em algumas situações ocorriam a fixação territorial.¹⁸¹

Eis a razão por que a prática colonizadora adotada não favoreceu de início o estabelecimento de concentrações populacionais significativas, apesar da prática de erguer vilas, igrejas e outros marcos da nova civilização. Assim, os europeus aportaram no país em levadas sucessivas e se dispersaram, entre outras causas, pela intenção da coroa portuguesa de garantir o povoamento estratégico do território, sobretudo no litoral, em vista da constante

¹⁷⁹ CABRAL, Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil (século XVI)*. [S. l.]: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925. p. 102.

¹⁸⁰ ROSA, Virgínia Mattos e Silva. *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. Parábola Editorial, 2004. p. 25.

¹⁸¹ ROSA, 2004, p. 27.

ameaça de invasão. Outra razão foram as atividades econômicas voltadas para o comércio com Portugal – o que levou a ocupação territorial a acompanhar o deslocamento dos focos de exploração econômica.¹⁸²

Um aspecto demográfico importante se relaciona com a predominância das atividades rurais e a existência de poucas vilas e cidades. A partir do final do século XVII e ao longo do século XVIII, registrou-se, com a atividade mineradora, um crescimento urbano bastante significativo, o que favoreceu a ampliação de núcleos populacionais na região centro-sul da colônia. Entretanto, apesar do processo de ocupação levado a cabo pelos colonizadores, inicialmente foram os jesuítas os mais bem-sucedidos na empreitada de fixação territorial.¹⁸³

Embora também itinerantes devido à peculiaridade de sua prática missionária, os padres da Companhia de Jesus insistiam em permanecer nos lugares – ao contrário dos colonizadores, que muitas vezes abandonavam fazendas e atividades. Integrados à perspectiva colonial de reordenar espaços e transformá-los em locais de fixação material e cultural, os jesuítas desenvolveram formas diferenciadas de ocupação.¹⁸⁴

De acordo com Cabral e também com Leite, isso pode ser comprovado pela construção de igrejas, colégios, seminários noviciados, residências e aldeamentos, além da posse de fazendas, engenhos e oficinas. Essas edificações podiam localizar-se num mesmo local e/ou combinadas e/ou próximas. Igrejas e colégios se tornaram referências e marcos fundadores da civilização cristã misturados às câmaras municipais, locais de comércio, cadeias e outros símbolos da cultura leiga. A estratégia pedagógica do “ir” jesuíta estava no “fazer vir” pela aglutinação dos grupos indígenas em vilas ou aldeamentos.¹⁸⁵

O mesmo vale para a aproximação cultural. A ação jesuítica distinguia-se por ser eminentemente prática e não contemplativa. Inserir-se no mundo foi uma referência básica de suas ações. Embora com um objetivo bastante explícito – o de viver em Cristo e ganhar o mundo para Cristo –, suas intenções se voltaram para a necessidade de conhecer o outro para converter e não apenas para a mera pregação¹⁸⁶.

O processo do conhecer dos jesuítas admitia métodos educacionais nada usuais nas práticas pedagógicas cristãs da época. Refere-se o paralelo entre a prescrição jesuítica de educar a vontade (caráter) pela reatualização permanente da doutrina (cultivo da memória) e

¹⁸² FERNANDO, A. Novais. Condições da privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*. v. 1. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 44.

¹⁸³ ROSA, 2004, p. 31.

¹⁸⁴ CABRAL. Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil. Século XVI*. Companhia melhoramentos de São Paulo. 1925. p. 167

¹⁸⁵ LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. 1953. p. 67.

¹⁸⁶ LEITE, 1953, p. 68.

pela razão (cultivo do intelecto), de um lado, e a fundamentação da moderna pedagogia católica representada pelo tripé “memória vontade e intelecto”, como observa João Adolfo Hansen.¹⁸⁷

Esse autor destaca ainda que, de acordo com as orientações da *ratio studiorum*, o objetivo da educação seria o de promover uma integração harmoniosa dos súditos de Deus e do reino para com os seus legítimos superiores. Tal harmonia deveria se estabelecer como servidão livre e não como obediência cega. Na dinâmica do tempo, o processo de reordenação da sociedade civil e das hierarquias sociais dos estados absolutistas também se realizou por meio da educação e do controle das vontades – o que levou ao estabelecimento da própria civilização.¹⁸⁸

Ou seja, isso significa temperar o caráter pela educação e orientar o progresso pela civilização dos costumes. No cerne dessa questão, estavam os estranhamentos e preconceitos tanto da corte portuguesa em relação à plebe quanto dos colonizadores em relação aos índios e africanos. Da relação indissociável entre cristianizar e civilizar, derivaram as modernas representações do ser selvagem e do ser civilizado. O “ir” triunfar na distância cultural foi um empreendimento bastante complexo, apesar dos esforços de eficácia duvidosa para o cumprimento da missão de cristianizar, não obstante as referências positivas contidas nos documentos jesuíticos.¹⁸⁹

É possível aventar algumas hipóteses para tal insucesso, como o alto índice de mortandade entre os índios por doenças ou extermínio, a resistência à catequese e a dispersão das missões após a expulsão da Companhia de Jesus. O certo é que o cristianismo não se enraizou nas etnias indígenas. Para aproximarem sua cultura da cultura indígena, os jesuítas produziram estratégias pedagógicas nada convencionais. Com o objetivo de conhecer o “outro” e realizar a “educação das vontades”, os padres combinaram escrita, expressão corporal e oralidade nas ações educativas, chegando a aprender o idioma dos índios – em especial, a língua “mais falada na costa”, o tupi-guarani, que denominaram língua brasílica¹⁹⁰.

Assim, os padres passaram a realizar as pregações nas missas e a ensinar orações em idioma brasílico, além de cantos religiosos e cantigas portuguesas. O recurso à oralidade cantada foi muito utilizado e encontrou boa receptividade entre os índios, cuja cultura valoriza o canto e a dança. Os indígenas aprenderam até a tocar instrumentos musicais europeus como

¹⁸⁷ HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 34.

¹⁸⁸ HANSEN, 2001, p. 37.

¹⁸⁹ HANSEN, 2001, p. 39.

¹⁹⁰ HANSEN, 2001, p. 40.

a flauta doce, o pífaro e o cravo. Com isso, foi instituída uma educação estética de inspiração cristã. O corpo dos indígenas também foi “educado” – não apenas pela imposição de trabalhos e vestimentas, mas pelas encenações dramáticas e coreográficas. Exemplos são o teatro e as procissões pelas ruas das vilas e cidades nas quais se toleravam danças de “seus modos”, mas também se obrigava os índios a reproduzirem danças lusitanas.¹⁹¹

Verifica-se que os jesuítas surgiram de modo definitivo no Espírito Santo, no ano de 1551. Os primeiros missionários no Estado foram Simão Gonçalves e Afonso Brás. Foi identificado que o Estado do Espírito Santo se tornou uma das mais importantes capitanias para os jesuítas dentro de seu processo missionário e da catequese. As dificuldades relacionadas à catequese que foram encontradas em outras capitanias também estavam nesse Estado¹⁹².

O Padre Manuel da Nóbrega, que colaborou de forma veemente na área educacional, também contribuiu com a indicação da construção da escola de instrução elementar no Espírito Santo, o colégio “Padre Afonso Brás”¹⁹³.

O Padre Afonso Brás deu início nesse mesmo período à construção de uma casa para os jesuítas na Vila de Vitória, mencionada acima, indicada por Manuel da Nóbrega, e que foi construída primeiramente no Espírito Santo do século XVI. Apesar de ser denominada de Colégio, constituía na presente data uma residência dos religiosos, era dependente do Colégio do Rio e usada para instrução dos meninos nativos. Leite aponta que a construção se tornou Colégio verdadeiramente em 1654.¹⁹⁴

As investidas primordiais dos jesuítas para a ampliação da catequese no Espírito Santo são de fato inegáveis. Diversas foram as dificuldades nesse período de atividade missionária. Foi preciso haver a ação do governo-geral pela presença de Mem de Sá para o fortalecimento e a amplificação para alcançar resultados por meio da política de aldeamentos. Teve destaque no Espírito Santo, no começo da década de 1560, abrindo espaço para o fortalecimento da economia do mencionado Estado no final do século XVI.¹⁹⁵

Esta parte da pesquisa levantou pontos como a catequização e expansão da fé, a prática colonizadora adotada, a Companhia de Jesus fixada nos lugares de atuação, a ação jesuítica, os métodos educacionais incomuns nas práticas pedagógicas cristãs do período e a

¹⁹¹ HANSEN, 2001, p. 40.

¹⁹² CONDE, Bruno Santos. *Depois dos jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800)*. 2011. p. 64.

¹⁹³ SHIGUNOV NETO; MACIEL, 2008. p. 169.

¹⁹⁴ LEITE, 2000, v. 1, p. 109; 227.

¹⁹⁵ CONDE, 2011, p. 64.

chegada dos jesuítas no Espírito Santo, com a ampliação da catequese no Estado. No último tópico do capítulo será abordado a realidade indígena e catequese.

3.3 Realidade indígena e catequese

Nessa última parte do capítulo final da dissertação é suscitado a realidade indígena e catequese falando sobre o projeto colonial, as dificuldades da conversão, o dilema da catequese e a instituição do padroado. Levou pouco tempo para que Portugal delineasse suas bases de entendimento com os povos indígenas do Brasil e, assim, pudesse formular e aplicar sua política indigenista. Sua experiência contemporânea na África do norte e na Ásia, agressiva e inclemente, foi passada para o Brasil sem relevantes modificações – e, muitas vezes, por intermédio dos mesmos gestores. De fato, muitos dos primeiros capitães e governadores que vieram ao Brasil tinham sido antes capitães e conquistadores na Ásia, e os interesses econômicos da ativa burguesia mercantil portuguesa, que impulsionavam o comércio e a colonização, não haveriam de ser diferentes¹⁹⁶.

O projeto colonial jamais permitiu variações além do que aquelas que fixavam, por princípio, a posição dos povos indígenas como súditos do rei, vassallos em sua própria terra e seres socialmente inferiores aos portugueses. Embora Portugal não tivesse dúvidas quanto à legitimidade de suas pretensões, vale notar que o tratado de Tordesilhas foi feito sem a intermediação do papa, como um ato de autonomia vis-à-vis o poder pontifício. Portugal já se achava acautelado por sanção papal desde 1454, quando Nicolau V, pela bula *romanus pontifex*, garantira-lhe o direito de conquistar terras novas, de “bárbaros” ou de “infíeis”, e submeter seus povos à servidão pelo uso da guerra. A Espanha também obtivera o seu direito cristão de conquista pela bula *inter coetera*, expedida pelo papa Alexandre VI, em 1493¹⁹⁷.

Para não deixar dúvidas, esse direito foi reafirmado aos portugueses em 1529 (portanto, já há algum tempo desde a descoberta, quando se debatia por toda a Europa a legitimidade e a brutalidade da conquista). A bula *inter arcana*, expedida pelo papa Clemente VII a 8 de maio daquele ano, usa de expressões que parecem desconhecer os argumentos do frei Bartolomeu de *Las Casas* em favor dos direitos naturais dos índios, representando uma indiferença total à sua integridade física e espiritual. Pontifica o seguinte: “[...] que as nações bárbaras venham ao conhecimento de Deus não por meio de editos e admoções como

¹⁹⁶ ZANINI, Flávia Emília. O olhar dos jesuítas sobre a cultura indígena – século XVI. Dissertação (mestrado). Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba-SP, 2014. p. 40.

¹⁹⁷ ZANINI, 2014, p. 42.

também pela força e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu¹⁹⁸.

Nóbrega considera a possibilidade da catequização por meio da força, acreditando ser a maneira mais prática na conversão indígena, não que a fé nasceria da imposição da religião católica e na crença em Deus, mas por temerem a falta de liberdade, os índios se sujeitariam a conversão e tornaria possível que uma futura geração de índios criados por pais convertidos e mantidos na fé teria mais dificuldade de voltar aos costumes de sua tribo. Percebe-se com isso a missão de salvar as almas pagãs dos indígenas ao cristianizá-los e com isso, transformar o nativo em um ser humano 'civilizado', educando-o nas normas da sociedade europeia do século XVI, para tal era fundamental acabar com toda a base da cultura indígena de forma radical, pois ela não condizia com o pensamento mercantilista com a acumulação de riquezas e a vestimenta do colonizador, até porque esses hábitos cotidianos indígenas estavam muito longe do que os jesuítas entendiam por cultura. Faziam isso em nome de Deus e do Rei.¹⁹⁹

Reconhecendo as dificuldades da conversão e antecipando o dilema da catequese, o papa não poderia ter sido mais realista do que o rei. E o rei, por sua vez, não precisou fazer ingentes esforços para seguir as suas recomendações e permanecer cristão. A justificativa do uso de armas para catequizar foi sempre uma das principais razões para se declarar e praticar guerras justas contra os índios durante quase todo o período da colonização portuguesa²⁰⁰.

A fé religiosa, imposta pela civilização europeia cristã mostra uma forma metódica e lógica no ensino da catequização religiosa, que centraliza sua grandiosidade e criam um local de imposição educativa que julgam necessária para a edificação dessa sociedade cristã do século presente. Nesta época, para as pessoas que viviam no Brasil, ter fé era o início de qualquer coisa que fosse fazer, o caminho para a verdadeira salvação da alma só era possível se tivesse uma educação cristã baseada na fé, possibilitando dessa forma um lugar ao lado de Deus, mas para isso teria que desacreditar no deus que sempre lhe fora apresentado pelo pajé.²⁰¹

Naturalmente, aos índios essas guerras não pareceram legítimas. Portanto, não acolheram passivamente a brusca invasão dos seus territórios e a perseguição que lhes acometeram os portugueses desde os primeiros anos. Ficou patente que a disposição indígena não era para a aceitação de um controle sobre suas vidas. Seus modos de ser e seus sistemas políticos não admitiam a obediência cega nem a hierarquização estatutária²⁰².

O próprio projeto jesuítico de catequese foi repensado a partir dos desafios locais, dentre os quais destacam-se as reações dos índios à presença dos missionários em suas aldeias e, sobretudo, a intensificação das guerras indígenas em toda a costa brasileira. Da pregação itinerante passou-se à prática de deslocar os índios para

¹⁹⁸ ZANINI, 2014, p. 42.

¹⁹⁹ ZANINI, 2014, p. 44.

²⁰⁰ ZANINI, 2014, p. 47.

²⁰¹ ZANINI, 2014, p. 62.

²⁰² ZANINI, 2014, p. 62.

aldeias construídas nas proximidades dos núcleos portugueses. As guerras coloniais, as guerras justas e as muitas expedições de apresamento de índios andavam pari passu com a política de aldeamentos, pois diminuía as possibilidades de sobrevivência dos índios nos sertões e os levavam, grosso modo, a acordos com os portugueses para o ingresso nas aldeias.²⁰³

As demandas impostas, mesmo em tempos de paz, eram excessivas ao extremo e para quem sempre vivera em liberdade. A reação indígena, através de guerras, guerrilhas, fugas à escravidão e ao trabalho forçado, bem como seu sofrimento em massa, a brutalidade praticada nas conquistas e na colonização – de um exagero e gravidade até então inconcebíveis para uma nação cristã (mesmo tendo em vista o que os portugueses já haviam feito contra os sarracenos e os hindus) –, provocaram escrúpulos e preocupação na alta cúpula da coroa, sobretudo porque o discurso colonialista rezava que o propósito da presença portuguesa nessas plagas era propagar a fé católica pela conversão dos gentios²⁰⁴.

A catequização dos índios não dava os frutos esperados: muitas tribos, muito nomadismo, poucos padres, perigos de toda sorte, abuso dos portugueses. A experiência mostrava que só com o aldeamento haveria possibilidade de ter êxito. Para tanto, era necessário que a força militar estivesse junto, obrigando a entrar e a obedecer. A aldeia congregava os índios, prontos para atender ao chamado da campainha, à pregação da doutrina, ao chamado à oração, ao sinal para o trabalho e ao toque de recolher: tudo permanecia sob controle. A aldeia garantia a produção dos meios de subsistência e servia de reserva aquartelada para a defesa e o ataque. Com a aldeia, os índios perdem suas comunidades, o motivo da guerra aos contrários, a liberdade, seus costumes. A aldeia vai formar um novo índio, que nada mais tinha de índio, na expressão de Anchieta. O processo de desintegração sociocultural encontrou na aldeia o elemento catalisador por excelência, experimentando o índio na própria carne a identificação da mensagem religiosa com sua sujeição e o despojamento de sua cultura.²⁰⁵

O padrão português de políticas indigenistas pode ser caracterizado, na melhor das hipóteses, como maleável, ambíguo e casuístico. A lógica da conquista, da colonização, a defesa do território e a necessidade de mão de obra exigiam, em determinados momentos, no entender da coroa, medidas de extrema dureza e pois jamais se deveria afastar do propósito de dominação absoluta. A partir do chamado regimento de Tomé de Souza, de 1549, e a lei de 1570, todas as declarações reais que se propunham esclarecer melhor sobre a questão dos direitos indígenas, sempre deixaram brechas para que se pudesse fazer guerra contra os índios,

²⁰³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017. p. 25-26.

²⁰⁴ ALMEIDA, 2017, p. 27.

²⁰⁵ PAIVA, José Maria de. Transmitindo cultura: a catequização dos índios do Brasil, 1549-1600. *Revista Diálogo Educacional* - v. 1 - n.2 - p.1-170 - jul./dez. 2000. p. 14-15.

aprisioná-los, esbulhar-lhes suas terras, realoca-los – enfim, o que fosse necessário para não comprometer a segurança do empreendimento colonial²⁰⁶.

Sobre o relacionamento entre a coroa e as ordens religiosas na formulação e administração de políticas indigenistas, os poderes secular e espiritual não eram opostos um ao outro, mas sim dinâmica complementar no projeto colonial e no processo civilizatório, levando em consideração, obviamente, que essa dinâmica implica ocasionais ou frequentes desencontros, conforme o interesse imediato de cada uma das partes²⁰⁷.

A instituição do padroado, pacto entre a igreja e a coroa, representa formalmente uma aliança em torno da conquista colonial. Essa perspectiva é ainda mais necessária com relação aos índios, já que eles estavam fora das motivações históricas anteriores à descoberta das américas. Do ponto de vista do índio, igreja e estado lhe pareceram como partes de um mesmo corpo, e, embora costumassem agir diferentemente entre si, na maioria das vezes tinham atitudes idênticas²⁰⁸.

O governador Mem de Sá e o padre Manuel da Nóbrega se davam bem e partilhavam de ideias semelhantes a respeito de como trazer os índios para dentro do sistema colonial. Essa identificação de táticas, baseada numa identificação de propósitos, foi, de fato, o predominante nas relações entre a igreja e o estado no período colonial, com respeito aos índios. Apenas em 1755, quando Portugal tentava modernizar-se através da administração de um “déspota esclarecido” – o marquês de pombal –, é que parece ter havido uma cisão abrupta e dolorosa entre a coroa e a igreja, ou ao menos seu segmento missionário, no que se refere ao trato administrativo dos índios²⁰⁹.

Para isso, ficou proibida a intervenção de qualquer ordem religiosa na administração, ou “governo” (como se denominava na época), das aldeias indígenas já estabelecidas. Especificamente dirigidas aos jesuítas, foram a ordem de sua expulsão do território brasileiro e sua ulterior condenação em Portugal. Vale notar, outrossim, que a Companhia de Jesus também foi expulsa das colônias espanholas, da França e, por fim, ab-rogada como ordem religiosa pelo próprio papa, num prazo de menos de vinte anos²¹⁰.

Essenciais na política de colonização, as aldeias, estabelecidas com o acordo entre Coroa e Igreja, visavam não apenas cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do rei, com vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía. As infundáveis leis sobre sua criação e funcionamento, bem como

²⁰⁶ PAIVA, 2000, p. 16.

²⁰⁷ PAIVA, 2000, p. 17.

²⁰⁸ PAIVA, 2000, p. 21.

²⁰⁹ PAIVA, 2000, p. 17.

²¹⁰ ALMEIDA, 2017, p. 25.

as inúmeras e variadas disputas em torno delas indicam, além de sua importância, as diferentes expectativas dos diversos atores (índios, missionários, autoridades, colonos etc.) em relação a elas. Embora as fontes sejam limitadas para identificarmos os interesses dos índios, seus acordos e reivindicações ao rei nos dão indícios sobre suas principais aspirações no ato de aldear-se: terra e proteção eram condições básicas nos acordos de paz. Diante das guerras, escravizações em massa e crescente redução de territórios livres e recursos naturais, as aldeias coloniais eram, para eles, o mal menor.²¹¹

O que vale dizer que o seu problema não era específico ao estado português, nem exclusivamente sobre a questão indígena. No plano local, as relações entre igreja e estado, isto é, entre as ordens religiosas e os governadores ou eram mais tensas e, muitas vezes, chegaram às vias de fato. Aqui os interesses eram mais imediatos e a disputa, portanto, mais real e sem nenhuma aura de onisciência ou onipotência. Basicamente, a disputa era para ver quem tinha direitos sobre os índios e qual a melhor maneira de civilizá-los. Os oficiais da coroa achavam que os índios deveriam ser civilizados pelo trabalho individual que prestassem ao projeto colonial; os religiosos, pela doutrinação e pela organização do trabalho coletivo²¹².

A catequese serviu de instrumento para a imposição dos usos e costumes portugueses. O índio, em todos os sentidos, sofreu a ação: teve voz passiva porque as forças adversas eram incomparavelmente maiores. Ele sabia, na carne, que costumes novos era destruição de sua tradição. Se cedeu, não foi porque quis: foi por impotência. É isto que significa o ‘desejo’ que tinha de receber doutrina, de seguir os mesmos costumes cristãos. Faltavam-lhe condições de debelar o intruso. Não podia fazer do português-invasor um contrário como os outros contrários e dar-lhe guerra. O contrário era da mesma raça e da mesma cultura, estava eminentemente presente, a cada gesto, a cada passo, a cada momento; era o seu estímulo de vida social. Em ‘linguagem contrária’, todo mundo se entendia. Com o português não se dava o mesmo. Este veio como diferente. Diante dele o índio não tinha pontos de contato que permanecessem inabaláveis: estremeceu sua integração sociocultural.²¹³

Os oficiais queriam as aldeias de administração, das quais convocavam os índios para trabalhar nos serviços públicos, bem como nas fazendas e em engenhos particulares; os religiosos tencionavam as aldeias de missões e a exclusividade do trabalho indígena. Outro motivo de disputas estava na própria repartição ou distribuição de índios descidos ou resgatados, para o que era necessário definir a condição de índio livre ou legitimamente escravizado. Em todas essas disputas, nem sempre a igreja estava unida²¹⁴.

Pelo contrário, muitas vezes o clérigo secular se aliava aos oficiais da câmara e da coroa contra os jesuítas; em outras, havia enormes disputas entre jesuítas, franciscanos e carmelitas. Em muitos casos, as leis portuguesas refletem essas disputas e a tomada de

²¹¹ ALMEIDA, 2017, p. 26.

²¹² PAIVA, 2000, p. 17.

²¹³ PAIVA, 2000, p. 18.

²¹⁴ PAIVA, 2000, p. 18.

posição ora em favor dos jesuítas, ora em favor dos franciscanos ou carmelitas, ora em favor dos seus oficiais. Naturalmente, essa falta de consenso demonstra que o projeto colonial não era entendido da mesma forma por todas as partes que integravam a sociedade portuguesa, mesmo em relação aos índios. Se isso tornou a questão indígena uma tensão de disputa, não foi, no entanto, motivo suficiente para tornar a sorte dos índios mais favorecida no resultado final²¹⁵.

Há de se ver que os índios eram motivo de grande interesse por parte dos colonos, inicialmente, como mão de obra necessária à construção de engenhos e à defesa do território contra a invasão de aventureiros estrangeiros; posteriormente, como adversários na disputa pelas terras. Fazia parte dos deveres da coroa promover a paz e a tranquilidade entre colonos e índios para que a economia local florescesse, e isso ela fez sem maiores escrúpulos²¹⁶.

Com efeito, a religião querida pelo estamento era a que bastasse para sustentar o estilo de vida português. A religião estava mesmo identificada com gestos, também para os portugueses. O índio a assimilou como ‘dos portugueses’, como todas as outras coisas. É sob este prisma que deve ser estudada a catequese dos índios. Não se trata de saber simplesmente o que se pregou e se ensinou: isto se encontra nos documentos; mas o de saber como esta pregação e ensinamento caíram sobre os ouvintes. A catequese, no processo de formação cultural, mais do que temário de pregação, foi e tem que ser vista como o conjunto dos fatores em jogo. As razões fatuais são muito mais influentes que a simples enunciação verbal. É de se estranhar uma história da catequização quinhentista que não leve em conta a forma pela qual o índio, seu destinatário, a recebeu. Reconstituir a história implica situar a catequese no mesmo patamar que as demais manifestações da forma de ser português. Se o português e, sobretudo, se o jesuíta não percebeu isto, o índio certamente o percebeu, se não em termos conceituais, com toda certeza na experiência do dia a dia.²¹⁷

Porém, quanto ao desejo dos colonos pelo braço indígena, a coroa se dividia entre argumentos contrários e a favor da escravidão, ou a formas intermediárias. Por isso, houve tantos entre os colonos e as ordens religiosas, sobretudo os jesuítas. Em consequência, os jesuítas foram forçados a sair de vários núcleos de povoamento por movimentos contrários dos colonos. A expulsão definitiva dos jesuítas do território brasileiro, em 1759, a transformação das aldeias indígenas em vilas e lugares e a promoção da miscigenação física e cultural dos índios fazem parte tanto de uma política de modernização do estado português e da definição de suas fronteiras, quanto da eliminação hipocritamente pacífica do índio enquanto sociedades autônomas, como nações ou etnias específicas²¹⁸.

²¹⁵ PAIVA, 2000, p. 19.

²¹⁶ PAIVA, 2000, p. 19.

²¹⁷ PAIVA, 2000, p. 19.

²¹⁸ PAIVA, 2000, p. 19.

De fato, alguns anos após a iniciação da política que levou à haste pública os bens e benfeitorias dos jesuítas – abrindo, dessa forma, caminho para a entrada da incipiente elite fazendeira nas antigas aldeias indígenas –, já se sabia que a ideia de promover o desenvolvimento econômico dos índios implicava a sua destruição, enquanto povo organizado, em meros posseiros em suas próprias terras ou simples artesãos nas novas vilas portuguesas, ou ainda agregados em terras de novos fazendeiros²¹⁹.

Os índios ressocializaram-se por meio de intenso processo de metamorfoses num cotidiano repleto de negociações, tensões e conflitos nos quais os jesuítas tiveram papel fundamental. Com o intuito de transformar e homogeneizar ensinaram- -lhes novas práticas culturais e políticas habilmente utilizadas, por eles, em busca de possíveis ganhos que a condição de aldeados lhes propiciava. A evangelização dos índios e suas complexas relações com os missionários nas aldeias também têm merecido novas interpretações baseadas nas abordagens interdisciplinares. As concessões, tolerâncias e apropriações de elementos culturais indígenas por parte dos jesuítas em suas práticas de catequese e de gestão administrativa, tão evidentes na documentação do Rio de Janeiro e de várias outras regiões, explicam como dois missionários podiam controlar centenas ou até milhares de índios em suas aldeias. O catolicismo imposto aos índios já não é visto simplesmente como instrumento de dominação. Ao focar as próprias formas de compreensão e usos da religiosidade por parte dos conversos, as pesquisas atuais revelam novas compreensões sobre as relações com os missionários e as práticas de religiosidade na colônia.²²⁰

Somente em alguns locais isolados, esses lugares ou vilas se mantiveram indígenas, e, portanto, coletivamente coesas e pobres, considerados decadentes. A carta régia de 1798, a qual foi motivada por alguns relatórios de prelados e emissários reais que criticam os resultados negativos do diretório de pombal, extingue o diretório e institui, formalmente, a relação paternalista, de amo para dependente, como medida de controle dos índios remanescentes e como base de uma futura política indigenista²²¹.

Só na Amazônia, mais de 60 aldeias jesuítas haviam se transformado em vilas e lugares, alguns dos quais hoje são cidades, em geral com nomes portugueses, como Santarém, Óbidos, Bragança, Viana, Guimarães etc. a maioria dos lugares deixou de existir, em fazendas de particulares, a exemplo das antigas aldeias do baixo rio Xingu e do rio Itapecuru. A história das missões jesuíticas no sul do país constitui uma versão mais dramática e violenta do que ocorreu no norte e exemplifica, claramente, a incapacidade do estado português em comportar no seu seio variações viáveis do seu sistema colonial²²².

A realidade atual não discrepa substancialmente da sua história anterior, tanto no seu relacionamento com as outras forças sociais envolventes, quanto no sentido e nos propósitos

²¹⁹ ALMEIDA, 2017, p. 26.

²²⁰ ALMEIDA, 2017, p. 26.

²²¹ BANDEIRA, Alípio. *Antiguidade e atualidade indígenas*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1919. p. 20.

²²² BANDEIRA, 1919, p. 21.

de sua ação. Pode-se até dizer que a atualidade é relativamente comparável com esse passado. Antes, havia jesuítas, em alguns momentos radicais defensores dos índios. Hoje, tem-se os padres e missionários leigos comprometidos com a teologia da libertação, os ideais da encarnação, os defensores irredutíveis da causa indígena, até as missões estabelecidas nos moldes de cem anos atrás (o que quer dizer, praticamente, o mesmo que quatro séculos), ou as teologias conservadoras que veem os povos indígenas como pagãos, cabendo à Igreja como missão convertê-los ao cristianismo²²³.

Nessa variação interna, reside a força social e institucional da Igreja, e não há razão para se subestimar a sua capacidade de adaptação aos tempos modernos. No início do século XX, a Igreja sofreu a primeira forte rejeição de sua secular missão de catequizar os índios. Os positivistas, os maçons e até mesmo os protestantes contestaram-na nas cidades e nos povoados mais recônditos do país, considerando seus métodos atrasados e retrógrados. O SPI (Serviço de Proteção aos Índios) a rejeitou e a hostilizou durante boa parte do tempo em que sua ação ideológica era consentânea com a ação indigenista. Os militares positivistas achavam que a conversão dos índios ao cristianismo era forçada e hipócrita (se é que era necessária para torná-los cidadãos brasileiros).²²⁴

O paradigma novecentista de “catequese e civilização” havia sido quebrado de vez. Até a década de 1950, permanecia certa tensão nas discussões entre o SPI e a Igreja, e foi o antropólogo Darcy Ribeiro, então diretor do Museu do Índio, que, em 1954, tomou a iniciativa de dialogar com Dom Hélder Camara, então bispo auxiliar do Rio de Janeiro, conclamando a Igreja moderna a trabalhar em prol dos índios, usando métodos que os levassem à sobrevivência física e cultural.²²⁵

A Igreja, até então, não estava muito atuante em relação aos índios – pelo menos não diretamente. A ordem salesiana havia se instalado entre os Bororo, no começo do século, e fizera um trabalho de catequese que envolvia o aprendizado da língua e da cultura desses índios. O SPI a acusava de haver se apropriado de terras que por direito pertenciam aos próprios Bororo. Ela se instalara também no Alto Rio Negro, criando um complexo institucional de internatos para moças e rapazes *Tukano* e de outras etnias da região, o qual muitos consideram próximo a um feudalismo religioso.²²⁶

²²³ BANDEIRA, 1919, p. 21.

²²⁴ BANDEIRA, 1919, p. 22.

²²⁵ BANDEIRA, 1919, p. 25.

²²⁶ ROBERTO, Maria Fatima. Salvemos nossos índios: uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa, entre índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX. 153f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

Também lá eram acusados de registrarem terras indígenas como suas. Os dominicanos haviam tentado criar uma missão nos sertões do Araguaia e do Tocantins, num experimento social que resultou na fundação da atual cidade de Conceição do Araguaia e no extermínio completo dos *Kayapó* do Pau D'Arco (talvez a mais desastrosa das missões já tentadas no Brasil). Havia ainda os franciscanos, que mantinham uma pequena missão entre os índios *Munduruku*, e os jesuítas, que, de volta ao Brasil, haviam aberto um colégio em Diamantino, Mato Grosso, onde abrigavam jovens *Nambiquara* e *Pareci* e atraíam os recém-contatados *Irantxe*.²²⁷

De outra parte, havia também as missões protestantes, cerca de 20 delas, sobretudo inglesas, como a *Evangelized Fields*, a *World Evangelical Church* e a *New Tribes Missions*. Ao contrário das missões católicas, essas não recebiam subsídios do Governo Federal e frequentemente sofriam vexames constrangedores por parte dos agentes indigenistas, sendo-lhes ocasionalmente imputada a pecha de espiões do governo, sobretudo durante a Segunda Guerra Mundial. O SPI tolerava apenas as missões não estabelecidas propriamente entre os índios, mas que existiam em decorrência da extensão do trabalho pastoral das dioceses e prelazias em cujos distritos havia índios aldeados.²²⁸

As desobrigas de padres e frades são conhecidas nessas regiões e costumavam incluir os índios. Batizavam, casavam, ensinavam-lhes a rezar e, muitas vezes, serviam como médicos e enfermeiros. Para os índios que já participavam efetivamente do sistema sociocultural regional, essas visitas constituíam um consolo e uma afirmação de sua posição no mundo. Nessas regiões, ser cristão era o mesmo que ser humano, e para isso era necessária a presença do padre, ou do frade, na maioria dos casos²²⁹.

Daí que a reação anticlerical dos agentes indigenistas só fazia confundir os índios, dividindo-os, literalmente, entre a cruz e a caldeirinha. A aproximação do SPI com a Igreja significou o reconhecimento da amplitude do problema indígena diante da capacidade relativa do órgão oficial para enfrentá-lo sozinho. Nesse sentido, a tolerância foi estendida às missões protestantes, sobretudo àquelas que, como o *Summer Institute of Linguistics*, pudessem ajudar na formação do conhecimento das línguas e culturas indígenas, para melhor orientar a ação do órgão. Seria difícil analisar essa aproximação como uma aliança política ou mesmo como uma

1983. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281453>>. Acesso em: 11 jul. 2019. p. 36.

²²⁷ ROBERTO, 1983, p. 37.

²²⁸ ROBERTO, 1983, p. 40.

²²⁹ ROBERTO, 1983, p. 41.

confluência de ideologias a respeito dos índios e de sua posição no conjunto político nacional ou na civilização ocidental cristã.²³⁰

Certamente, isso não é nada parecido com o binômio “catequese e civilização”, que regia a política indigenista e demonstrava um consenso geral sobre o que se devia fazer sobre o índio e de que modo. Pelo contrário, o fosso ideológico indigenista existente entre o SPI e a Igreja, desde o início do século, havia se alargado pela influência dos ensinamentos da antropologia, por um lado, e pela imobilidade conceitual da Igreja, por outro – pelo menos até que as primeiras lufadas de liberalização surgissem.²³¹

A Igreja e suas ordens missionárias também participam desse processo e se posicionam para construir uma nova visão do seu papel em relação aos índios. A partir disso, sua nova fase de defensora da causa indígena teve início. O novo papel da Igreja começou a ser construído tanto intelectualmente quanto na prática. Os jesuítas em Diamantino apresentaram os primeiros resultados da sua missão, escrevendo sobre os povos indígenas com quem vinham trabalhando e iniciando um tempo de reflexão crítica sobre o destino desses povos, colocando o peso maior de responsabilidade sobre o Estado, mas não deixando também de reconhecer seus erros históricos²³².

Por outro lado, novos missionários e jovens católicos surgiram dispostos a se envolver na luta pela defesa dos povos indígenas contra os planos estatais de desenvolvimento a qualquer custo, em que os índios surgem como as maiores vítimas. Os exemplos capitais desse duplo movimento são o chamado “Diretório indígena” – documento elaborado pelo Padre Adalberto Holanda Pereira, s. j., no qual noções de antropologia são misturadas com recomendações sobre o caráter dos índios e os objetivos da ação missionária – e a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, por um grupo de missionários que já havia entrado na luta pelos índios e precisava de um órgão para coordenar nacionalmente as suas ações e promover a causa indígena no seio da Igreja.²³³

Ao tornar-se um órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), três anos depois, o CIMI ganhou caráter e legitimidade oficial para dialogar com a Funai, além de representar a Igreja na causa indígena perante o resto da nação. Nesses últimos quase 50 anos, o trabalho do CIMI vem se desenvolvendo na busca de conceituar o cristianismo pós-Vaticano II com a luta pela sobrevivência dos povos indígenas no Brasil. A catequese deixou

²³⁰ ROBERTO, 1983, p. 41.

²³¹ ROBERTO, 1983, p. 42.

²³² ROBERTO, 1983, p. 42.

²³³ ROBERTO, 1983, p. 44.

de ser a doutrinação religiosa e foi substituída pelo que veio a ser chamado de “encarnação” do missionário na vida e no sofrimento dos índios²³⁴.

Desenvolveu-se uma teologia em que a imitação de Cristo deveria ser buscada pela vivência direta e cotidiana com os índios, experimentando, dessa forma, na carne, a vida cultural e espiritual desses povos e aproximando-os ao cristianismo mais puro e primitivo. A Igreja passou a reconhecer valores intrínsecos nas culturas indígenas, os quais deveriam ser imitados, emulados e adaptados à vida moderna, como o espírito cooperativista, a não acumulação de riquezas, a educação pueril, o democratismo nas decisões políticas, e, enfim, a harmonia e o respeito pela natureza²³⁵.

No seu seminal documento, produzido em fins de 1973, *y-juca-pirama*: o índio, aquele que deve morrer, a Igreja apresenta a sua nova concepção do índio, integrando os conhecimentos da antropologia com a sua teologia da libertação e politizando sua ação pastoral pela sua inserção no contexto social e político do Brasil da década de 1970. Aos poucos, o discurso passou a produzir ações de efeito imediato, como as assembleias de lideranças indígenas, que foram promovidas a partir de 1975, e a ação de missionários e agentes pastorais leigos.²³⁶

Com isso, o CIMI passou a ser um dos mais importantes e efetivos órgãos de combate às políticas retrógradas da Funai, advogando pela participação dos índios nesses órgãos e nos assuntos que lhes pudessem dizer respeito, como a demarcação de terras, os projetos de desenvolvimento regional, a exploração mineral, entre outros. Junto com o movimento pró-indígena, desencadeado no seio da sociedade civil na década de 1970, o CIMI procurou colocar a luta pela sobrevivência dos povos indígenas como parte da ampliação dos direitos democráticos do povo brasileiro e do reconhecimento da diversidade cultural e étnica do Brasil. Os conceitos de identidade e de nação foram as principais contribuições que surgiram desse movimento. Veio diretamente da carta da Organização das Nações Unidas e é a base política para a independência e autonomia de um povo e sua constituição em nação-estado.²³⁷

O aprofundamento desses conceitos diante da realidade política brasileira, levando-se em conta o fator demográfico da grande maioria dos povos indígenas sobreviventes no Brasil, tornou mais difícil a realização prática dessas bandeiras de luta. O estado brasileiro e o seu setor militar, em particular, não veem com bons olhos a ideia de se constituir em estado

²³⁴ SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas, documentos e legislação*. São Paulo: Loyola, 1980. p. 74.

²³⁵ SUESS, 1980, p. 74.

²³⁶ SUESS, 1980, p. 74.

²³⁷ SUESS, 1980, p. 76.

multinacional, talvez nem tanto por receio dos índios. O termo “nação” é mais apropriado aos índios do que a coletivos imigrantes, porque nele se inclui a noção conforme a definição que herdamos do Iluminismo, em que nação é um conjunto integrado de um povo com tradições e culturas próprias e um território durante todo o período colonial, sendo pertinente, portanto, que os índios tenham sido chamados de “nações”.²³⁸

Somente no século XIX, com o advento das teorias evolucionistas, esse termo deixou de ser aplicado e foi substituído por outros menos distintos, como “horda”, “grupo”, “bando”, “clãs”, até “sociedade”, “comunidade”, “etnia” e “povo”. Certamente, o termo “nação” distingue melhor um povo indígena e seria de todo apropriado, se não incluíssemos nele a denotação política de “estado” que, modernamente, o termo parece compreender²³⁹.

Quanto à sua aceitação ou concessão por parte do estado brasileiro, está condicionada tanto à ampliação da democracia e das franquias populares quanto à própria capacidade dos povos indígenas em enfrentar as constantes dificuldades e os cerceamentos econômicos que os demais setores da sociedade brasileira lhes impõem. Para isso acontecer, é preciso haver tempo e determinação, não só querer. A Igreja contribuiu decisivamente na elaboração da Constituição Federal de 1988 por meio de sua forte ação de lobby e pela sua capacidade de arregimentação das demais forças sociais pró-indígenas.²⁴⁰

O então presidente do CIMI, dom Erwin Kreutler, bispo de Altamira desde essa época, foi um dos convidados a depor na subcomissão que incluiu as populações indígenas. O documento que o CIMI subscreveu junto com as outras entidades serviu de base para a formulação dos principais artigos constitucionais sobre povos indígenas.²⁴¹ O que tem de universalista essa doutrina tem também de esse dilema atingir outras doutrinas sociais. No entanto, no caso da Igreja, a perspectiva fundamental parte da ideia de um ser supremo, de quem o homem é o dependente²⁴².

Quando o estado brasileiro, através do SPI, criou uma política indigenista em que o índio foi conceituado em termos da humanidade e sua evolução, e não em relação a uma espiritualidade transumana, a Igreja manifestou inquietação e repulsa. E, por mais que tenha avançado em direção a uma visão copernicana do mundo nos últimos tempos, não se pode esperar que ela abra mão de sua história e de sua determinação.²⁴³

²³⁸ SUESS, 1980, p. 76.

²³⁹ SUESS, 1980, p. 76.

²⁴⁰ GOMES, Mércio Pereira. *Por um pacto indigenista nacional*. Discurso apresentado à Assembleia Nacional Constituinte, em 29 abr. 1987. p. 02.

²⁴¹ GOMES, 1987, p. 03.

²⁴² GOMES, 1987, p. 03.

²⁴³ GOMES, 1987, p. 03.

Ademais, o caráter político da Igreja a condiciona a procurar formas mais acomodadas de relacionamento com o Estado e com a sociedade. A sua posição doutrinária em relação aos índios depende, fundamentalmente, do equilíbrio que procure ter, em determinados momentos, com essas duas entidades que, dialeticamente, a constituem e a negam. Se o estado brasileiro chegar a desenvolver formas mais democráticas de funcionamento, e se a sociedade civil continuar a sua tendência histórica de transformações quanto as visões sociais e culturais, é possível que a visão indigenista da Igreja venha a ser diferente da atual²⁴⁴.

De qualquer forma, o papel que cabe à Igreja na luta pela preservação dos povos indígenas no Brasil está longe de se esgotar. A identificação social e espiritual das primitivas comunidades cristãs com as comunidades indígenas é um permanente incentivo para o fortalecimento interno desse papel. Resta ver como manter esse laço de identificação com a visão humanista da sociedade moderna e os anseios de autonomia dos povos indígenas²⁴⁵.

A educação jesuítica passou por mudanças na instrução dos índios brasileiros, separando o papel catequizador do educacional. Não só os indígenas, mas a educação de um modo geral sofreu forte influência dos jesuítas. Tanto no trabalho docente como na estrutura de ensino com um forte elo entre educação, religiosidade e rigor, observando o trabalho do professor relacionado à imposição de uma moralidade. Identifica-se também que os jesuítas compreendiam muito bem a cultura e os costumes indígenas. Outro ponto elencado é que os jesuítas permaneciam nos lugares desenvolvendo maneiras diferentes de ocupação.²⁴⁶

Por meio de diversos tipos de construção os jesuítas se fixavam no local se tornando referência e modelo de civilização cristã integrados com os costumes locais. A estratégia era extremamente prática e não contemplativa. Temperava o caráter pela educação e orientava o progresso pela civilização dos costumes. Mas no processo ocorreram diversos problemas como o extermínio dos índios, a resistência à catequese e a dispersão das missões depois da expulsão da Companhia de Jesus. O que se constata é que o cristianismo não foi enraizada na cultura indígena. Porém é inegável a contribuição da Companhia de Jesus e sua influência religiosa na educação indígena brasileira.²⁴⁷

²⁴⁴ GOMES, 1987, p. 04.

²⁴⁵ GOMES, 1987, p. 04.

²⁴⁶ CABRAL, 1925. p. 167

²⁴⁷ HANSEN, 2001, p. 39.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como diretriz a influência dos padres jesuítas na educação indígena dentro de um contexto histórico que levanta diversos pontos na formação da cultura do Brasil, identificando a educação dos povos indígenas, sua cultura e a formação da sociedade brasileira em um recorte histórico do período da presença desses missionários no país.

Verificando elementos relativos à história e à cultura desses povos, abordou-se questões no tocante à Igreja Católica Romana e à sua influência no período colonial, com a missão jesuítica no Brasil e a sua instrução. Discutiui-se, além disso, a presença da Companhia de Jesus, seus propósitos, sua missão evangelizadora, falando sobre a educação jesuítica no Brasil Colônia e a importância desse processo na religiosidade e na catequese.

A questão da identidade indígena define vários conceitos com base na cultura, na identidade e na percepção dos índios, considerando diversos fatores sobre identidade cultural. Por meio de elementos da cultura, foram avaliadas temáticas para essa representação, dentro do contexto da perspectiva indígena e de sua cultura.

Foi apresentada a organização dos jesuítas a partir de sua chegada de Portugal, com experiências em diversas cidades e seu contato com os índios, verificando as suas primeiras ações e a organização relacionada às missões, com as aldeias gerenciadas pelos jesuítas e os diversos desafios que foram encontrados.

Por fim, destaca-se que foi visualizada a enorme influência dos jesuítas, tanto na questão indígena quanto na formação da cultura do povo brasileiro, através de vários elementos, principalmente a educação, em que foram sistematizadas várias metodologias, e sua representatividade se encontra até hoje em alguns aspectos da cultura do Brasil e na educação do país.

A catequização dos indígenas ocorreu por meio da brutalidade e não pela conversão colocada pela religião Católica Romana, com seus preceitos morais e religiosos e na crença em Deus. A conversão ocorreu pela força em que os índios se sujeitaram a conversão por temerem pela falta de sua liberdade.

No projeto de catequese, os indígenas eram colonizados como cristãos, através de uma imposição de uma cultura que não era deles, buscando retirar elementos de suas tribos, como costumes, aspectos cruciais da vida indígena e sua mentalidade. Para os jesuítas, esse processo de desvirtualização da cultura indígena representava o êxito dos aldeamentos.

Afirmavam que as aldeias os protegiam os nativos da escravidão e promoviam a conversão dos índios.

O projeto de catequese dos jesuítas teve que ser reprogramado, considerando os desafios no país em que os índios reagiram através de guerras que ocorreram em vários pontos do território nacional. Uma das mecânicas foi retirar os índios para aldeias que eram construídas próximas de núcleos portugueses. Foram as políticas de aldeamento uma das estratégias utilizadas para colonização e conversão dos indígenas.

No processo de aldeamento eram utilizados força militar para retirar esses índios para determinadas aldeias. Através desse sistema os indígenas perderam seus elos, suas comunidades, a sua liberdade e seus costumes, criando um novo paradigma de índio. O processo de colonização indígena utilizou a desintegração sócio cultural dos nativos, ocorrendo a facilitação da catequese indígena por meio de aldeamentos.

Essa metodologia de catequização indígena servia como ferramenta para impor usos e costumes de Portugal, em que os indígenas sofreram em todos os sentidos, onde os costumes novos dos portugueses quebravam a sua tradição. A catequese era um instrumento no processo de formação cultural muito além da pregação, era uma submissão do indígena aos costumes portugueses e os jesuítas acabaram se tornando instrumentos desse processo.

Toda essa sistemática deve ser refletida no processo de educação dos indígenas pelos jesuítas. As concessões, tolerâncias e apropriações de aspectos culturais dos povos indígenas em suas práticas de catequese demonstram como apenas dois missionários conseguiram administrar centenas ou milhares de indígenas nas suas aldeias. Deve-se atentar que o Catolicismo Romano estabelecido aos povos indígenas não pode simplesmente ser considerado apenas como instrumento de dominação. Para além dessa questão, delineando nas próprias formas de compreensão e utilização da religiosidade por parte dos convertidos, existem novos entendimentos referente aos missionários e as práticas de religiosidade no Brasil Colônia.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no Novo Mundo. *Tempo*, v. 18, n. 32, p. 19-48, 2012.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017.
- ANASTÁCIO, Thais Pinheiro Zarattini. *Um estudo sobre as relações que os jesuítas estabeleceram a partir da educação com os praticantes de crenças e rituais não católicos*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, SP, 2011.
- ANDRADE, W. C. de. As duas espadas: conflito na interpretação historiográfica do Brasil Colônia. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, p. 91-112, 2004. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/p_andrade.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2018.
- ARANHA, M. L. de A. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. 3. ed. São Paulo: Moderna 2006.
- ARNAUT DE TOLEDO, Cezar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Revista Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas, 1549-1596*. São Paulo: Annablume, 2001.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.
- BALBINO, Marcos Aurélio Lima. *Relações étnico raciais e cultura afro brasileira*. Vitória: Multivix, 2017.
- BANDEIRA, Alípio. *Antiguidade e atualidade indígenas*. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio, 1919.
- BARÃO, Vanderlise Machado. *A escola indígena e o poder de estado: construção de uma identidade étnica entre os mbyá guaran*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BOGONI, S. *O discurso de resistência e revide em Conquista espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya: ação e reação jesuítica e indígena na colonização ibérica da região do Guairá*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Maringá, 2008.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 11.645/2008, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet*. Trad. Maria Carmelita Pádua Dias. Revisão técnica: Paulo Vaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

CABEZA DE VACA, Á. N. *Naufrações e comentários*. Trad. Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1995.

CABRAL, Luiz Gonzaga. *Jesuítas no Brasil (século XVI)*. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925.

CAMINHA, P. V. de. Carta de Pero Vaz de Caminha. In: PEREIRA, P. R. (Org.). *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999. p.17-37.

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*. São Paulo; Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

CANDIDO, Mariana de Oliveira. *Subjetividade indígena e catequese no Brasil do século XVI*. Monografia apresentada à Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2012.

CANTOS, Priscila Kelly; COSTA, Célio Juvenal. *A companhia de Jesus: regimentos e normas*. Programa de Pós-Graduação. Universidade Estadual de Maringá. Paraná, 2008.

CARDOSO, Tereza Fachada Levy. As aulas régias no Brasil. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (Orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil*. v. I: Séculos XVI-XVIII. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 34-47.

CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônicas e história: A Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão 1698-1759*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense. Niterói-RJ, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras*, n. 65, mai. 2017. p. 01-09.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura, Yvy Araguayje: fundamentos da palavra guarani*. Dourados: Editora UFGD, 2008.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo Perspec.* [online], v. 15, n. 2, p. 36-42, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 mar. 2019.

CONDE, Bruno Santos. *Depois dos jesuítas: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2011.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas Complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Célio Juvenal. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em Aberto*, v. 21, n. 78, 2008. p. 01-15.

CUSTÓDIO, J. de A. C. A arquitetura de defesa no Brasil colonial. *Discursos fotográficos*, Londrina, v. 7, n. 10, p. 173-194, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/discursosfotograficos/article/view/9224>>. Acesso em: 07 ago. 2018.

DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2000.

DOURADO, Mecenas. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2009.

FERNANDO, A. Novais. Condições da privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*. v. 1. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 12-32.

FONSECA, Sonia Maria. A hegemonia jesuítica (1549-1759). In: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; NASCIMENTO, Maria Isabel M. (Orgs.). *Navegando pela história da educação brasileira*. Campinas, SP: HISTEDBR, 2001. p. 17-37.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREITAS, Lídia Silva de. Documento e poder: uma arqueologia da escrita. *Morpheus: revista eletrônica em Ciências Humanas*, v. 9, n. 14, p. 58-73, 2012.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, Mércio Pereira. *Por um pacto indigenista nacional*. Discurso apresentado à Assembleia Nacional Constituinte, em 29 abr. 1987.

GONÇALVES, Natália Ostjen. *Do colonialismo à contemporaneidade: a gênese da exclusão indígena e seus reflexos na (in)eficácia das políticas públicas de saúde específicas para povos indígenas no Brasil*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DMA, 2006.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

HANSEN, João Adolfo. Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Orgs.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. São Paulo: Atlas, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17. ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2004.

LEITE, Serafim. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa [Portugal] : Brotéria, 1953.

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil*. 3 v. São Paulo: Comissão de Publicação do 49 Centenário, 1954.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

LEITE, Serafim. *Suma história da Companhia de Jesus no Brasil (assistência de Portugal): 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação Ultramar, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1955.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Loyola, 1997.

LUGON, C. *A República “comunista” cristã dos Guarani, 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. *Identidade cultural e auto-representação cinematográfica indígena xavante*. Dissertação de Mestrado. UFG. Goiânia – GO, 2011.

MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo: Contexto, 2015.

MESQUIDA, Peri. Catequizadores de índios, educadores de colonos, soldados de Cristo: Formação de professores e ação pedagógica dos jesuítas no Brasil de 1549 a 1759 a luz do Ratio Studiorum. *Educar em revista*, 2013. p. 235-249.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambá*. Prefácio, tradução e notas de Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MONTOYA, A. R. de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Padre Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. (Coleção Obras Redivivas, v. 11).

NEVES, Fátima Maria. *Educação jesuítica no Brasil-colônia: a coerência da forma e do conteúdo*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de Piracicaba. 1993.

NÓBREGA, Padre Manuel da. Diálogo sobre a conversão do gentio. In: DOURADO, Mecenas. *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958. p. 01-14.

NOLASCO, Patrícia Carmello. *A educação jesuítica no Brasil e a pedagogia de Anchieta: catequese e dominação*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas: SP, 2008.

OLIVEIRA, Amanda Melissa Bariano de. Ação educacional jesuítica no Brasil colonial. *Revista Brasileira de história das religiões*, Universidade estadual de Maringá, PR, 2011. p.01-08.

OLIVEIRA, M. M. de. As origens da educação no Brasil: da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 945-958, out./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ensaio/v12n45/v12n45a03.pdf>>. Acesso em: 07 ago. 2018.

PAIVA, Eliane Bezerra. A construção da identidade indígena em fontes de informação. *XVI ENANCIB*. 2015.

PAIVA, José Maria de. Transmitindo cultura: a catequização dos índios do Brasil, 1549-1600. *Revista Diálogo Educacional* - v. 1 - n.2 - p. 1-170 - jul./dez.

PAIVA José Maria de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M.; VEIGA, C. G. (Orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 43-59.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese, 1549-1600*. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1982.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. *A cultura, em História general de América*. v. ii, Brasil, OEA, [s. d.].

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro - A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

ROBERTO, Maria Fatima. *Salvemos nossos índios: uma interpretação da atuação evangelizadora da Ordem Dominicana francesa, entre índios do Brasil na passagem do século XIX para o século XX*. 153f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 1983. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281453>>. Acesso em: 11 jul. 2019.

ROSA, Virgínia Mattos e Silva. *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SANTILLI, Marcio. *Os brasileiros e os índios*. SENAC: São Paulo, 2000.

SAVIANI, Demerval. A institucionalização da pedagogia jesuítica ou o *Ratio Studiorum* (1599-1759). In: OLIVEIRA, Leilson Barros (org.). *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas, SP: Autores Associados, 2007. p. 32-59.

SHIGUNOV NETO, Alexandre; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. *Educar*, n. 31, p. 169-189, 2008.

SILVA, Edna Lúcia da. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 3. ed. rev. atual. Florianópolis: Laboratório de Ensino a Distância da UFSC, 2011.

SUESS, Paulo. *Em defesa dos povos indígenas*, documentos e legislação. São Paulo, Loyola, 1980.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes/INL/MEC, 1977. v. 1.

VERGARA Sylvania Constant. *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

VIEIRA, Carlos Magno Naglis. “*O que interessa saber de índio?*”: um estudo das manifestações de alunos de escolas de campo grande sobre as populações indígenas do Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2007.

WAGLEY, Charles. Xamanismo Tapirapé. *Boletim do Museu Nacional*, n. 3, 1943. p. 01-94.

ZANINI, Flávia Emília. *O olhar dos jesuítas sobre a cultura indígena – século XVI*. Dissertação (mestrado). Universidade Metodista de Piracicaba. Piracicaba-SP, 2014.