

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

FRANCINE SATIL FERREIRA JARDULI

**CATEQUIZAÇÃO E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM TERRAS BRASÍLICAS: UM
ESTUDO A PARTIR DAS CARTAS DE MANUEL DA NÓBREGA (1549-1560)**

ALFENAS/MG

2025

FRANCINE SATIL FERREIRA JARDULI

CATEQUIZAÇÃO E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM TERRAS BRASÍLICAS: UM ESTUDO A PARTIR DAS CARTAS DE MANUEL DA NÓBREGA (1549-1560)

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de Alfenas, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Educação, Linha de Pesquisa: Educação e Sociedade: sujeitos, ideias e políticas, sob a orientação do Professor Doutor Marcos Roberto de Faria.

ALFENAS

2025

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central

Jarduli, Francine Satil Ferreira.

Catequização e resistência indígena em terras brasílicas: : Um estudo a partir das cartas de Manuel da Nóbrega (1549-1560) / Francine Satil Ferreira Jarduli. - Alfenas, MG, 2025.

87 f. -

Orientador(a): Marcos Roberto de Faria.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2025.

Bibliografia.

1. Jesuítas. 2. Catequização. 3. Resistência Indígena. I. de Faria, Marcos Roberto, orient. II. Título.

FRANCINE SATIL FERREIRA JARDULI

CATEQUIZAÇÃO E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM TERRAS BRASÍLICAS: UM ESTUDO A PARTIR DAS CARTAS DE
MANUEL DA NÓBREGA (1549- 1560)

A Banca examinadora
abaixo-assinada
aprova a
Dissertação apresentada
como parte dos
requisitos para a
obtenção do título de
Mestre em
Educação pela
Universidade Federal
de Alfenas. Área de
concentração:
Fundamentos da
Educação e Práticas
Educacionais.

Aprovada em: 28 de abril de 2025.

Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria
Instituição: Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG)

Prof. Dr. Orlando José de Almeida Filho
Instituição: Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ-MG)

Profa. Dra. Lívia Nascimento Monteiro
Instituição: Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG)



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Roberto de Faria, Professor do Magistério Superior**, em 29/04/2025, às 22:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.unifal-mg.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1504146** e o código CRC **36CDF977**.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Professor Doutor Marcos Roberto de Faria, meu orientador, que me conduziu com a melhor preparação e dedicação ao longo desta pesquisa, sendo também minha principal fonte de incentivo e motivação, mesmo diante das adversidades.

A todos os professores que fizeram parte da minha jornada acadêmica, desde a graduação até a atual pós-graduação. Todos foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui.

À Professora Doutora Lívia Nascimento Monteiro, professora com quem tive aulas no curso de História e, mais tarde, tive o imenso prazer de contar com sua presença em meu exame de qualificação. Agradeço por me orientar generosamente em questões importantes que também deveriam ser abordadas em minha pesquisa.

Ao Professor Doutor Orlando José de Almeida Filho, também membro da banca examinadora, que me proporcionou diversas reflexões de maneira cuidadosa e respeitosa, contribuindo de forma significativa para o aprofundamento da minha pesquisa.

À Professora Doutora Ana Cristina Gonçalves de Abreu Souza, de quem fui, com muita felicidade, aluna durante a graduação e no mestrado. Em suas aulas, ministradas com vasta experiência e carinho, tive a oportunidade de vivenciar uma docência humanizada, marcada por valiosas trocas de conhecimento.

A todos os meus familiares, em especial aos meus pais e à minha filha, que demonstraram imensa paciência e me acolheram com muito amor ao longo deste tempo.

Aos meus colegas de mestrado, que estiveram ao meu lado durante esses anos de estudos, sendo um alicerce essencial para que todas as conquistas fossem possíveis.

Aos meus amigos e alunos, pela torcida constante e pelo incentivo ao meu trabalho e pesquisa, sempre tão motivadores.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Educação e Sociedade: Sujeitos, Ideias e Políticas da Universidade Federal de Alfenas, que me proporcionou valiosas oportunidades de conhecimento e aprendizado.

A Deus, por me guiar e sustentar ao longo de toda a minha vida.

A Capes, pelo financiamento dos meus estudos através da bolsa concedida.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

O presente estudo busca explorar e analisar o processo de catequização dos povos nativos e suas formas de resistência às imposições dos colonizadores. Ao utilizar as fontes históricas, como as cartas jesuíticas do século XVI, especialmente as do Padre Manuel da Nóbrega, é possível identificar as estratégias de resistência adotadas pelos indígenas durante o período colonial brasileiro. Essa análise não apenas revela as táticas empregadas pelos nativos contra a doutrinação europeia, mas também permite entender como esses processos eram interpretados pelos próprios missionários e colonizadores. É essencial investigar como as manifestações de resistência indígena eram retratadas e narradas pelos agentes colonizadores, bem como compreender as diferentes perspectivas envolvidas nesse contexto histórico. Dessa forma, a pesquisa que se apresenta procura buscar uma reparação histórica e social para aqueles que foram silenciados, direta ou indiretamente, e privados de contar suas próprias histórias, como aqui mencionado respeitosamente, os povos nativos do Brasil do século XVI.

Palavras-chave: Jesuítas; catequização; resistência indígena.

ABSTRACT

This study aims to explore and analyze the process of catechization of native peoples and their forms of resistance to the colonizers' impositions. By utilizing historical sources, such as 16th-century Jesuit letters, particularly those of Father Manuel da Nóbrega, it is possible to identify the resistance strategies adopted by the indigenous people during the Brazilian colonial period. This analysis not only reveals the tactics employed by the natives against European indoctrination but also allows for an understanding of how these processes were interpreted by the missionaries and colonizers themselves. It is essential to investigate how indigenous resistance manifestations were portrayed and narrated by colonial agents, as well as to comprehend the different perspectives involved in this historical context. In doing so, we strive for historical and social reparation for those who were silenced, directly or indirectly, and deprived of telling their own stories, specifically, the native peoples of 16th-century Brazil.

Keywords: Jesuits; catechization; resistance; indigenous peoples.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	INÁCIO DE LOYOLA: O INÍCIO DAS MISSÕES JESUÍTICAS.....	14
2.1	SOLDADOS DE CRISTO E OS EXERCÍCIOS DE LOYOLA.....	17
2.2	PADRE MANUEL DA NÓBREGA: MISSIONÁRIOS NA AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVI	23
3	AS CARTAS JESUÍTICAS: RELATOS E NARRATIVAS DOS MISSIONÁRIOS NAS TERRAS DO NOVO MUNDO	34
3.1	PRIMEIRAS IMPRESSÕES DE PADRE MANUEL DA NÓBREGA CONFORME DESCRITAS NAS CARTAS I E IV	41
3.2	SOBRE OS RELATOS DE ENCONTROS AMISTOSOS ENTRE RELIGIOSOS E NATIVOS: UMA DIFERENTE PERSPECTIVA SOBRE OS PRIMEIROS ESCRITOS DE MANUEL DA NÓBREGA	49
4	RESISTÊNCIA RELIGIOSA OCULTA ENTRE FRAGMENTOS DE CORRESPONDÊNCIAS: UMA REAVALIAÇÃO DAS CARTAS V E XIX DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA.....	55
4.1	A UTILIZAÇÃO DO TERMO “FEITICEIRO”: O SIGNIFICADO POR TRÁS DESSAS DENOMINAÇÕES RELACIONADAS AOS LÍDERES NATIVOS.....	60
4.2	SERES INCONSTANTES: A RESISTÊNCIA DOS NATIVOS ATRAVÉS DE RITUAIS RELIGIOSOS, BEBEDEIRAS E HERESIAS	67
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
	REFERÊNCIAS	84

1 INTRODUÇÃO

A descoberta do Novo Mundo e suas peculiaridades, como o fato de os povos nativos não pertencerem à religião cristã ou qualquer semelhante, causou grande surpresa aos colonizadores e, especialmente, aos missionários – em particular, os padres jesuítas membros da Companhia de Jesus sob exercícios instituídos por seu criador Inácio de Loyola. Ao longo de suas expedições na América colonial portuguesa do século XVI, dedicaram-se a salvar as almas que consideravam "folhas em branco", impondo aos nativos a fé cristã. Em novas terras, com paisagens tão diferentes das que seus olhos já haviam visto e com habitantes desprovidos de "bons costumes", haveria muito trabalho para os soldados enviados em nome de Deus. Esses homens estariam prontos para moldar e salvar aquelas páginas em branco, destinadas a serem escritas e guiadas pelos preceitos cristãos. Dentro dessa perspectiva religiosa, a companhia se caracterizava:

Na realidade, a Ordem é conhecida, seja por Companhia, seja por Sociedade. A primeira nomenclatura indica que os jesuítas estão a serviço do exército de Javé, constantemente prontos para o combate em favor do Evangelho e, é claro, contra o protestantismo e a ignorância; a segunda propõe uma associação de companheiros irmanados pela vocação da qual se dizem comissionados, a de contribuir para a expansão do catolicismo pelo Saber, ad majorem Deum gloriam! [para a maior glória de Deus (Mesquida, 2013, p. 237-238).

É sempre de grande importância ressaltar que a presença dos jesuítas na colônia portuguesa não transformou apenas o cenário religioso, mas também o cultural e social. Antes de aprofundar na temática religiosa ligada à resistência, é relevante destacar a contribuição desses homens na disseminação da língua portuguesa e na sua mistura com as línguas nativas. Os missionários também introduziram aos nativos¹ a prática e costumes europeus como o modo de se portar perante o meio social. Podemos dizer que foi dessa maneira que o ensino se fez presente nas missões jesuíticas, diferenciando-as de outras ordens religiosas. As

¹ Atualmente, é temerário afirmar que a presença dos nativos no Brasil era pequena ou irrelevante. Considerando-os como comunidade e sujeitos do território, estima-se que havia entre 2 e 5 milhões de indígenas no Novo Mundo. Esses dados podem ser encontrados, por exemplo, nas obras do historiador Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, e do antropólogo Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro*. Embora os autores não se concentrem exclusivamente em estudos demográficos, ambos abordam a diversidade e a complexidade das populações indígenas no Brasil. Esses números são baseados em estimativas, uma vez que, naquela época, a contagem populacional era muito limitada. Composta por diversos grupos linguísticos e étnicos, a população indígena teve um papel fundamental em todas as esferas do processo de colonização.

atividades rotineiras dos missionários incluíam tudo o que pudesse colaborar com seus planos evangelizadores nas terras da colônia portuguesa. Além do cenário colonizador de interesse da coroa, havia o protestantismo, que, para os membros da ordem, a melhor maneira de combatê-lo era conquistando novos fiéis. Assim, mesmo informalmente, a catequese era implementada no Novo Mundo. Todo esse trabalho era realizado em forma de caridade, que era a grande e única recompensa para os padres:

Todo aquele que nesta nossa Companhia, que desejamos seja assinalada com o nome de Jesus, quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da Cruz e servir ao único Senhor e ao Romano Pontífice, Vigário Seu na terra, depois de fazer voto solene de castidade perpétua, assente... propagar a fé pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e nomeadamente ensinar aos meninos e rudes as verdades do cristianismo [...] (Rodrigues, 1931, p. 110-112).

Diversas foram as estratégias adotadas pelos religiosos enquanto estiveram em missão de fé, e será possível nota-las ao longo deste estudo. Além disso, deixaram um grande legado como os primeiros educadores do Brasil, criando colégios e oferecendo educação. Seus feitos no Brasil foram inúmeros, muitos dos quais contribuíram para moldar o cenário cultural contemporâneo do país. Lúcio de Azevedo, em seus escritos em "*Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*", corrobora esta afirmação da seguinte maneira:

A vinda dos padres jesuítas, em 1549, não só marca o início da história da educação no Brasil, mas inaugura a primeira fase, a mais longa dessa história, e, certamente, a mais importante pelo vulto da obra realizada e sobretudo pelas consequências que dela resultaram na nossa cultura e civilização (Azevedo, 1901, p. 501).

O autor, em seus escritos, destaca uma questão crucial deste estudo: a importância dos jesuítas como formadores de uma futura civilização nascente nas terras do Novo Mundo. Naquele período, a linguagem mais universal era a religião. Por que, então, não utilizá-la como instrumento para ajudar no processo de colonização? A religião conseguia, de fato, ocupar e penetrar espaços inimagináveis. Em um contexto em que os nativos eram considerados selvagens, a coroa portuguesa via nos soldados de Cristo a melhor escolha para enfrentar o árduo trabalho de mantê-los sob controle e, ao mesmo tempo, transformá-los em novos fiéis.

Não fôsem os jesuítas que se tornaram os guias intelectuais e sociais da Colônia, durante mais de dois séculos e teria sido talvez impossível ao conquistador lusitano resguardar dos perigos que a assaltavam, a unidade de sua cultura e de sua civilização. Eles foram, de fato, o centro de toda essa reação europeizante, na sociedade colonial (Azevedo, 1901, p. 510)².

Sobre essa aliança entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica no processo de colonização, Hansen contribui com uma visão de como era o cenário brasileiro no período dos descobrimentos:

No Estado do Brasil, a catequese e o ensino são práticas socioculturais do chamado "capitalismo monárquico português" na nova situação política mundial determinada pelos Descobrimientos, pela Reforma protestante, pela Contrarreforma e pela disputa comercial e política das potências da Europa pelas possessões coloniais. Iniciado no Estado do Brasil em um momento de aguda crise econômica de Portugal, o programa concilia os interesses da Companhia de Jesus, da Coroa portuguesa e dos coloniais luso-brasileiros (Hansen, 2012, p. 14-15).

Muitas cartas foram escritas pelos padres jesuítas durante suas missões na América Portuguesa. Esses escritos documentavam suas jornadas, sucessos e fracassos nas missões, e, em grande parte, relatavam a boa aceitação dos povos nativos aos ensinamentos cristãos. O presente estudo focará nas cartas do padre e missionário Manuel da Nóbrega, encontradas no livro "*Cartas do Brasil (1549-1560)*" como fonte principal.

Michel de Certeau, em "*A escrita da História*", destaca que "em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em 'documentos' certos objetos distribuídos de outra maneira. Esta nova distribuição cultural é o primeiro trabalho" (Certeau, 1982, p. 73). Esse pensamento ressalta a importância de um olhar crítico e reflexivo na abordagem dos materiais históricos. Quem trabalha com a escrita primária deve compreender que não é necessário submeter-se completamente aos escritos originais ou limitar-se a uma interpretação anacrônica. Pelo contrário, é essencial ter a sensibilidade de reconhecer que determinado material pode gerar diversas reflexões e interpretações. Um exemplo são as cartas jesuíticas, que, devido à sua riqueza de detalhes e informações, podem ser analisadas sob múltiplas perspectivas e proporcionar diversos entendimentos.

² É importante destacar que, para os portugueses, educação e evangelização estavam intrinsecamente ligadas, sem separação entre os dois processos. A afirmação do autor se torna equivocada ao desconsiderar a existência de um sistema educacional já presente no cotidiano dos nativos, ignorando assim seus próprios métodos de formação. A obra, considerando a época em que foi escrita, não aborda adequadamente essa questão.

A escolha das cartas do Padre Manuel da Nóbrega deve-se ao fato de ele ter sido o primeiro provincial da Província do Brasil, liderando as missões jesuítas enviadas para a América. Seus relatos nas cartas de notícias enviadas à corte portuguesa documentam a expansão das missões de doutrinação na América portuguesa. Além de ser o primeiro a iniciar o trabalho de evangelização em terras do Novo Mundo, Nóbrega desempenhou diversos papéis na construção social da colônia, ajudando até mesmo em questões políticas devido ao seu grande empenho em prol das missões, e assim, através dele, tornou-se possível a propagação e expansão das missões por todo o Brasil. Suas cartas tornaram-se documentos de extrema relevância para os estudos da época, sendo um dos poucos produtores de relatos oficiais do período. Esses escritos são, portanto, ferramentas valiosas para o estudo da representação da vida dos indígenas durante o período colonial. Isso é exemplificado na passagem do artigo "*A evangelização do novo mundo: o plano do pe. Manuel da Nóbrega*", de Rafael Chambouleyron:

Sob o comando do Pe. Manuel da Nóbrega, os jesuítas rapidamente se alastraram por todo o território colonial, zelando pela religiosidade católica no interior das comunidades coloniais portuguesas promovendo a difícil tarefa de evangelização dos indígenas (Chambouleyron, 1996, p.38).

No campo histórico e social, Moreau argumenta sobre a importância das cartas jesuíticas como objetos e fontes de estudo, especialmente no que se refere à vida dos nativos no Brasil colonial. Segundo o autor em sua obra "*Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*", essas cartas são fundamentais pelas seguintes razões:

Investigando a relação entre o invasor e dominado, procura relacionar os componentes reais e forjados da imagem que os autores constituíram do chamado "índio" (no singular). O principal instrumento de referência são as cartas dos dois jesuítas. Delas se extraem inúmeros aspectos sociais e históricos da colonização: a chegada, o ideal da Companhia de Jesus, seu desempenho de agente colonizador (ligado à expansão do catolicismo após a Contra-Reforma), as "chagas da Colônia, os aldeamentos, as guerras contra os índios e sua escravização (Moreau, 2003, p. 24).

Sobre as cartas de Nóbrega a serem utilizadas, especificamente, será analisada a carta I, datada de 1549, que abordará a chegada do religioso ao Novo Mundo, suas primeiras impressões, contatos com os nativos e o entusiasmo em iniciar as missões guiadas por sua fé. Em seguida, examinaremos a carta V, também escrita em 1549 e intitulada "Informação das terras do Brasil". Nessa carta, Nóbrega

começa a descrever as cerimônias realizadas pelos pajés, líderes religiosos dos nativos, que ele chamava de "feiticeiros" por não praticarem a doutrina cristã. A partir dessa análise, serão identificados indícios das resistências presentes no convívio com os nativos. Por fim, inclui-se a carta XIX, escrita em 1559, para demonstrar o progresso e os desafios das missões ao longo do tempo. O objetivo é evidenciar que, com o passar dos anos, Nóbrega enfrentou inúmeras adversidades nas terras da América Portuguesa e encontrar vestígios que apontem a resistência ao catolicismo no cotidiano dos nativos.

2 INÁCIO DE LOYOLA: O INÍCIO DAS MISSÕES JESUÍTICAS

O ponto de partida da pesquisa surge das transformações e rupturas provocadas pela Reforma Protestante no século XVI, afetando a Igreja Católica. É importante considerar que, ao mesmo tempo em que alguns movimentos religiosos, como o Calvinismo, Luteranismo e Anglicanismo, buscavam romper com o Vaticano, a própria igreja católica passava por reformulações. Estas mudanças e adaptações foram impulsionadas pelo movimento da Contrarreforma, um esforço dos religiosos para conter o enfraquecimento da igreja e evitar a perda significativa de fiéis. As missões jesuíticas de catequização de novos adeptos foram uma das estratégias adotadas para enfrentar a possível crise na Igreja Católica:

Nossa jornada começa em um importante capítulo da história do cristianismo no século XIV, frequentemente negligenciado por historiadores do pensamento político do início da era moderna: a gênese da Companhia de Jesus e o impacto daquilo que os seguidores de Inácio de Loyola chamavam de “nosso modo proceder” (*noster modus procedendi*) sobre os rumos do movimento tomista conhecido como a *secunda scholastica*. Entre os movimentos de reforma do século XVI, que optaram por permanecer sob a liderança papal, o mais importante foi sem dúvida o dos jesuítas, tendo um profundo impacto sobre as reformas do Concílio de Trento e na resposta dos católicos ao protestantismo (Eisenberg, 2000, p.29).

A historiografia da Companhia de Jesus está intrinsecamente ligada à figura de seu líder e fundador, Inácio de Loyola. Desde os primeiros anos de sua vida e durante sua juventude, Loyola esteve envolvido em atividades militares e em confrontos armados, conforme registrado em sua biografia. Em seu último embate, durante a defesa de Pamplona contra os franceses, Loyola foi gravemente ferido na perna, o que o obrigou a retornar ao castelo de Loyola, sua terra natal, para se recuperar. Durante esse período de sofrimento e dor, Loyola se entregou à leitura e à reflexão no campo religioso. Inspirado pelos exemplos de devoção de São Francisco e São Domingos, ele iniciou sua jornada espiritual após se recuperar, dedicando-se à peregrinação e seguindo os passos de seus santos de devoção.

Após sua recuperação, Inácio de Loyola iniciou sua peregrinação entre os anos de 1522 e 1527. Durante esse período, o religioso visitou diversos destinos, incluindo a Catalunha, Jerusalém, Barcelona e universidades como Salamanca e Alcalá. Em todas essas localidades, Inácio encontrou resistência devido à sua forma

peculiar de exercitar sua espiritualidade, que enfatizava a oração através do silêncio e da meditação. Essa abordagem incomum despertou desconfiança entre os líderes políticos e religiosos locais, que temiam que a prática de Inácio pudesse ameaçar os dogmas estabelecidos pela igreja. Como resultado, Inácio foi algumas vezes alvo da Inquisição³, embora tenha sido absolvido em todas as investigações realizadas por ela. Diante desses desafios, ele decidiu mudar sua rota de peregrinação.

Inácio chegou a Paris em fevereiro de 1528 e lá viveu até 1535. Em um primeiro momento, estudou no Collège de Montaigu, na Rue St. Jacques, um antigo prédio humanista onde Erasmo, Calvino e o próprio Francisco de Vitória haviam estudado no início do século. Quando Inácio começou seus estudos no Collège, este já era controlado por padres dominicanos que crescentemente utilizavam, em seus cursos de teologia, a *Summa* de Tomás de Aquino ao invés do texto mais tradicional, as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Um ano depois transferiu-se para o Collège de St. Barb para obter o título de mestre.[...] (Eisenberg, 2000, p.30).

Na cidade de Paris, Inácio conheceu seus futuros aliados para a fundação da Companhia de Jesus, entre eles Francisco Xavier. Juntos, decidiram partir rumo a Jerusalém para se oferecer ao serviço papal. Encontraram obstáculos ao lidar novamente com a Inquisição em Paris. Diante disso, Inácio optou por fugir em direção ao seu destino, encontrando-se pelo caminho com seus companheiros na nova jornada. Quando questionados sobre quem eram, “responderiam que eram da “Companhia de Jesus”, sendo Cristo seu único superior” (Eisenberg, 2000, p. 31). Antes do destino final, o religioso líder da nova instituição tem como rota a cidade de Roma para a apresentação do documento da ordem jesuítica: *Fórmula do Instituto*. Pontuado por José Eisenberg:

Fundada em 27 de setembro de 1540 pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, a Companhia de Jesus era uma ordem religiosa com fins pastorais. Como definido na *Formula*, a ordem foi instituída “para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé”.⁴ Os jesuítas queriam agir no mundo pela caridade: enquanto estivessem praticando suas obras caridosas nos hospitais, prisões e escolas, os membros da nova ordem estariam sempre em uma

³ A Inquisição foi um conjunto de instituições estabelecidas pela Igreja Católica entre a Idade Média e a Idade Moderna, com o objetivo de investigar, julgar e combater crimes e práticas contrárias ao cristianismo. Na América Portuguesa, essa estratégia foi amplamente utilizada para reprimir as práticas religiosas dos povos indígenas, consideradas perigosas durante as missões de catequização.

⁴ A *Formula do Instituto* é composta de cinco capítulos (*quinque capitula*) que compreendem os parágrafos de 3 a 8 da bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*. Essa bula promulgada por Paulo III em 1540, oficializou a Companhia de Jesus. O texto aparece também com pequenas revisões, na bula *Exposcit Debitum*, expedida em 1551 pelo papa Júlio III, confirmando assim a existência da ordem. Ver LOYOLA. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, p. 21 et seq.

missão, propagando a fé, convertendo os infiéis e punindo os hereges. O principal objetivo da ordem era persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina. [...] (Eisenberg, 2000, p. 31-32).

De forma mais específica, os grupos de doutrinação e processo de evangelização conduzida pelos jesuítas eram conhecidas mundialmente como Companhia de Jesus. Seu principal objetivo era introduzir o sentido da vida cristã às populações que não o conheciam. Em "*O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*", Luiz Felipe Baeta Neves destaca:

A Companhia de Jesus foi fundada para difundir a Palavra especialmente a povos que não a conheciam – e por meio de uma socialização prolongada. Dirigem-se a homens que não são, portanto, iguais a si – e quer transformá-los para incorporá-los à cristandade. Duas diferenças primeiras: não são padres e não são cristãos. Uma semelhança: são homens. É esta semelhança somada àquelas diferenças que dão a possibilidade e o sentido do plano catequético. A catequese é, então um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças (pelo menos a segunda delas) (Baeta Neves, 1978, p. 45).

Assim, a Companhia de Jesus, respaldada pelos preceitos papais, emerge como uma das principais respostas para enfrentar o movimento protestante do século XVI, “a nova interpretação do cristianismo dos jesuítas era centrada naquilo que eles chamavam de “o nosso modo de proceder” (noster modus procedendi)” (Eisenberg, 2000, p.32). O cerne da nova ordem religiosa jesuíta consistia na prática da caridade, no combate à pobreza e na obediência à igreja. Dessa forma, deram-se início às peregrinações e missões em prol da fé cristã⁵, assunto que será destaque no próximo capítulo.

⁵ É importante destacar que, ao abordar o cristianismo neste trabalho, estamos nos referindo especificamente ao contexto vivido no Brasil Colônia a partir de 1500, e não a um panorama geral da religião. Naquela época, a versão predominante do cristianismo no Brasil era o catolicismo, alinhado aos interesses da Coroa portuguesa e à expansão europeia. Isso se torna ainda mais relevante considerando que, no mesmo período, o cristianismo europeu estava passando por mudanças significativas devido à Reforma Protestante, e esse catolicismo, junto ao movimento dos Jesuítas foi uma das estratégias da Igreja Católica de fortalecer e propagar a religião.

2.1 SOLDADOS DE CRISTO E OS EXERCÍCIOS DE LOYOLA

Para Inácio de Loyola, a purificação vinha de maneira pessoal e íntima do próprio indivíduo através da oração e da meditação. Deste modo, “os *Exercícios Espirituais* eram o produto de uma destilação do processo de conversão do próprio Inácio de Loyola, de cavaleiro a devoto” (Eisenberg, 2000, p. 33), e muitas vezes, essas peregrinações e missões proporcionavam aos membros da Companhia um profundo senso de jornada espiritual individual. Na perspectiva de Loyola, disseminar a religião nos corações alheios era uma maneira de santificar o próprio ser, pois uma alma convertida se tornaria capaz de viver uma vida santa e receber as graças divinas. Para o religioso, seu papel era o de um "diretor", incumbido de conduzir e orientar almas em direção ao grande propósito da fé e ao contato com Deus. Assim, cabia ao diretor não apenas lecionar, mas também preparar outros jesuítas para que pudessem desempenhar as atividades e práticas religiosas com eficácia.

Também abordando a questão da purificação pessoal e do contato com o próprio espírito, o artigo "*Os Exercícios Espirituais e a formação do Jesuíta no século XVI*", de Paulo Romualdo Hernandes, destaca que os *Exercícios Espirituais*, embora possam ser realizados livremente, devem sempre estar alinhados com a vontade divina:

Os Exercícios Espirituais formulados por Inácio de Loyola, pedagogia mística, tem esse caráter de conduzir o fiel à bandeira da Cruz, ou seja, de liberdade em alistar-se nessa bandeira, mas de total submissão à Vontade de Deus (Romualdo, 2018, p.05).

A palavra "obediência" é igualmente marcante e significativa na emergente ordem jesuíta. Aqui, seu significado é central na submissão e no serviço à Igreja. É importante notar que as primeiras escritas de Loyola foram elaboradas logo após abandonar os serviços militares, o que pode ter influenciado seus pensamentos com traços de teor medieval e ibérico em alguns aspectos. Dessa forma, surgiu o termo amplamente utilizado para descrever os missionários jesuítas como "soldados de Cristo". As missões da Companhia de Jesus e os votos dos jesuítas também estavam direcionados ao serviço papal. Segundo Eisenberg, essa servidão se manifestava da seguinte maneira:

[...] Através dele, os membros da ordem juravam, a Deus, conduzir as missões para onde for que o Papa os mandasse. Ao contrário do voto de admissão das ordens monásticas medievais, ele era um voto de mobilidade e não de enclausuramento. Os jesuítas prometiam não criar laços permanentes em qualquer localidade e estar à disposição para levar adiante as boas obras aonde quer que as autoridades assim o desejassem (Eisenberg, 2000, p. 36-37).

A obra “*A racionalidade jesuítica: civilização e organização*” contribui para esse ponto ao afirmar que a obediência, para os jesuítas, estava intrinsecamente ligada ao sentido de que, sempre que algum lugar do mundo precisasse de seu acolhimento, era prioridade colocar o bem do outro acima de seus próprios desejos e vontades. Essa era a verdadeira servidão. Embora a obediência fosse cumprida e levada a sério pelos membros da Companhia, ela sempre se orientava para um bem maior, sendo vista como algo natural e predestinado, sem imposições. Isso também os diferenciava de outras ordens, pois seus feitos e exercícios não eram para ser contidos, mas sim espalhados pelo mundo:

Obedecer entre os jesuítas não era o mesmo que obedecer entre militares, assevera o pensador lusitano José Sebastião da Silva Dias. A obediência é a mortificação da vontade própria e individual para que o bem maior aconteça na figura das ordenações dos superiores. É, segundo Dias, uma característica ascética própria de um rigoroso e tradicional monaquismo, meio religiosamente adequado para manter a unidade interna da Companhia (Costa, 2004, p. 3-4).

Em relação ao voto de obediência papal, o mesmo conferia aos jesuítas certa liberdade na propagação de suas práticas religiosas. Isso ocorria porque, ao estarem obrigados a prestar contas de suas atividades diretamente aos membros da hierarquia religiosa superior, eles tinham autonomia para não se submeterem obrigatoriamente à autoridade de uma monarquia. No entanto, alguns anos mais tarde, especificamente em 1553, Inácio de Loyola passou a considerar essa obediência como cega. A partir dessa reflexão, Loyola concluiu que o correto seria realizar uma análise profunda do pecado em questão, quem o julgaria e, somente então, elaborar uma ordem a ser seguida e obedecida, baseada em uma justificativa elaborada:

O destaque que as práticas de justificação gozavam no “modo de proceder” jesuítico fazia com que a obediência tivesse, portanto, que ser complementada pela prudência, tanto da parte daqueles que dão ordens como da parte daqueles que recebem ordens. Isto, por seu turno, requeria que a estrutura organizacional, o conceito jesuítico de prudência também teve origem nos *Exercícios Espirituais*. Segundo Loyola através do exame

diário de sua consciência, o exercitante aprende a discernir entre os movimentos de sua alma, que provêm de Deus, daqueles que são produzidos pelo inimigo de Deus. Loyola recomenda que o devoto faça uma contabilidade diária de seus pecados, anotando todas as oportunidades em que agiu da maneira incorreta ou pecaminosa. A lembrança do pecado por meio dessa contabilidade tinha a função da penitência (Eisenberg, 2000, p. 38-39).

No presente pensamento, “Loyola incorporou a ideia de penitência às *Constituições* jesuíticas e prescreveu confissões periódicas a todos os membros da ordem” (Eisenberg, 2000, p. 39). Para o religioso, o exercício da consciência não substituiria às confissões, mas sim permitiria que o pecador apresentasse com humildade seus pecados e arrependimento diretamente a Deus. Isso se tornaria um complemento às atividades religiosas, auxiliando no trabalho de purificação das almas.

Loyola modificaria o conteúdo da "Carta sobre a Obediência" e, a partir daí, seguiria pelo caminho das *Constituições*. “As constituições continham aquelas instruções de como obedecer, como ser prudente e como organizar as missões, as escolas, e as casas jesuíticas” (Eisenberg, 2000, p. 44). Neste sentido, Loyola buscava criar um novo conceito missionário de práticas e exercícios religiosos, questionando novamente a noção de obediência cega.

Na sua obra "Raízes do Brasil", Sérgio Buarque de Holanda observa que a obediência cega não apenas surge de um lugar de desânimo, mas, quando examinada com reflexão, revela-se como uma virtude honrosa. Ele explora como, apesar dos desafios extremos enfrentados pelos jesuítas, que constantemente testavam seu compromisso, a disciplina das suas missões permaneceu intacta no compromisso com a catequização. As mudanças de estratégia precisavam ser adaptadas à realidade encontrada pelos padres, mas jamais alteravam o cerne das suas missões, demonstrando um profundo respeito pelos preceitos cristãos que eles seguiam, o que era de fato uma característica marcante desses religiosos:

Foram ainda os jesuítas que representaram, melhor de que ninguém, esse princípio da disciplina pela obediência. Mesmo em nossa América do Sul, deixaram disso exemplo memorável com suas reduções e doutrinas (Holanda, 1995, p. 39).

Em cada local onde os missionários estabeleciam suas pregações e erguiam suas residências, adaptavam-se de acordo com as peculiaridades da região e delineavam suas estratégias de evangelização. Entre as diversas atividades desempenhadas pelos missionários, incluía-se a produção de relatos escritos que registravam todas as experiências vivenciadas, “as cartas jesuíticas são uma das principais portas de entrada dos historiadores ao cotidiano do Brasil quinhentista” (Eisenberg, 2000, p. 46). Em grandes discussões – por exemplo, a catequização no Brasil colônia do século XVI – as únicas fontes asseguradas da então temporalidade, como será o objeto de estudo da presente pesquisa.

Por um longo período, as cartas jesuíticas e seus relatos sobre as missões de evangelização foram interpretadas e reproduzidas como atos heroicos realizados pelos jesuítas. Muitas dessas cartas destacavam o sacrifício e a coragem dos missionários ao desempenhar um trabalho árduo em terras desconhecidas do Novo Mundo. É crucial ressaltar que a leitura de uma carta jesuítica nos dias de hoje não se limita apenas a analisar e questionar uma ordem ou pensamento religioso. Também é importante observar o campo antropológico existente naquele contexto, especialmente porque, como ocorreu nas missões no Brasil, essas atividades alteraram significativamente o cenário sociocultural dos nativos que habitavam o território. De certa forma, essas cartas representam um dos mais vastos materiais disponíveis que podem ser utilizados como fonte historiográfica para analisar a vida cotidiana e os aspectos culturais dos povos indígenas na América Portuguesa do século XVI.

Em questão de releituras e representações, Roger Chartier, um dos historiadores mais influentes da atualidade, concentra suas pesquisas no conceito de “representações”. Em suas obras, ele destaca um ponto essencial: os leitores não apenas absorvem passivamente os textos, mas também interpretam e ressignificam o conteúdo, muitas vezes alterando o sentido pretendido pelos autores. Desse modo, o significado original pode ser transformado à medida que diferentes contextos sociais e históricos dão novas faces de entendimento ao texto.

Para Chartier, as representações são dinâmicas e abertas a múltiplas interpretações, não permanecendo fixas ou estáticas. Elas podem transitar entre diferentes significados. O historiador nos convida a refletir que as representações se

moldam e se reconfiguram de acordo com os contextos sociais, culturais e históricos em que estão inseridas. Assim, elas não se restringem a um único sentido teórico ou definitivo, mas se transformam, sendo assim, “com a problemática do mundo como representação, moldado através das sérias de discursos que o apreendem e o estruturam” (Chartier, 1990, p. 23).

Esta forma de trabalho nos permite repensar e problematizar diferentes aspectos do cotidiano do Brasil Colonial, utilizando as mesmas escritas jesuíticas da época, que serviam como relatos e registros. Neste contexto, é importante sublinhar que as cartas jesuíticas atuam como representações dos povos originários da América Portuguesa do século XVI. Não são os indígenas em si que se sobressaem, mas suas metáforas, conforme foram superficialmente observadas e interpretadas pelos padres da Companhia de Jesus.

Observa-se que na era de peregrinações e expansão do cristianismo “o meio de comunicação mais prático entre as pessoas separadas por grandes distâncias era, obviamente, a escrita” (Eisenberg, 2000, p. 47). As cartas também desempenhavam o papel de relatar as atividades realizadas nas missões e solicitar reforços para auxiliar no trabalho de campo. Elas eram escritas com o propósito de prestar contas sobre as atividades realizadas e fazer pedidos de apoio para as missões, e, portanto, inúmeras cartas foram enviadas com essas finalidades.

Além disso, é importante mencionar que os padres missionários portugueses não eram os únicos a desembarcar no Brasil. Também havia missionários espanhóis, italianos e de outras nacionalidades, embora em menor número, também presentes na região. “O fato de que a grande maioria dos jesuítas falava línguas neolatinas obviamente facilitou bastante a implementação e o sucesso dessa medida” (Eisenberg, 2000, p. 49). Nessa perspectiva de comunicação, as cartas jesuíticas podem ser interpretadas e associadas como um meio de estruturação da instituição e da ordem da Companhia, evidenciando uma supervisão e financiamento das missões enviadas tanto ao papado quanto às monarquias europeias ligadas à religião cristã.

Na maioria das vezes, as cartas jesuíticas não se limitavam apenas a descrever o clima e as características da região, mas também abordavam os desafios e obstáculos enfrentados durante as missões. Elas relatavam a resistência

dos nativos à imposição da fé cristã, muitas vezes manifestada através de rebeliões e heresias. Contudo, também continham passagens que glorificavam os jesuítas quando obtinham sucesso em suas empreitadas missionárias. Era crucial destacar esses triunfos para atrair o interesse de potenciais novos missionários, incentivando-os a se juntarem aos jesuítas na obra de conversão e a chegarem ao Brasil.

Essas narrativas serviam como fonte de encorajamento e inspiração “muitas vezes argumentando que as missões tinham grande carência de material humano” (Eisenberg, 2000, p. 55). Isso enfatizava que apenas os jesuítas poderiam fornecer, visto que os nativos eram retratados como pecadores desprovidos de qualquer conexão religiosa com alguma doutrina específica.

As cartas jesuíticas eram relatos elaborados a partir de perspectivas eurocêntricas dos seus autores. É importante problematizar a leitura do cenário descrito pelos missionários, levando em consideração o verdadeiro aspecto etnológico e cultural dos nativos naquele contexto colonial. Hansen aborda essa questão da seguinte forma:

A correspondência jesuítica é um discurso que se apropria do modelo paulino da epístola e do ciceroniano da carta ⁶, mesclando informações sobre a ação catequética dos padres no Brasil com referências doxológicas, teórico-doutrinárias, da Igreja quinhentista (Hansen, 1995, p.88).

Compreende-se que essas descrições dos jesuítas eram consideradas necessárias, uma vez que eles precisavam transmitir e divulgar uma “justificação de suas práticas missionárias” (Eisenberg, 2000, p. 57), usadas na catequização e educação religiosa dos nativos. Diante das narrativas que retratavam os indígenas como sujeitos contrários ou resistentes ao cristianismo, percebe-se que essas representações serviam como uma estratégia para justificar e manter o processo de doutrinação. Elas sustentavam um discurso que argumentava que as abordagens impostas pelos jesuítas eram frequentemente necessárias e aceitáveis dentro daquele contexto. Essa justificativa visava manter uma imagem favorável dos jesuítas perante o mundo europeu e facilitar a expansão de suas atividades missionárias. No próximo capítulo, será abordada a trajetória de Manuel da Nóbrega, líder das missões jesuíticas no Brasil, destacando seus pensamentos, formação e os

⁶ DEISSMANN. *In: Licht vom Osten*. 4. ed. Tübingen, 1923. p. 116-213; e Paulus. 2. ed. Tübingen, 1925, p.5-20, trata das epístolas de São Paulo.

motivos que o consagraram como o principal representante da ordem naquele contexto.

2.2 PADRE MANUEL DA NÓBREGA: MISSIONÁRIO NA AMÉRICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVI

Refletindo sobre o contato com os nativos do Brasil “a literatura acadêmica produzida nos últimos anos tem adotado a expressão “encontros do Novo Mundo” ao invés de “descoberta” e “conquista” para descrever o processo colonizador nas Américas” (Eisenberg, 2000, p. 59). O termo atualmente adotado é mais preciso ao abordar os acontecimentos ocorridos na América, como o genocídio indígena perpetrado pelos colonizadores, e é possível usar esse termo ao considerar o elevado índice de mortalidade desses povos a partir do século XVI. Não devemos generalizar esses “encontros”, pois no Brasil não existiam apenas conquistadores em busca de riquezas:

Mas, assim como em outras partes do Novo Mundo, os principais personagens europeus envolvidos nos encontros culturais que ocorreram no Brasil não eram viajantes, ou muito menos conquistadores, mas missionários cristãos, para quem os “encontros do Novo Mundo” tinham um significado muito peculiar. Esses missionários viram-se diante do desafio da conversão dos pagãos, desde o início de sua empreitada no continente americano, desafio este que acabou rendendo um sem número de especulações a respeito das características culturais de cada povo encontrado (Eisenberg, 2000, p. 60).

Sobre as generalizações, Hansen destaca em seu livro *“Manuel da Nóbrega”* que nunca se deve comparar os encontros entre portugueses e nativos do Brasil com outros ocorridos pelo mundo. O caso brasileiro deve ser considerado com características próprias, especialmente devido à presença dos missionários. O autor enfatiza que a sociedade portuguesa do século XVI possuía costumes e conceitos diferentes, que integravam a vida social à religião, e que isso, por sua vez, influenciaria o comportamento de Nóbrega e seus companheiros na América Portuguesa daquela época:

Quando se fala da educação, do ensino, da instrução e da catequese desenvolvidos pela missão jesuítica, deve-se especificar a historicidade desses conceitos nas circunstâncias luso-brasileiras em que ocorrem para não generalizar anacronicamente os modos como são entendidos hoje. A

sociedade portuguesa do século XVI não é burguesa, iluminista ou liberal. Sua experiência do tempo é outra, diferente da experiência temporal moderna, pois pressupõe a presença providencial de Deus como Causa e Fim da sua história (Hansen, 2010, p.11).

Essa passagem nos remete ao sentido das missões jesuíticas, “eles tinham como objetivo principal converter esses pagãos ao cristianismo” (Eisenberg, 2000, p. 60), então ao contrário dos conquistadores europeus, esses padres também demonstravam certo interesse na cultura dos nativos, muitos até mesmo buscavam de alguma forma aprender a linguagem desses povos, como o tupi, para que pudesse vir a existir uma oralidade ou espécie de diálogo entre eles e servisse de um instrumento que facilitasse os seus trabalhos na conversão.

O cenário da vinda dos missionários de fato para o Brasil acontece anos após a chegada dos portugueses em 1500, com maior precisão no ano de 1549. Portugal estaria naquele momento vivenciando o reinado de D. João III que, ao contrário de seu antecessor D. Manuel, tinha motivações para investir no desenvolvimento do Brasil enquanto colônia, já que por algum tempo havia sido deixado de lado pela coroa portuguesa. Tendo como maior produto de exportação da colônia o pau-brasil, o contexto histórico e social que se vivia era:

Em 1548, D. João III decide reformar o sistema colonial e ordena a criação de um governo geral na Bahia, então em um pequeno povoado equidistante das regiões de maior sucesso econômico no nordeste e no sudeste brasileiro. O governo geral era composto de três postos: o governador-geral, que detinha o poder executivo e o controle das forças militares na colônia; o ouvidor, responsável pelas funções judiciais; e o procurador, que administrava as finanças da colônia (Eisenberg, 2000, p.63).

O cargo de governador-geral do Brasil acarretava numerosas responsabilidades, como administrar a economia da colônia, supervisionar a arrecadação de impostos dos colonos e garantir a ordem e a tranquilidade das vilas, o que incluía o controle e a contenção dos nativos. A partir dessa última responsabilidade surgiu o repentino interesse da coroa em investir na conversão dos pagãos, usando-a como uma tática estratégica para manter os nativos sob controle por meio da fé. Assim, o rei solicitou ao governador-geral do Brasil naquela época, Tomé de Souza, que investisse nas missões jesuíticas. Deste modo “a conversão dos índios ficaria, no entanto, a cargo dos jesuítas que acompanhavam a expedição do primeiro governador do Brasil” (Eisenberg, 2000, p. 64).

O primeiro jesuíta com a responsabilidade recebida de conduzir as missões de conversão no Brasil é o Padre Manuel da Nóbrega, enviado e designado por Inácio de Loyola. Ao se pensar em Nóbrega, logo se vem na memória a sua importância enquanto figura cristã no período colonial. “Nóbrega tinha 32 anos de idade quando chegou ao Brasil em 1549. Havia estudado em Salamanca e se graduado em Direito Canônico pela Universidade de Coimbra, em 1541. Quando entrou para a companhia de Jesus em 1544, já havia sido ordenado padre” (Eisenberg, 2000, p. 65).

Nóbrega também auxiliou significativamente nas questões administrativas da colônia, atuando como um grande mediador entre a coroa, os nativos e os colonos. No entanto, seu trabalho e suas obras religiosas no Novo Mundo são considerados irretocáveis quando se trata da propagação do cristianismo:

Entre março de 1549 e outubro de 1570, o Padre Manuel da Nóbrega foi chefe, provincial e superior, da missão da Companhia de Jesus enviada para o Estado do Brasil pelo rei português Dom João III. Desenvolvendo o programa de “catequese e escola” que põe o Estado do Brasil sob a jurisdição imediata da Coroa, a missão funda colégios de ler e escrever, abre seminários para as vocações religiosas, ensina ofícios mecânicos a jovens índios, mamelucos e brancos. Ainda reduz ao catolicismo populações indígenas das capitanias do Nordeste, Pernambuco, Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, e do Sudeste, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente (Hansen, 2010, p. 11).

O jovem padre recém-chegado à América Portuguesa nasceu em 18 de outubro de 1517, no pequeno vilarejo de Sanfins do Douro, no norte de Portugal. Toda a sua formação acadêmica foi dedicada ao meio religioso. Nóbrega passou cinco anos pregando no interior de Portugal antes de sua mudança para o Brasil. Segundo o *livro Cartas do Brasil* (1549-1560) o mais próximo que foi encontrado de seu parentesco foi o nome de seu pai em um documento de matrícula universitária em Coimbra, Desembargador Balthazar de Nóbrega. Manuel da Nóbrega era um jovem completamente dedicado ao ofício cristão. Era descrito como bondoso e possuidor do dom da caridade por vários lugares em Portugal. Sua sagacidade e virtudes o levaram a ser o líder da primeira equipe de religiosos jesuítas enviados para o continente americano, especificamente para o Brasil. O principal objetivo do religioso era auxiliar os fiéis a trilharem o caminho do perdão:

Por todos os modos que podia, trabalhava por tirar as almas dos peccados. Em uma carta em que falia desta missão diz o seguinte: "Visitei alguns logares, onde se fez algum fructo, admoestando os peccadores públicos e pondo-os a rolar para os fazer por justiça apartar, porque, segundo os peccados são velhos, ha muito trabalho em apartar-os por amor e mais quem tem tão pouca caridade como eu. Alguns o fazem e isto pela bondade do Senhor, promettendo-me de se emendarem. Fazem-se muitas amizades. Aconteceu vir pregar a uma aldeia grande um domingo á tarde, a qual toda estava revolta com bandos e ódios; acabado o sermão, onde me Nosso Senhor ajudou, estando todos na igreja junctos, me assentei em joelhos e pedi perdão para todos: perdoaram-se e pediram-se perdão com muitas lagrimas de todas as partes (Franco, 1931, p. 30).

Quando Nóbrega foi enviado para o Brasil, ele veio acompanhado por outros clérigos importantes para as missões de evangelização, incluindo os padres Leonardo Nunes, João de Aspicuelta Navarro e Antônio Pires, juntamente com os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jacome. Esses missionários chegavam com grande empolgação nas terras do Novo Mundo e acreditavam fielmente que seria possível conseguir bons resultados com o trabalho de conversão dos nativos. Nóbrega e seus companheiros de missão desembarcaram primeiramente na Bahia, que até então era a capital da colônia. Sobre esse significativo acontecimento, Antonio Franco, em sua escrita na obra *Cartas do Brasil (1549-1560)*, retrata as primeiras impressões do missionário:

De sua chegada ao Brasil, diz assim em uma sua carta para o Padre Mestre Simão o padre Nobrega: "Chegamos a esta Bahia a 29 dias do mez de Março de 1549. Andamos na viagem oito semanas. Achamos a terra de paz e quarenta ou cinquenta moradores na povoação que antes era. Receberam-nos com alegria. Achamos uma maneira de igreja, juncto da qual logo nos aposentamos os Padres e Irmãos em umas casas a par delia, que não foi pouca consolação para nós, para dizermos missas e confessarmos. E nisto nos occupamos agora. Confessa-se toda a gente da terra, digo, a que vinha nos outros navios; porque os nossos determinamos de os confessar na nau. O primeiro domingo que dissemos missa, foi a quarta domingo da Quadragesima. Disse eu missa cedo e todos os Padres e Irmãos confirmaram os votos que tinha mos feitos e outros de novo com muita devoção e conhecimento de Nosso Senhor, segundo pelo exterior é licito conhecer. Eu prego ao Governador e a sua gente na nova cidade que se começa, e o padre Navarro á gente da terra. Espero em Nosso Senhor fazer se fructo, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal. E não ha nenhum que deixe de ter muitas negras, das quaes estão cheios de filhos e é grande mal: nenhum delles se vem confessar ainda; queira Nosso Senhor que o façam depois (Franco, 1931, p. 34).

Alguns colonos já haviam estabelecido diálogos amistosos com alguns grupos indígenas que viviam na região, tendo como principal tronco linguístico o Tupi, "os grupos principais dentro do tronco Tupi eram os Tupiniquim da Bahia, os Tamoio do

Rio de Janeiro e os Tupinambá do Sul” (Eisenberg, 2000, p. 66-67). No primeiro contato com os grupos Tupis, os jesuítas puderam observar a organização de poderes de autoridade, que incluíam chefes, pajés e o conselho de anciãos. Não havia uma ordem de importância ou hierarquia claramente definida entre eles; cada poder desempenhava seu papel com significativa relevância. Os pajés exerciam uma grande influência na vida espiritual dos nativos e ocupavam o cargo de líderes religiosos. A eles eram atribuídos poderes místicos que lhes permitiam curar enfermidades, pois eram vistos como indivíduos que mantinham contato direto com os espíritos da natureza e dos antepassados:

Em alguns casos a reputação do pajé se tornava tão grande que ele passava a ser reconhecido por tribos vizinhas. Esses homens, chamados de caráibas ou pajés-guaçú, eram tratados como profetas pelas tribos da região onde moravam. Eles geralmente viviam afastados das comunidades e atendiam doentes em várias tribos (Eisenberg, 2000, p. 68).

Ampliando a abordagem do autor mencionado anteriormente, é pertinente afirmar que o pajé, também conhecido como xamã, frequentemente associava sua influência no curandeirismo a práticas espirituais, o que aumentava ainda mais sua popularidade entre os nativos. Dessa forma, ele atuava como um mediador entre os dois mundos. Esse papel era um elemento crucial para que esses líderes fossem tão poderosos e extremamente perigosos ao processo de doutrinação dos jesuítas, dificultando suas missões. Maria Betânia Albuquerque, ao parafrasear Montal, expressa suas impressões sobre o que seriam, de forma geral, os poderes de um líder religioso nativo:

O animismo (isto é, a ideia de que em tudo há alma ou energia vital), a crença nos espíritos de animais ou animais de poder, o poder curativo e sagrado das plantas, o transe, o êxtase, a existência de outros mundos paralelos ao mundo material, são algumas das principais características do xamanismo. O xamã seria, então, o mediador fundamental entre os espíritos (de antepassados, de deuses e de animais) e os seres humanos (Albuquerque, 2012, p. 60).

Em questão do convívio com os nativos, de início “Nóbrega e seus colegas se comunicavam com os índios através de Diogo Álvares Caramuru, um dos poucos portugueses da colônia que sabia falar o idioma dos nativos” (Eisenberg, 2000, p. 69). Essa ferramenta de comunicação não seria uma prática vista a longo prazo pelos missionários, os jesuítas entendiam que para que ocorresse a expansão da fé

crista como se era esperado, era necessário que eles mesmos aprendessem a língua nativa e automaticamente também ensinariam aos indígenas o português.

Tendo essa estratégia colocada em prática, à medida que o tempo ia percorrendo os missionários iam se adaptando e aprendendo ao cotidiano e linguagem dos nativos o que veio a possibilitar o início de suas pregações. O que mantinha a atenção dos nativos e era algo em comum com os padres era a oralidade, prática muito respeitada e admirada por eles. Claro que como tudo tinha uma reação, essa dinâmica de diálogo e entendimento dos jesuítas com os nativos chamou a atenção dos colonos, que logo pediam para os padres resolverem conflitos e situações desagradáveis com os nativos. Os jesuítas também se tornariam apaziguadores e interpretes da linguagem recém-aprendida.

Com o passar do tempo e a convivência, a linguagem dos Tupis foi se misturando ao dialeto europeu dos Jesuítas. Deste modo, foi surgindo uma forma excêntrica desta nova linguagem justamente pela junção das duas culturas. Até então, o tupi era um dialeto verbalizado que não possuía uma escrita formal, e por isso os jesuítas resolveram introduzi-lo ao alfabeto do latim para que existisse então a oficialização. “A composição das gramáticas também permitiu que os jesuítas incorporassem o aprendizado do tupi às instituições educacionais da ordem” (Eisenberg, 2000, p. 71), isto é, os religiosos que recebiam a preparação para adentrarem as missões da expansão da fé também receberiam ao mesmo tempo os ensinamentos básicos da língua tupi, para facilitar a comunicação e consequentemente o trabalho da ordem.

O mais curioso deste acontecimento é que os jesuítas acabaram por baixar a guarda para a cultura dos indígenas, e assim “ao traduzir os ensinamentos e crenças cristãs para a língua local, os jesuítas acabavam por atribuir significado tupi a palavras cristãs” (Eisenberg, 2000, p.72).

Obviamente alguns dos conceitos cristãos tiveram de ser modificados para que chegassem perto da realidade cultural dos nativos e assim, de certa forma, trazer algum sentido à vida e ao cotidiano desses povos, algo que pudesse justificar o porque de aceitarem a nova crença. Essa prática também fez com que os religiosos conhecessem melhor os eventos e costumes dos indígenas e, com isso, entender e esquematizar como trabalhar na luta contra o paganismo desses povos:

Uma das primeiras ações empreendidas por Nóbrega e seus companheiros foi tentar convencer os selvagens a descartarem os discos de madeira que costumavam inserir nos lábios, pois esses objetos impediam que os índios pronunciassem corretamente os fonemas da língua portuguesa.⁷ A transposição da barreira linguística trouxe portanto uma aproximação entre os universos culturais dos missionários e dos índios, já que, para convencê-los a abandonar o uso dos discos labiais, os jesuítas tiveram não só que aprender a língua tupi, como também descobrir o significado daquele uso dentro da cultura nativa (Eisenberg, 2000, p. 73).

Socorro Calháu, em seus estudos, exemplifica e contribui ao afirmar que essa estratégia também favoreceu a criação de uma comunicação única e peculiar entre os religiosos e os nativos.

[...] com a aprendizagem do tupinambá e o inculcamento da religião católica, gerou-se uma 'terceira esfera simbólica' entre a teologia cristã e a crença tupi, uma vez que era grande a distância entre os imaginários religiosos de ambos, colonizador e índios [...] E assim, no movimento de aprender as línguas indígenas, portuguesas, espanhóis e índios fazem surgir as línguas gerais indígenas, no intuito de fazer com que pessoas de línguas diferentes pudessem se comunicar (Calháu, 2010, p. 33-34).

Entre teatro, danças e músicas, a expansão da linguagem e da comunicação dos jesuítas com os indígenas tornou-se um instrumento facilitador para a evangelização. O letramento não era separado do ensino religioso, pois, estrategicamente, os missionários precisavam encontrar maneiras de se aproximar da cultura nativa. Reconhecer a força desses elementos culturais era essencial para que o trabalho dos missionários encontrasse certa fluidez. Como não era possível apagar completamente a cultura indígena, identificar pontos que pudessem ser utilizados nesse processo foi fundamental para o sucesso das missões jesuíticas. O artigo *A educação indígena no período colonial (1500-1822)*, Rodrigues, Dias e Lima exemplifica como a musicalidade era utilizada como um instrumento de catequização:

Dentro dos aldeamentos, o grande objetivo em termos educacionais, era a conversão dos índios. Primeiro, introduziam o ensino elementar organizado em classes para contar, ler (soletrar), escrever e rezar em Latim, com as crianças, os padres recolhiam o material para a organização da língua e

⁷ A casuística jesuítica tornou-se um tema popular no século XVII. Ver SAMPSON. *Laxity and Liberty in Seventeenth-Century English Political Thought*. O principal responsável pela popularização e depreciação do conceito de casuística jesuítica foi Blaise Pascal. Em seu *Lettres Provinciales* (1656-1657), Pascal ataca frontalmente o pelagianismo dos jesuítas. Ver também o estudo do conceito de casuística de suas origens na antiguidade até o presente em JONSEN, TOUMLIN. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Esses autores acreditam que o auge da casuística foi atingido pelos jesuítas em meados do século XVII.

conseguiram ampliar sua obra catequizadora ensinando-as canções, que mais tarde eram repetidas para seus parentes. A música foi um dos primeiros métodos utilizados pelos padres Jesuítas para a educação dos indígenas e através dela, eles conseguiam a atenção e a simpatia dos índios. Faziam uso dos instrumentos nativos e compunham na língua indígena, músicas que falavam do Deus Cristão (Rodrigues, Dias e Lima, 2017, p. 6-7).

Sendo assim, uma das principais características dos jesuítas era buscar pontos de convergência entre a cultura cristã e a cultura Tupi, e “através de suas investigações da cultura e dos mitos Tupi, os jesuítas tornaram-se peritos em identificar elementos da cultura cristã na mitologia indígena” (Eisenberg, 2000, p.75). Essas similaridades facilitariam o trabalho dos missionários, pois não exigiriam uma completa anulação da espiritualidade dos nativos, mas sim uma correção e adaptação em conformidade com os preceitos cristãos, permitindo uma comunhão entre ambas as culturas. Certamente, a religião cristã não conseguiria se alinhar completamente com certos costumes dos nativos:

O problema com os indígenas residia basicamente na questão dos costumes. Se em um momento inicial a conversão parecia fácil, aos poucos, a prática da antropofagia, da poligamia, do nomadismo, da feitiçaria e as incessantes nudez e embriaguez erigiram uma fronteira intransponível entre jesuítas e índios (Chambouleyron, 1996, p. 41).

Diante dessas práticas, os religiosos concluíram que a simples evangelização e pregação não seriam suficientes por si só e que seria necessário o apoio de outros instrumentos de persuasão para eficácia do trabalho missionário. Além de tais costumes dos nativos considerados pagãos pelos religiosos, os missionários também enfrentavam outro grande obstáculo: os colonos. Estes persistiam na violência e na escravização dos indígenas.

Essa situação levava os nativos a generalizarem sua visão do homem europeu, resultando em tratamentos hostis em relação aos jesuítas, e “além disso, os colonos do Brasil viviam uma vida cheia de pecados, e eram, portanto, um mau exemplo para os nativos. Como poderiam os jesuítas convencer os índios a se portarem como bons cristãos se os próprios cristãos não o faziam?” (Eisenberg, 2000, p.77). As adversidades enfrentadas pelos padres em suas missões coloniais eram frequentes e habituais, gradualmente minando a energia dos religiosos.

A decepção dos jesuítas no Brasil com os indígenas e os colonos foi agravada pela corrupção de alguns clérigos. Mesmo com a presença do Bispo Pedro Fernandes Sardinha (1552) na colônia, essa corrupção não foi contida, uma vez que o religioso não simpatizava com a Companhia de Jesus e suas missões. Sentindo-se frustrado e desanimado para continuar seu trabalho, no ano de 1553, incentivado pelo Padre Leonardo Nunes, Nóbrega vislumbrou a possibilidade de continuar sua obra em São Vicente, na região do Paraguai.

Nunes tranquilizou Nóbrega, afirmando que os nativos daquela região recebiam a evangelização com maior facilidade e demonstravam mais receptividade aos religiosos, sendo também mais pacíficos em relação a eles. Naquele mesmo período, Nóbrega encontraria uma grande ajuda que se mostraria indispensável para reconfortar seus sentimentos e continuar sua missão sob uma nova abordagem ou método de trabalho: Padre José de Anchieta.

Ao chegar no Brasil, Anchieta foi enviado a São Vicente para trabalhar com Nóbrega que ficou muito impressionado com as habilidades médicas do companheiro: quando Anchieta curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente (Eisenberg, 2000, p.79).

Nos rituais Tupi, os pajés detinham o dom da cura e da comunicação com os espíritos. Esse poder desafiava a capacidade persuasiva dos jesuítas, já que, além de demonstrarem sua espiritualidade, também precisavam exibir habilidades medicinais para, de certa forma, se aproximar de seus adversários religiosos. Para lidar com essa situação, os missionários encontraram uma resposta e uma maneira de contornar o desafio da prática de "cura":

De acordo com o Novo Testamento, Jesus transferiu seus poderes humanos para os apóstolos, que, por sua vez, os transferiam para a Igreja. Devido a essa descendência dos poderes humanos de Cristo, eles foram herdados por todos os membros da Igreja, que são, portanto, obrigados a se dedicarem às obras de caridade para com os doentes (Eisenberg, 2000, p.80).

É importante destacar que, para os religiosos, a cura também representava a transformação de um homem em um ser melhor, estando profundamente ligada à sua espiritualidade. Esse processo era visto como um ato de amor, que envolvia a substituição de maus hábitos por bons valores. Os jesuítas tinham a

responsabilidade não apenas de curar o corpo, mas também de cuidar das almas daqueles que recebiam seus cuidados.

Destacamos como presença obrigatória a cura, apelando, desde já, à interpretação da ênfase intensiva do negrito e à significação do termo latino - cuidado, interesse, diligência, encargo, trabalho, obra de espírito, cuidado de amor, amor, guarda e vigia (Silva, 2006, p. 11).

Partindo deste sentido, os membros eclesiásticos supostamente herdariam dos apóstolos, através de Jesus, o poder dos milagres e dos cuidados com os doentes. Por esse motivo, importantes hospitais e leitos europeus do século XVI estavam sob responsabilidade e cuidado dos religiosos. Estes, por sua vez, nunca negligenciavam os conhecimentos médicos convencionais, porém, considerando o contexto e cenário do Brasil colonial, também possuíam conhecimento sobre muitas enfermidades que até então jamais haviam sido vistas nas terras do Novo Mundo. Sendo assim, todos esses conhecimentos foram devidamente valorizados e utilizados em suas missões, inclusive nas adversidades enfrentadas em oposição aos líderes religiosos locais:

O parco conhecimento médico que os missionários jesuítas tinham não os capacitava para o exercício da profissão hipocrática. Contudo, os padres sabiam muito mais a respeito das doenças contraídas pelos nativos do que os pajés, pois a maioria dessas enfermidades havia sido trazida pelos colonos da Europa. Essas novas doenças tinham um efeito terrível sobre os nativos, que não tinham quaisquer anticorpos para combater-las (Eisenberg, 2000, p.81).

Acrescentando à questão do poder religioso e da fé atribuídos por Deus aos jesuítas, que permitia aos missionários tratar da alma e do corpo em conjunto, Hansen também comenta sobre essa passagem em seu livro "*Manuel da Nóbrega*" que:

Da perspectiva missionária, o padre é um novo apóstolo que toma sobre os ombros os pecados do mundo na "conquista espiritual" das novas terras, repetindo os dogmas da Igreja Católica e fazendo suas as armas de Cristo, segundo o imaginário do testemunho e do martírio (Hansen, 2010, p. 82).

Apesar de possuírem conhecimento básico sobre algumas doenças europeias, a principal prioridade dos missionários era persistir em mostrar aos nativos que a cura mais importante e significativa que alguém poderia alcançar era a da alma e do espírito, e não apenas a do corpo. Eles enfatizavam que somente essa

cura garantiria aos nativos a entrada no paraíso após a morte. “Assim como o diretor nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, os jesuítas consideravam sua atividade pastoral em termos terapêuticos: eles queriam ser os doutores das almas daqueles pagãos” (Eisenberg, 2000, p. 86.), e só assim, suas missões alcançariam o resultado positivo desejado no final:

A cura, inserida no contexto das missões, para além da caridade, relacionava-se ao esforço de conversão do gentio, o que reforça nosso argumento de que a cura fazia parte das estratégias jesuíticas para a ocupação do território americano. Outro ponto levantado foi o de que o conhecimento médico era elaborado de forma sistemática e influenciado pela medicina europeia de então (Gesteira, 2006, p. 8).

A reflexão que é possível extrair deste capítulo é que os jesuítas utilizaram diversas estratégias para se aproximar dos indígenas do Novo Mundo desde sua chegada, o início das missões e até suas partidas. Eles não ignoravam a diversidade local e, mesmo discordando de muitas práticas culturais dos povos nativos, viam no sincretismo cultural uma maneira eficaz de alcançar resultados positivos. A partir dos relatos em suas cartas, continuando a discussão nos próximos capítulos, poderemos observar com mais precisão todas essas questões mencionadas até agora.

3 AS CARTAS JESUÍTAS: RELATOS E NARRATIVAS DOS MISSIONÁRIOS NAS TERRAS DO NOVO MUNDO

É imprescindível ressaltar que escritos jesuítas desempenham um papel crucial na compreensão da disseminação da fé na América Portuguesa do século XVI. Esses documentos não apenas retratavam o que os missionários testemunhavam, mas também suas experiências no Novo Mundo.

Assim, é fundamental considerar, nos diversos registros de gênero da Companhia de Jesus na América, as funções das informações autopsiais para a geração dos efeitos adequados à missão da ordem no novo continente (Luz, 2003, p. 106).

Assim, enfatiza-se que o propósito das escritas era comunicar às autoridades romanas e portuguesas os eventos nas novas e exóticas terras, abrangendo não apenas questões religiosas, mas também características climáticas e geográficas. Nas cartas, era comum destacar a prosperidade e a fertilidade das terras, uma estratégia dos missionários para cativar seus destinatários:

A incorporação de informações cosmográficas na narrativa das cartas jesuítas torna-se um instrumento de promoção dos objetivos da escrita epistolar jesuítica, gerando disposição favorável nos homens de corte em relação à missão jesuítica pelo mundo e à edificação de seus espíritos (Luz, 2003, p. 107).

Quando refletido a primeiro modo, na prática de produzir registros entre os jesuítas, no artigo *“Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI”*, de Fernando Torres Londonõ, o historiador observa que a maioria dos jesuítas eram mestres das letras, e a escrita fazia parte do cotidiano e da prática entre os membros da Companhia. O dom da escrita não era apenas o que causava a expansão e a força desses homens guiados pela fé, mas supõe-se que isso se devia, em grande parte, à habilidade que possuíam na comunicação, sempre direcionada pela fé, propagando assim suas ideologias.

A escrita era uma presença constante na vida de Loyola, e o religioso e fundador da Companhia de Jesus fez questão de transmitir essa prática aos demais membros da ordem. Segundo Londoño:

Escrever era para Loyola um ato comandado por um sentido. Ele escreveu os Exercícios Espirituais para ensinar e acompanhar, as Constituições para regulamentar, as Instruções aos membros da Companhia para manter a união, seus diários para entender sua própria espiritualidade, e as cartas como forma de agir e comunicar sobre os mais variados assuntos e situações. Loyola acreditava na comunicação como forma privilegiada de ação, e se seguirmos a Barthes no seu ensaio sobre os Exercícios Espirituais onde identificou quatro textos, podemos dizer que nas cartas do santo coexistiam vários textos e vários destinatários⁸. Em tempos de conflito ou de perseguições, como as acontecidas quando estudante, recorreu à escrita para se defender, arguindo, refutando. Quando já havia se tornado influente escrevia para convencer, definir, decidir, reclamar, dissuadir, agradecer. Posteriormente, quando em exercício como primeiro geral da Companhia, escrevia ainda para influir, informar, discordar e pedir⁹. Como assinalou Barthes, identificando na eleição a função dos Exercícios Espirituais: a escrita em Loyola era uma práxis¹⁰ (Londono, 2002, p.17).

As cartas jesuíticas, além de servirem como crônicas e narrativas, ocupavam um lugar de grande importância dentro da Companhia de Jesus, especialmente para Loyola, que valorizava a escrita. Elas não eram apenas um simples meio de comunicação, mas também uma forma de registrar e refletir sobre as ações da ordem. A principal preocupação dos religiosos era alcançar outros membros da ordem por meio desses relatos, oferecendo consolo e encorajamento àqueles que recebiam as boas notícias das obras religiosas. No entanto, as cartas não se limitavam a esse público; elas também podiam ser destinadas a membros governamentais ou superiores dentro da Companhia:

Porém superiores, provinciais e o governo geral, precisavam de informações e notícias para tomar decisões relativas ao envio de padres, à abertura de residências, nomeação de superiores, procura de auxílio de nobres e poderosos, e em muitos casos, correção de desvios e abusos. Sobre isto era urgente escrever mas de forma separada, estabelecendo a diferença entre o produzido para mostrar e edificar e as novidades do complexo cotidiano das casas, eivado de sentimentos que deveriam permanecer reservados aos superiores e interessados. Diferença de texto prescrita por quem fez da identificação de distinção de estados e meios um dos elementos fundamentais do método dos Exercícios Espirituais (Londono, 2002, p.18).

⁸ BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Loyola..Paris: Éditions Du Seuil, 1971, p. 47.

⁹ Dominique Bertrand, na *Lapolitique de Saint Ignace de Loyola*, op. cit., elaborou uma série de tabelas das categorias das cartas p. 73, dos grandes temas p. 91, e dos meios sociais aos quais se dirigiu santo Inácio, p.115.

¹⁰ BARTHES,Roland. *Op cit.*, p.54.

Dentro das *Constituições* da Companhia, a organização era incontestável e cuidadosamente arquitetada. Segundo Londonõ, o mesmo rigor foi aplicado à produção e distribuição das cartas. Para resolver a questão da organização dessas correspondências, elas foram divididas em duas categorias. A primeira, denominada "carta principal," tratava das questões e vivências cotidianas dos religiosos e notícias animadoras:

Nessa carta principal escrita para provocar edificação em "oidores o lectores", se deveria colocar o que se fazia em sermões, confissões, Exercícios, obras pias. Para que ficasse mais clara a forma de produzir esta carta principal, o santo dizia como ele fazia as suas, narrando as coisas que edificavam (Londonõ, 2002, p.18).

A outra vertente era chamada de "Hijuelas," e abordava questões que não eram consideradas interessantes ou agradáveis para serem distribuídas a um público amplo, sendo, portanto, direcionadas a um destinatário específico:

As "hijuelas", por sua vez, não eram meros anexos, embora o santo não as privilegiasse neste texto. Ali seriam colocadas as "otras particularidades impertinentes para la carta principal" como doenças, novas, negócios, podendo "dilatarse em palabras exhortando". Desta forma "en las hijuelas puede cada uno escribir a priesa de la abundancia del corazón concertado o sin concierto; mas en la principal no se sufre, si no va con algun estudio distinto e edificativo para poderse mostrar e edificar" (Loyola, 1963, p. 650). Caberia aqui tudo o que pudesse não edificar, o emocional, o primário, o espontâneo ou sem elaboração e por isso não deveria ser mostrado ou dado a público (Londonõ, 2002, p.19).

Nesse sentido e, sob a influência de Loyola, inicia-se aqui a discussão sobre a importância das cartas jesuíticas para a execução das *Constituições* pelos jesuítas nas terras do Novo Mundo.

Essas cartas eram fundamentais para que os missionários recebessem instruções sobre como proceder em um ambiente desconhecido e com características únicas, permitindo que almejassem o sucesso futuro de suas missões. É crucial lembrar que essas cartas não se limitavam a transmitir notícias; elas também alimentavam o imaginário sobre as missões jesuíticas e serviam como um acervo de um projeto em andamento, documentando as estratégias utilizadas para garantir seu sucesso e poder lidar com as dificuldades encontradas pelo caminho, o que também foi colocado em prática no trabalho dos jesuítas no Brasil. Corroborando essa perspectiva, Londonõ aponta:

Da mesma forma, as informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de matar curiosidades (Assunção, 2000, pp. 81-89). Elas seriam recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico (Londono, 2002, p.13).

Além de serem utilizadas como meios de comunicação e informação, a produção de cartas também era uma tarefa dos missionários e fazia parte de suas obrigações durante o desempenho de suas atividades. Serviam também como uma forma de estabelecer relações e tomar decisões políticas. Loyola recomendava que esses relatos fossem enviados periodicamente, aproximadamente a cada quatro meses. Sob essa perspectiva, Londoño escreve em seu artigo, *"Escrevendo Cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI"*:

Acredito que este sistema de informações atuava como suporte para um sistema de decisões nitidamente iniciano: hierárquico e vertical. Informar a partir da base nas cartas periódicas. Reunir registros e intercambiar opiniões à procura de uma decisão. Comunicar por escrito a decisão a partir do governo geral. Acatar e executar a decisão nas instâncias (Londono, 2002, p.15).

Ao se pensar nas produções de escritas em terras da América Portuguesa, nas primeiras cartas, os missionários conseguiram, de certa forma, transformar a difícil realidade que enfrentavam no contato com os nativos do Brasil em algo autêntico. Isso visava gerar um impacto positivo em suas missões e garantir sua continuidade. Esse sentimento também se assemelhava a uma autoconsolação, uma forma de encorajamento para cumprir "a vontade de Deus", que consistia em ajudar o próximo, transmitindo-lhes seus ensinamentos e a vida cristã.

Para muitos dos religiosos recém-chegados às terras do Novo Mundo, a ausência de religião entre os indígenas era interpretada como uma estratégia do demônio. Segundo essa perspectiva, o demônio se aproveitava da falta de conhecimento e acesso à fé desses povos para dominá-los, refletindo-se em seus maus hábitos, como frequentemente narrado nas escritas de Nóbrega.

Nas cartas do missionário, não há indicação de que a conversão dos indígenas seria baseada no medo ou em imposições. Pelo contrário, a obra de

conversão era considerada uma manifestação genuína da vontade de Deus, sendo os missionários apenas seus instrumentos intelectuais transmissores da fé:

A chave para a conversão não está, assim, colocada, em primeiro plano, na geração do medo do índio, mas na ação obstinada dos missionários no concerto dos "maus hábitos". Ela está na confiança de que os frutos da conversão virão por obra da providência uma vez estando retos os caminhos da empresa missionária, que não se afasta do plano político prudente e, portanto, de arbítrio humano ajuizado (Luz, 2003, p. 118).

Nessa perspectiva, as punições, por mais controversas que fossem, não eram vistas pelos padres como uma ameaça ou um meio de doutrinação. Nos diálogos dos missionários, eles argumentavam que suas ações em prol da evangelização visavam, na verdade, limitar os excessos dos nativos e ensiná-los a seguir as leis e se adaptar como cidadãos na nova sociedade emergente. Dessa forma, buscava-se que os indígenas se ajustassem aos comportamentos exigidos pela sociedade, ocupando um lugar dentro do Estado em formação e sua política social.

Essa abordagem se assemelha, de maneira cautelosa, às características de um discurso civilizatório, um meio encontrado pelos jesuítas para justificar e validar seus métodos e instrumentos de suprimir os "maus costumes" dos nativos.

Embora as primeiras cartas jesuíticas tenham inicialmente transmitido notícias e relatos positivos, à medida que os anos avançavam, elas se moldavam conforme a realidade experimentada pelos religiosos na colônia portuguesa. Sob o comando de Nóbrega, os números de missionários dedicados ao trabalho evangelizador aumentaram consideravelmente e, em grande medida, adaptaram-se aos costumes locais, como mencionado anteriormente quase como uma forma de sobrevivência diante das adversidades e dificuldades encontradas pelo caminho. Ao discutir essa concepção, é importante destacar, segundo Chambouleyron:

A riqueza dos testemunhos jesuíticos, conservados através de suas cartas, revela, na verdade, a riqueza e diversidade de dois mundos em transformação: o Velho, sacudido pelas incertezas e conflitos religiosos, pela novidade das descobertas, pelas transformações no âmbito do saber; e o Novo, que assistia ao encontro de duas culturas diferentes, ao processo de instalação de uma sociedade propriamente colonial, a imposição de novos e à transformação de velhos valores societários e culturais (Chambouleyron, 1996, p. 39).

Nas escritas de Nóbrega, a evangelização não se dissociava de um plano de colonização e civilização, pois em grande parte de suas cartas era evidente a preocupação do religioso com a formação da nova sociedade emergente no Novo Mundo. "Neste sentido, a Coroa, com o auxílio inestimável dos jesuítas, procurou traçar um plano de dominação global da colônia, mantendo índios e colonos sob o seu controle" (Chambouleyron, 1996, p. 40). Esse fato evidencia o interesse que a coroa tinha nos religiosos, afinal, caberia a eles o trabalho mais desafiador: o de moldar a sociedade, não apenas do ponto de vista religioso, mas também politicamente e civilmente.

Refletindo sobre o cenário da nova sociedade no Novo Mundo, muitos relatos sobre colonos se fazem presentes. Embora a prioridade fosse a conversão dos indígenas e a eliminação de seus costumes considerados "deploráveis", o plano de Nóbrega também incluía a integração dos demais colonos:

Frente a todos esses problemas, o Pe. Nóbrega foi construindo, ao longo dos anos, um plano geral de evangelização e colonização, que envolvia, além da conversão dos indígenas, a constituição e formação de uma comunidade colonial onde os nativos e os diversos membros da sociedade ocidental - povoadores, padres, autoridades - tivessem seu papel e lugar cuidadosamente definidos¹¹ (Chambouleyron, 1996, p. 41).

Para Norbert Elias, um importante filósofo e estudioso dos processos civilizatórios, a civilização se desenvolve de maneira lenta e gradual. Ele argumenta em sua obra "*O Processo Civilizador*" que tudo o que é imposto de forma rápida e forçada tende mais a desestruturar do que a construir uma sociedade. Esse pensamento pode se aplicar em uma reflexão ao contexto vivido pelos povos nativos do Brasil no século XVI.

Para o pensador, esse processo pode ser entendido como a criação de normas e formas disciplinares para moldar uma sociedade. Isso ocorreu de forma evidente nas sociedades europeias, que tentavam "ensinar" às novas sociedades emergentes o "modo civilizado de ser". No entanto, essas imposições muitas vezes não correspondiam à realidade dos indivíduos que viviam nesses contextos. Para o autor, quando esse processo é imposto, "A civilização é uma mudança no comportamento dos indivíduos em direção a um controle mais rigoroso das emoções

¹¹ Sobre o lugar dos próprios jesuítas. Nóbrega não tinha dúvidas: "[...] pessoas públicas, como somos os da Companhia [...]" (Leite, 1954, p. 371).

e dos instintos, imposto pela necessidade de adaptação a novas formas de organização social” (Elias, 1994, p. 58).

Na obra *“A Civilização do Ocidente Medieval”*, de Jacques Le Goff¹², um historiador especializado no estudo do medievalismo, é possível perceber que ele explora a forma como a Europa medieval influenciou a modernidade em diversos aspectos. Essa modernidade, por sua vez, moldou países como o Brasil, aplicando conceitos de “civilização” fundamentados na época.

Le Goff destaca o papel da religião e da Igreja na criação de estruturas sociais, mas ressalta que a sociedade é fruto de um processo histórico amplo, não apenas de práticas sociais isoladas, como eram impostas naquele tempo:

É bem sabido que em cada civilização existem camadas diferentes de cultura, de acordo com as categorias sociais de uma parte e com os apertes históricos de outra. Além disso, sabe-se também que a estratificação das combinações, conjuntos e misturas constituem sínteses novas (Le Goff, 2005, p. 107).

Neste trabalho, é fundamental discutir o termo “civilização” para contrastar as características atribuídas às etnias nativas do Brasil durante as eras dos descobrimentos. Durante esse período, tudo o que era desconhecido e considerado “não civilizado” pelos europeus era rotulado como “barbárie”. É crucial entender que uma civilização deve ser avaliada com base em um processo social, cultural, político e histórico que se desenvolve dentro de suas próprias realidades e contextos temporais específicos. Essa análise permite uma maior reflexão sobre as narrativas daqueles que por muito tempo foram subjugados e rotulados.

Nesta tentativa de socializar e civilizar, pode-se afirmar que a principal estratégia relatada por Nóbrega em suas cartas foi sua tentativa de se integrar ao cotidiano dos nativos para melhor supervisioná-los, por meio da criação e estabelecimento de aldeias. Nesse contexto, os religiosos conseguiam impor as normas e regulamentos cristãos sobre a vida dos nativos com maior eficácia. Essa organização permitiu aos missionários uma melhor compreensão de seus desafios

¹² Vale ressaltar, neste trabalho, um apontamento também significativo e de muita colaboração de Jacques Le Goff para o universo de pesquisas, quando o historiador trata os documentos históricos como também “monumentos”. Para Le Goff, uma das principais figuras da Escola dos Annales, os documentos históricos não devem ser vistos apenas como registros escritos do passado, mas como construções que refletem as perspectivas, intenções e vivências daqueles que os produziram.

com os indígenas, levando-os a perceber que a conversão efetiva só ocorreria mediante uma certa "sujeição" dos indígenas ao seu modo de vida peculiar:

E a "sujeição" permitia justamente, para Nóbrega, uma efetiva transformação em igual daquilo que era diferente. "Igualar" os índios significava, deste modo, aproximar os nativos ao modo de vida cristão e, conjuntamente, anular as diversas características que diferenciavam e opunham os vários grupos indígenas. Tratava-se então de introjetá-lhes uma ordem social e religiosa que deveriam ser capazes de reproduzir (Chamboleynon, 1996, p. 44).

Nesse sentido, é possível entender que a submissão dos nativos seria a maneira mais eficaz de integrá-los à nova sociedade que surgia no Novo Mundo. Essa abordagem inevitavelmente levaria à imposição de um estilo de vida com influências eurocêntricas, tanto na esfera religiosa quanto na social.

É crucial não analisar as narrativas jesuíticas apenas à luz de suas atividades na colônia portuguesa. A problematização e a interpretação devem ser feitas considerando o contexto da época, uma vez que a formação intelectual desses missionários estava profundamente enraizada na mentalidade europeia do século XVI. Portanto, a parafraseação deve ser abordada considerando a mentalidade dos padres missionários da época, o que ajudará a compreender melhor seus trabalhos em relação à ordem estabelecida e a absorver reflexões sobre suas influências na formação cultural do Brasil, assunto que será abordado no próximo tópico.

3.1 PRIMEIRAS IMPRESSÕES DE PADRE MANUEL DA NÓBREGA CONFORME DESCRITAS NAS CARTAS I E IV

Neste tópico, será utilizada a carta número I, escrita por Manuel da Nóbrega, como fonte de trabalho, a fim de analisar suas primeiras impressões ao chegar às terras do Novo Mundo. Datada do ano de 1549, esta carta foi dirigida ao Padre Simão Rodrigues de Azevedo, cardeal da ordem em Coimbra. Nela constava como tinha sido a chegada do missionário à Bahia, a descrição das condições da terra na época e a recepção e instalação dos religiosos no local. Essas eram as principais características de uma carta jesuítica: elas sempre começavam com uma introdução

no cabeçalho que indicava o conteúdo dos escritos, retratando cenários e eventos acontecidos ali. Sobre essa afirmação, Hansen comenta:

Para a análise da correspondência de Nóbrega, proponho aqui duas grandes articulações. A primeira é a dos procedimentos retórico-teológico-políticos, efetuada pela enunciação do remetente como um conhecimento doutrinário partilhado pelo destinatário, como disse, que o recebe como coincidência ou equivalência do ponto de vista. A mesma equivalência, numa espécie de ratificação geral da ação da Ordem, assegura na escrita a coesão acima das diferenças individuais e locais. A segunda articulação é a do referencial - não do "referente" - e compõe-se de discursos do local, que formam a sua matéria. Como variedade grande de temas e subtemas, preenche semanticamente os esquemas retórico-doutrinários aplicados. No caso das cartas de Nóbrega aqui discutidas, podem ser propostos pelo menos 4 grandes recortes temáticos: o primeiro, o do "índio", tratado basicamente na 5a. carta, e extensivamente; o segundo, o do "colono" e da depravação ao de seus costumes; o terceiro, o do "Governo", genericamente, referindo-se às iniciativas administrativas e militares de governadores, coma Tome de Sousa, Duarte da Costa e Mem de Sá; o quarto, o do "clero secular", geralmente figurado coma de má qualidade, e o dos conflitos com o Bispo Pero Fernandes Sardinha. Mediando-os, encontram-se referências contínuas à própria Ordem (Hansen, 1995, p.91).

Quando consideramos a chegada e a ocupação dos missionários na Bahia, que foi seu primeiro destino, podemos observar nos relatos que a fé era a grande e principal motivação. Isso confirma que a fé era a provedora de seus futuros feitos, já que os religiosos não eram movidos por caprichos pessoais, mas sim acreditavam que tudo o que acontecesse em prol da evangelização se justificaria. Em seus trechos iniciais, Nóbrega clama "a graça e amor de Nosso Senhor Jesus Christo seja sempre em nosso favor e ajuda. Amem" (Nóbrega, 1549, p. 71), evidenciando também que estava contando com o apoio espiritual proveniente da fé como sua principal base.

O líder das missões jesuíticas nas terras do Brasil registra sua chegada ao território da Bahia no dia 29 de março de 1549, e fica evidente que o missionário transpassa que foi recebido pelos nativos com grande alegria, o que abriu uma oportunidade para que eles considerassem estabelecer-se naquelas terras e transformá-las em um solo fértil para a construção de igrejas, permitindo a propagação do cristianismo. Nóbrega descreve as características pagãs encontradas nos nativos que precisavam ser corrigidas, porém também observa neles um interesse e uma disposição para aprender os "bons costumes" trazidos e ensinados pelos missionários:

O primeiro domingo que dissemos missa foi a quarta domingo da quadragesima. Disse eu missa cedo e todos os Padres e Irmãos confirmamos os votos que tínhamos feito e outros de novo com muita devoção e conhecimento de Nosso Senhor, segundo pelo exterior é licito conhecer. Eu prego ao Governador e á sua gente na nova cidade que se começa, e o padre Navarro á gente da terra. Espero em Nosso Senhor fazer-se fructo, posto que a gente da terra vive em peccado mortal e não ha nenhum que deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum delles se vem confessar; ainda queira Nosso Senhor que o façam depois. O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem eschola de ler e escrever; parece me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos (Nóbrega, 1549, p.72).

Na sua primeira carta, Nóbrega também relata o desejo dos nativos de se assemelharem a eles, ou pelo menos de adotarem um estilo de vida cristão, abandonando gradualmente suas práticas heréticas, deste modo, “diz que quer ser christão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras cousas; [...]” (Nóbrega, 1549, p. 73).

Para o religioso, o caminho mais seguro para alcançar esse objetivo seria através da doutrinação e da fé que ela poderia inspirar, gradualmente ensinando-os até que estivessem preparados para receber a graça do batismo. Nóbrega também escreve que acreditava que a mudança no vocabulário utilizado pelos nativos era essencial para que a aceitação da religião pudesse ocorrer, pois ele considerava a linguagem desses povos como algo inexistente, o que evidencia também a necessidade de também alfabetizar esses povos na língua portuguesa.

Na primeira carta, outra questão que o missionário também menciona é a questão das vestimentas dos nativos, não como um problema de grande proporção, mas sim algo que poderia ser resolvido com mais facilidade. Nóbrega deixava transparecer certo receio de que a nudez dos nativos pudesse causar estranhamento nos membros da ordem em Coimbra, receio este que poderia levá-los a pensar negativamente sobre o valor das missões ou até mesmo desmerecê-las.

A medida inicial tomada pelo religioso foi a distribuição de roupas aos nativos. Como mencionado anteriormente, o líder religioso também expressa na carta I sua preocupação com os maus exemplos e os hábitos prejudiciais que os colonos que já viviam há algum tempo nas terras do Novo Mundo exerciam sobre os nativos,

“Somente temo o mau exemplo que o nosso Christianismo lhe dá, porque ha homens que ha sete e dez annos que se não confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres” (Nóbrega, 1549, p. 75).

Para o religioso, os colonos, dotados dos costumes e do modo de vida eurocêntrico, deveriam servir como exemplos de bons costumes para os nativos. A heresia dos indígenas já era algo a ser tratado pelos padres e, somando-se à heresia dos colonos, seria mais um desafio a ser enfrentado pelos religiosos: eles também deveriam resgatar esses fiéis para atrair novos discípulos. No que diz respeito à nudez na perspectiva de Nóbrega, Hansen descreve como esse costume era percebido pelos religiosos:

Assim, quando Nóbrega descreve o corpo do índio como "nu" ou refere ações ou eventos em que "nudez" é elemento constitutivo do sentido moralizador da ação muita vez ainda futura dos padres, o termo aparentemente apenas descritivo indica efetivamente, em chave normativa que recicla Santo Agostinho, que sua enunciação o interpreta como ignorância do pecado original. Uma vez que Santo Agostinho e a Igreja localizam o pecado nos órgãos genitais, que se tomam uma "parte maldita" porque o transmitem no ato da geração, prescrevem a roupa como decência civil que, barrando ao corpo as situações prováveis de lascívia, lembra continuamente a condição pecaminosa"¹³ (Hansen, 1995, p.103).

Nóbrega conclui sua primeira carta afirmando que a terra do Novo Mundo é boa e que, apesar de suas complicações, ele conseguia identificar formas de torná-la produtiva. Ele expressa profundo agradecimento a Deus, pois, apesar das desafiadoras circunstâncias, ele e seus companheiros permaneciam fortes e saudáveis para a missão. O religioso também manifesta o desejo de contar com mais sacerdotes para expandir o trabalho, ressaltando a importância crucial de toda ajuda enviada de Portugal, dada a árdua natureza da tarefa.

Parece compreensível, ao ler a carta, que a colônia era como uma terra árida necessitando ser irrigada pela fé, portanto não faltaria trabalho para novos grupos

¹³ Cf., por exemplo: "Uma vez que o homem pecou, cabe-lhe como quinhão, segundo justiça de Deus, a corrupção, pena do pecado; é que ele pode sentir o gozo, que se achou fundado nas partes genitais dos pais. Daí também ter sido escrito sobre os primeiros pais: após terem pecado, seus olhos foram abertos, desde então conheceram sua nudez; não que tenham sido criados cegos, mas porque após o pecado a lei do pecado desceu as partes genitais (*post peccatum lex peccati in genitalia descendit*). Essa lei, digo, achou-se fundada nesse membro ao invés de um outro, pois dele descende a gera o uni versal. De uma raiz ruim, todos os humanos se disseminaram; do mesmo modo, em virtude da pena do pecado original, cada ser humano, por sua vez, sente o pecado original". *Cit. per* LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor* (Ensaio sobre a ordem dogmática). Rio de Janeiro, Forense Unversitaria/Colegio.

missionários. Por fim, Nóbrega expressa sua gratidão e reconhece que o apoio do Governador foi fundamental naquele momento inicial; ele manteve sua palavra de auxiliar os religiosos em suas missões, e essa aliança majestosa exercia um grande impacto sobre os nativos, o que contribuía para o sucesso futuro das missões.

Continuando a releitura das boas novas por meio das cartas escritas por Nóbrega, integra-se aqui elementos da carta anterior utilizando a carta IV, quem também foi escrita no ano de 1549. Neste texto, o religioso dirige-se ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra. A narrativa aborda a hospitalidade recebida pelos missionários em Salvador, o clima acolhedor, a popularidade do líder jesuíta e também as adversidades das práticas demoníacas encontradas entre os nativos.

Começando a carta, Nóbrega expressa profunda gratidão pela graça de ser designado como líder das missões no Brasil, algo que nunca imaginou enquanto vivia em Portugal. Ele reitera seu compromisso integral com esse trabalho ao qual se dedica plenamente. Nóbrega relata que a viagem de Portugal a Salvador transcorreu de forma pacífica e sem contratempos, sempre sob a proteção divina. Ele também menciona a boa relação estabelecida com os nativos, elogiando calorosamente a geografia da região, "tio sobre a praia em local de muitas fontes, entre mar e terra e circundado das águas em torno aos novos muros" (Nóbrega, 1549, p. 89). Suas primeiras linhas eram bem animadoras.

Nóbrega destaca a excelente relação que tinha com os nativos, atribuindo-a ao genuíno apoio que recebia deles. Ele menciona que os nativos ajudavam de maneira efetiva, construindo casas para abrigá-los, e o número delas já ultrapassava a marca de cem, todas erguidas com a colaboração local. Além disso, auxiliavam na produção e no fornecimento de alimentos, desde o cultivo até o consumo final, demonstrando a fertilidade da terra.

O religioso enfatiza que essa fertilidade era responsável pela boa saúde desses povos, que raramente adoeciam e, quando isso acontecia, se recuperavam rapidamente. Para Nóbrega, todos esses aspectos positivos eram proporcionados pelos excelentes ares da cidade de Salvador, "é muito fresca e mais ou menos temperada, não se sentindo muito o calor do estio; tem muitos fructos de diversas qualidades e mui saborosos; no mar igualmente muito peixe e bom" (Nóbrega,

1549, p.89). Todos esses relatos evidenciavam ao receptor da carta o quão gratificante era estar envolvido nessas missões.

O padre, maravilhado com a exuberância e fertilidade das novas terras, comenta sobre a bondade de Deus ao conceder um lugar tão próspero para aquela gente ainda imatura perante a religião. Apesar do encantamento de Nóbrega, em sua quarta carta, ele começa a expressar descontentamento com as práticas hereges dos nativos. Em particular, o religioso reflete sobre o alto número de mulheres no Novo Mundo, sugerindo que isso poderia estar relacionado ao costume dos homens de se enfrentarem, resultando em conflitos entre grupos rivais.

Com muita cautela em suas narrativas, consciente de que não desejava transmitir desânimo, o padre relata ocorrências de mortes de homens devido a conflitos que se assemelhavam a guerras, resultando até mesmo no canibalismo por parte dos vencedores, que se alimentavam da carne humana dos guerreiros do grupo perdedor. Nóbrega enfatiza que essa prática está associada a atos demoníacos e que não é motivada pela fome, mas sim por um ritual de demonstração de superioridade sobre os homens abatidos, o que a torna um pecado ainda mais grave:

Não se guerreiam por avareza, porque não possuem de seu mais do que lhes dão a pesca, a caça e o fructo que a terra dá a todos, mas somente por ódio e vingança, sendo tão sujeitos à ira que, si acaso se encontram em o caminho, logo vão ao pau, á pedra ou á dentada, e assim comem diversos animaes, como pul gas e outros como este, tudo para vingarem-se do mal que lhes causam, o que bem deixa ver que não tomaram ainda aquelle conselho evangélico de pagar o mal com o bem (Nóbrega, 1549, p. 90-91).

Apesar das primeiras impressões negativas sobre o estilo de vida "hostil" dos nativos, Nóbrega não demonstrava desânimo em suas escritas. Pelo contrário, ele ansiava por transformar e salvar as almas dessas pessoas carentes. O religioso acreditava firmemente que Deus havia decidido abrir as portas da salvação para eles, e que um dia poderiam desfrutar do Reino dos Céus. Assim, o missionário prosseguia em sua peregrinação por aldeias, dedicando-se a ensinar jovens a ler e escrever. Ele acreditava que essa abordagem facilitaria a leitura e compreensão do Evangelho no futuro, pavimentando o caminho para a efetiva doutrinação.

A fé que mantinha Nóbrega firme nas missões vinha de sua crença em Cristo. Enfrentar adversidades fazia parte do caminho. No texto *“O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil”*, Hansen também destaca essa passagem:

É dominante a ideia geral de estar com Cristo, de viver para Cristo, de morrer em Cristo, dando-se testemunho vivo da Fé. Desta maneira, as cartas não apresentam nenhuma evidência de desistência ou fracasso da ação, apesar do desânimo com a inconstância do gentio, naturalizada nas cartas - ao contrário, observa-se nelas uma intensificação das razões da obra missionária, pouco a pouco sistematizada com a experiência, como fica explícito na carta de 8 de maio de 1558, que faz uma síntese do programa da catequese. Por isso, as cartas de Nóbrega mantêm como orientação geral a diretiva que expõe na la., de 1549, filtrando-a através da experiência (Hansen, 1995, p.106).

O líder jesuíta relata em seus escritos que os indígenas demonstravam grande admiração pelos missionários devido à habilidade destes em ler e escrever. Por essa razão, os nativos aceitavam a alfabetização de bom grado, e em certas ocasiões, o religioso observava até mesmo um olhar de inveja dirigido a eles por parte dos nativos.

Uma coisa que Nóbrega deixou transparecer em trechos de sua carta, e parecia até mesmo pressentir, era o temor que por mais que “a vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros. Mas somente o impede o muito que custa tirar-lhe os maus costumes delles, e nisso está hoje toda a fadiga nossa” (Nóbrega, 1549, p. 92). Até aquele momento, esse fato seria apenas uma questão a ser enfrentada no futuro pelos religiosos. Segundo o líder, em nome de seu Senhor Deus, a fé não seria abalada, e as missões continuariam a percorrer os aldeamentos.

Nóbrega prossegue em seus relatos, mencionando com grande alegria que não encontrava com frequência, durante suas viagens, aldeias onde a prática cotidiana fosse o consumo de carne humana. Quando isso acontecia, eram casos isolados e em números reduzidos. Ele também observava que era sempre recebido com entusiasmo pelos nativos, como se estivessem ansiosos por sua chegada:

Onde quer que vamos somos recebidos com grande boa vontade, principalmente pelos meninos, aos quaes ensinamos. Muitos já fazem as orações e as ensinam aos outros. Dos que vemos estarem mais seguros, temos baptisado umas cem pessoas pouco mais ou me nos: começou isto pelas festas do Espirito Santo, que é o tempo ordenado pela Igreja: e devem haver uns 600 ou 700 catechumenos prompts para o baptismo, os quaes estão bem preparados em tudo (Nóbrega, 1549, p. 92).

A aceitação observada pelo religioso se torna cada vez mais evidente em suas escritas. Ele relata com otimismo que o número de cerimônias cristãs nas aldeias só aumenta, tornando-se parte habitual da vida desses povos. Como exemplos, menciona os casamentos e os batismos. Como estratégia, ele sugere o envio de boas notícias juntamente com os desafios enfrentados na colônia. Por exemplo, na carta IV, Nóbrega relata que em algumas localidades ensinava aos homens sobre a natureza demoníaca da prática do canibalismo. De maneira positiva, ele observava que muitos abandonavam essa prática após receberem seus ensinamentos.

O missionário expressa confiança em passar dias e noites entre os indígenas e, em algumas ocasiões, permanecia por dias em um local específico para facilitar o trabalho missionário, aproveitando e contribuindo para o sucesso de suas missões. Em meio a notícias desanimadoras e outras de grande alegria, Nóbrega manifesta sua vontade e faz uma intercessão pela chegada de mais ajudantes. Entre as linhas, ele clama por um reforço no número de membros eclesiásticos para as terras do Novo Mundo, a fim de fortalecer ainda mais as missões:

De muitas partes somos chamados, para irmos ensinar as cousas de Deus e não podemos chegar, porque somos poucos; e certo, creio que em todo o mundo não se nos depara terra tão disposta para produzir o fructo como esta, onde vemos almas perecerem, por se não poder remedial-as: em falta, vamos lhes accendendo a vontade de ser christãos, para que se morrerem, neste comenos, enquanto dura o cathecismo, delles Deus haja misericórdia (Nóbrega, 1549, p. 93-94).

Ao concluir sua quarta carta, Nóbrega introduz um novo tema: a presença de feiticeiros. Esta questão se tornará o foco das futuras reflexões nos capítulos seguintes. Nóbrega observa uma movimentação contrária ao ensinamento do cristianismo entre os nativos, que ele atribui aos "feiticeiros" sabotando seus trabalhos e missões. O religioso relata que esses homens culpavam os jesuítas pelas enfermidades que surgiam nos nativos após suas cerimônias religiosas, alegando que a água do batismo não fazia bem a eles. Nóbrega considera tudo isso bastante contraditório, pois os doentes geralmente se recuperavam e retornavam às suas atividades normais. Nas próximas cartas, será revelado que esses "feiticeiros" na verdade eram líderes religiosos e curandeiros dentro do Novo Mundo, cujas

práticas ancestrais entravam em conflito direto com os preceitos cristãos dos jesuítas, conteúdo que será explorado no capítulo seguinte.

3.2 SOBRE OS RELATOS DE ENCONTROS AMISTOSOS ENTRE RELIGIOSOS E NATIVOS: UMA DIFERENTE PERSPECTIVA SOBRE OS PRIMEIROS ESCRITOS DE MANUEL DA NÓBREGA

A relevância deste tema para o debate atual reside em destacar que, ao analisar as nuances das cartas de Nóbrega, percebe-se que o encontro entre os missionários e os nativos não foi apenas "amistoso" e genuíno, como descrito em seus relatos. As chamadas heresias podem ter sido uma forma encontrada pelos povos nativos para resistir às influências recém-chegadas. Não se trata, em hipótese alguma, de invalidar a veracidade dos relatos nas cartas, uma vez que o autor os escreveu conforme sua própria visão pessoal e experiência desde sua chegada ao Brasil. O objetivo é realizar uma análise do documento de forma crítica, a fim de desconstruir a visão eurocêntrica repleta de estereótipos em relação aos indígenas.

Seguindo essa linha de pensamento, é evidente que, apesar do entusiasmo inicial dos jesuítas ao chegarem ao Brasil na metade do século XVI, ao longo dos anos, suas empreitadas encontraram obstáculos significativos e não alcançaram os sucessos esperados conforme descrito nas primeiras cartas do líder jesuíta. De fato, observa-se que o religioso antecipava e receava essas dificuldades, reconhecendo a necessidade de encontrar meios para superá-las. Em grande parte de suas cartas, despede-se solicitando reforços vindos de Portugal. O que Nóbrega não antevia era que, juntamente com esses novos membros, surgiria uma nova problemática.

Conforme mencionado no artigo "*A formação do jesuíta brasílico e do cristianismo tupi no século XVI*", de Luís Kist:

No entanto, muitos dos missionários enviados da Europa para a obra da conversão no Brasil, na tentativa de convencer os indígenas a incorporar os preceitos da doutrina católica, acabavam assumindo vários dos costumes indígenas, tornando-se, aos olhos jesuítas, vítimas das ciladas do demônio e adeptos dos vícios gentílicos (Kist, 2007, p. 01).

É inegável que, além do desafio enfrentado pelos religiosos em lidar com a inconstância dos indígenas, Nóbrega também era frequentemente encarregado de manter o bom funcionamento das missões, que apresentavam problemas tão cruciais relacionados com os povos nativos. Assim, os superiores da Companhia de Jesus assumiam a responsabilidade de fiscalizar os missionários envolvidos na obra, garantindo que o plano inicial não se desviasse.

Os missionários recém-chegados viviam sob a orientação dos mais experientes, que se certificavam de que não sucumbissem às práticas demoníacas presentes na colônia. Era inadmissível que os missionários cedessem diante do modo de vida dos nativos, pois cabia a eles serem as principais ferramentas na luta contra tais práticas e ocupar o papel de "soldados de Cristo", conforme ensinado nos preceitos da Companhia, fundada por Inácio de Loyola.

Diante da crescente preocupação com a miscigenação cultural, os jesuítas passaram a enfatizar a importância da pureza de seus missionários e como a falta dessa pureza afetaria suas atividades de catequização dos nativos. A noção inicialmente retratada nas primeiras cartas, de que os nativos eram como "páginas em branco", não podia mais ser tomada ao pé da letra, pois se distanciava cada vez mais da realidade cotidiana no Novo Mundo.

Na verdade, ocorria o oposto: os costumes e ancestralidades desses povos emergiam em suas vidas, desafiando tudo o que lhes era ensinado sobre como viver conforme os preceitos da doutrina cristã. O artigo de Kist também introduz outra questão emergente: "Além disso, notaram, ainda, que a principal ferramenta de propagação dos evangelhos, a pregação, mostrava-se ineficaz com os índios, pois estes não se convertiam por meio de artifícios argumentativos" (Kist, 2007, p. 05).

Essa abordagem pode ser repensada em relação àquela apresentada por Nóbrega em suas cartas, nas quais descreve os nativos como ouvintes atentos e interessados nas palavras do evangelho. Explorando mais a fundo a ancestralidade desses povos, pode-se considerar que eles estavam enraizados em costumes que valorizavam a tradição oral, uma característica intrínseca à sua cultura. Portanto, esse encantamento poderia ser atribuído não apenas à apreciação da habilidade retórica e comunicação eficaz dos religiosos, mas também à admiração pela própria prática da oralidade pelos nativos. Isso poderia levar temporariamente à crença de

que os indígenas estavam totalmente envolvidos na pregação e que as missões estavam alcançando resultados significativos.

Nas primeiras cartas, também começamos a perceber algumas estratégias adotadas por Nóbrega para lidar com a resistência dos nativos à catequização, como as cerimônias de batismos e casamentos em grande escala. Vale questionar se essas ações não apenas visavam a propagação da fé, mas também eram utilizadas como ferramentas para manter os nativos sob controle da vida cristã. A catequese também pode ser vista como uma estratégia para manter os nativos ocupados com tarefas relacionadas à fé, afastando-os das heresias.

No entanto, conforme indicado no trecho do artigo "*A formação do jesuíta brasileiro e do cristianismo tupi no século XVI*", mesmo com a adoção dessas medidas, ainda assim houve contrarreações:

Todas essas imposições, porém, não conseguiram operar a substituição das crenças religiosas dos índios, pois, ainda que seguissem as leis que lhe eram impostas, obrigados como estavam, internamente não abriram mão de suas características culturais e religiosas. Em outros termos, eles acomodaram seus costumes ancestrais à vivência da religião católica (Kist, 2007, p. 05).

O que discutimos aqui é o fato de que, apesar do entusiasmo expresso nas cartas iniciais de Nóbrega, havia também problemas sérios que muitas vezes eram mascarados pela fé que o religioso depositava nesse trabalho. Esse trabalho, por mais rigoroso e persistente que tenha sido, não conseguiu eliminar completamente as identidades culturais indígenas do cotidiano dos missionários. Talvez seja por isso, e com uma leitura a contrapelo, que as missões não tenham alcançado os objetivos estabelecidos desde o início.

O fato é que, o encontro entre os missionários e os nativos do Brasil foi marcado pela estranheza de ambas as partes. Nem os missionários nem os nativos sabiam ao certo o que esperar a partir daquele momento. Apesar de Nóbrega descrever o encontro como amistoso em suas cartas, havia medos e ansiedades decorrentes desse novo convívio.

Nas primeiras cartas, era evidente uma certa empolgação com a rápida conversão dos indígenas, conforme relatado pelos jesuítas. Contudo, essa animação inicial revelou-se equivocada e precipitada quando confrontada com as dificuldades

futuras enfrentadas pelos missionários. No entanto, é importante destacar que não devemos analisar esses eventos com o objetivo de validar a missão dos jesuítas, nem de julgar sua relevância ou importância.

Naquele contexto histórico, estabelecer uma nova nação próspera incluía também disseminar os preceitos cristãos e a genuína fé, como parte fundamental do processo de solidificação da sociedade. Em seu texto *“A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”* Hansen problematiza:

O entusiasmo era equivocado, pois os índios resistiam e o suposto bom exemplo português era, muito objetivamente, o extermínio, a escravidão e a classificação deles como 'sujos de sangue', 'inferiores por natureza', 'escravos por natureza', 'selvagens', 'bárbaros' e 'animais' (Hansen, 2010, p. 25).

Esse trecho introduz uma discussão crucial para os próximos capítulos, pois aborda a percepção errônea que os colonos e missionários tinham em relação à resistência dos nativos. Muitas vezes, essa resistência era interpretada pelos colonos como selvageria e pelos missionários como inconstância. O uso frequente da palavra "selvagem" nas escritas da época para se referir aos indígenas é um exemplo de como eles eram classificados como antitéticos à civilização e ao modo de vida europeu, assim como ocorria com o termo "índio".

Essas representações linguísticas refletem os preconceitos e estereótipos enraizados na mentalidade da época. Nóbrega sempre enfatizou que a atitude dos colonizadores em relação aos nativos era prejudicial para as missões. Ele procurava investigar as razões por trás desse comportamento, buscando compreender a raiz do problema que gerava essa frequência de conflitos. Seu objetivo era encontrar maneiras menos conflituosas de lidar com essas situações, buscando abordagens mais compreensivas e empáticas.

A dificuldade na relação entre colonos e nativos, como mencionado anteriormente, complicava significativamente a interação deles com os missionários. Assim como os colonizadores generalizavam os nativos como bárbaros, os nativos também generalizavam os europeus como opressores, o que prejudicava a moral dos missionários e dificultava sua convivência pacífica com ambos os grupos, fortalecendo assim o movimento de resistência.

Essa resistência e comparação que os nativos faziam dos missionários para com os colonos, pode-se destacar uma prática relevante da época: a escravização indígena. É importante também lembrar que os primeiros anos do processo de colonização também trouxeram a necessidade de mão de obra para impulsionar os lucros econômicos da colônia. Joh Monteiro, no capítulo "*O escravo índio, esse desconhecido*" na obra *Índios no Brasil* aborda esta colocação: "a escravidão indígena desempenhou um papel de grande impacto não apenas sobre as populações nativas como também na constituição da sociedade e economia coloniais" (Monteiro, 1992, p.106).

Embora o aprofundamento sobre a escravização indígena não seja o foco principal deste trabalho, não podemos ignorar essa questão, pois essa prática também existia. É importante citar que além da resistência à doutrinação um grande obstáculo enfrentado pelos missionários; as "guerras" e a violência presentes em muitos aldeamentos também representavam desafios significativos para o sucesso das atividades missionárias, visto que, os nativos tinham anseios de confiar em alguns grupos de religiosos.

Dentro desse conceito e de resistência de alguns grupos nativos à catequização, o governo-geral do Brasil Colônia, junto com a Coroa Portuguesa, autorizava e legalizava as chamadas "guerras justas". Essas campanhas permitiam a captura de nativos com o objetivo de catequizá-los. A Igreja era contrária à escravização com fins puramente econômicos, mas aceitava a prática quando voltada à catequização e "humanização" dos indígenas. Assim, embora a escravidão nas aldeias não fosse oficialmente abolida, os nativos poderiam exercer algumas funções livres, desde que, ao mesmo tempo, estivessem sendo instruídos na fé cristã.

Em geral, os indígenas capturados por meio das guerras justas eram prisioneiros de conflitos entre aldeias ou acusados de praticar "maus costumes". A justificativa dessa prática era vista como moralmente válida, pois ao transformar esses nativos em trabalhadores, supostamente também se estaria salvando suas almas através da religião. Sendo assim, "o recurso da Guerra Justa na verdade tornou-se um importante mecanismo para a ampliação do número de escravos

(Monteiro, 1992, p. 106)”, o que, independentemente da justificativa, continuavam sendo.

De forma breve, é importante lembrar, como já mencionado, que a escravização indígena abrange várias outras dimensões e estudos. No entanto, mencionamos aqui para destacar que essa prática não foi extinta com a chegada dos jesuítas e muito menos deixou de existir.

O objetivo é inserir essa questão na discussão atual, ressaltando que, dentro da distorção histórica dos nativos registrada por terceiros, a captura desses povos também pode ser interpretada como uma forma de resistência. A guerra, portanto, não era apenas um ato de "selvageria" ou descontrole, mas também uma forma de lutar para preservar suas culturas e modos de vida. Essa questão será desenvolvida de maneira mais detalhada e reflexiva ao longo dos próximos capítulos.

4 RESISTÊNCIA RELIGIOSA OCULTA ENTRE FRAGMENTOS DE CORRESPONDÊNCIAS: UMA REAVALIAÇÃO DAS CARTAS V E XIX DO PADRE MANUEL DA NÓBREGA

Ao analisar os escritos quinhentistas dos missionários jesuítas, não é possível obter relatos fidedignos da verdadeira realidade dos contatos com os nativos do Brasil, mas sim lendo narrativas europeias moldadas pelas crenças dos próprios missionários sobre o modo de viver e a cultura desses povos. Nesse sentido, essa observação também abrange a perspectiva religiosa utilizada pelos padres ao tentar entender como os nativos se organizavam em relação à fé ou à sua ausência. No presente tópico, utilizaremos as cartas de números V e XIX, que, em diferentes épocas, nos revelam os problemas enfrentados entre os jesuítas e os líderes religiosos nativos ao longo dos anos de trabalho missionário no Brasil.

Observa-se também que as diferenças entre essas crenças evidenciam os motivos e caminhos que percorrem pelo desânimo dos religiosos na catequização e, ao mesmo tempo, as formas de resistência encontradas pelos nativos para manterem viva sua ancestralidade e religião. Neste segmento, será investigada a presença dos "feiticeiros", ou corretamente dizendo, líderes religiosos nativos, que representavam uma nova ameaça às missões. Nos relatos de Nóbrega, começaremos com a carta número V, datada de 1549.

Inicialmente, essa carta oferece uma continuação do convívio dos missionários com os nativos, enquanto também aborda aspectos como clima e recursos da região:

A informação que destas partes do Brasil vos posso dar, Padres e Irmãos charissimos, é que tem esta terra mil léguas de costa, toda povoada de gente que anda nua, assim mulheres como homens, tirando algumas partes mui longe donde estamos, onde as mulheres andam vestidas á moda de ciganas, com pannos de algo dão, pela terra ser mais fria que esta, a qual é aqui mui tempera da, de tal maneira que o inverno não é frio nem quente, e o verão, ainda que seja mais quente, bem se pôde soffrer; porém é terra mui humida, pelas muitas águas que chovem em todo o tempo mui a miúdo, pelo qual as arvores e as hervas estão sempre verdes, e por esta causa é a terra mui fresca. Em partes é mui áspera, por causa dos montes e mattas, que sempre estão verdes (Nóbrega, 1549, p. 97).

Após relatar as condições climáticas e o estado das terras do Novo Mundo, Nóbrega prossegue na carta com um aprofundamento de informações sobre alguns grupos nativos da região, algo que se destaca pela primeira vez em comparação com as cartas anteriores, "os que communicam com nós outros até agora são de duas castas, uns se chamam Topinaquis e os outros Topinambás" (Nóbrega, 1549, p. 99)¹⁴. Naquele momento específico, o religioso menciona as diferenças culturais entre os grupos como "castas", uma terminologia que ressoa mais próximo da realidade imaginada pelos europeus.

O ponto crucial aqui é que, de fato, dentro desses diversos agrupamentos, o missionário conseguia discernir os costumes distintos e, conseqüentemente, analisar e registrar o que ainda o intrigava e o que não conseguia eliminar desses povos, como, por exemplo, suas características físicas. Nóbrega descreve na carta em questão suas aparências físicas, como o caso de alguns que possuíam furos em seus lábios com um osso transpassado por eles. Outra observação registrada nas cartas que ainda causava certa estranheza nos religiosos era a ausência de barbas no rosto, o que indicava sua retirada, e além disso, pinturas de natureza desconhecida espalhadas pelo restante do corpo.

Todas essas observações feitas em relação aos nativos, mais uma vez, eram interpretadas pelo jesuíta como práticas demoníacas que se opunham e rebelavam contra a doutrina cristã. O religioso adicionava a essas interpretações a ideia de que tais influências vinham, por exemplo, do "feiticeiro", que também possuía características semelhantes. Fazendo uma leitura oposta, podemos concluir que o feiticeiro era a figura que os nativos reconheciam como líder religioso de seu povo, mas, seguindo a perspectiva de Nóbrega, era seu principal oponente na luta contra as heresias.

Continuando em sua carta, Nóbrega observa que esses homens realizam uma espécie de peregrinação e aparecem de tempos em tempos em cada aldeia para atender às necessidades dos nativos. O religioso, descontente, ainda menciona

¹⁴ É de grande importância destacar a distinção entre os diversos grupos indígenas e suas complexas culturas. Na obra *"Religião como tradução: missionários, Tupi e 'Tapuia' no Brasil Colonial"*, a antropóloga Cristina Pompa analisa profundamente essas relações e os processos de ressignificação, chamando a atenção para o cuidado necessário ao evitar a generalização das inúmeras etnias no contexto do Novo Mundo. Em seus estudos, a autora menciona os diversos grupos nativos presentes no Brasil colonial. Entre os mais citados e analisados estão os Tupi, Guarani, Gê e Karajá, entre outros, cada qual com suas próprias variações culturais e complexidades.

que esses feiticeiros sempre são recebidos com muitas festividades, o que também era considerado prejudicial para a catequização, pois, como já citado pelos padres, estimulava a inconstância.

O missionário também relata que as mulheres costumavam sair em um tipo de cortejo, anunciando a chegada do "feiticeiro", termo que se restringia ao uso do religioso para com o líder nativo. Dessa forma, aqueles que buscavam conforto se reuniam à espera dele, e cerimônias de cura, tanto física quanto espiritual, eram realizadas. Nóbrega obviamente expressa em sua carta preocupação com essas práticas e como elas prejudicavam suas missões.

Ele reprovava as alegações dos "feiticeiros" que, sempre que possível, culpavam os padres pelos problemas enfrentados pelos nativos, inclusive as enfermidades de seu povo, "Estes são os mores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes mettemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos" (Nóbrega, 1549, p. 100).

Na verdade, os líderes religiosos nativos disseminavam entre os seus que eram nas cerimônias religiosas cristãs que seus povos se adoeciam. O curioso é que acabavam adotando um discurso semelhante ao usado pelos religiosos cristãos sobre a heresia dos indígenas, atribuindo a ela a culpa por todas as enfermidades desses povos. Argumentavam que a cura estava ligada também à alma, a uma alma pura seguindo os preceitos cristãos.

Certamente, esses líderes religiosos se tornavam os verdadeiros rivais dos jesuítas, homens que também estavam ali para fortalecer uma certa fé, mais tarde rotulada como falsa, pois era através da presença deles que a ancestralidade e a resistência dos nativos ainda poderiam buscar forças para continuar a luta pelo não esquecimento de sua cultura. Dessa forma, assim se mantiveram por longos anos, vivendo ou sobrevivendo em meio à colonização e à catequização de seus povos.

Com o passar do tempo, Nóbrega continuava a relatar as batalhas religiosas travadas com esses líderes, junto com notícias do cotidiano. O desânimo não surgiu de uma hora para outra; na verdade, não havia um certo ou errado. Existia a tentativa de dois líderes religiosos: um tentando propagar a fé que lhe foi ensinada

como sendo para o bem, e o outro não apenas tentando preservar suas crenças nativas, mas tudo o que estava ligado a elas, seu patrimônio cultural e histórico.

Ampliando a temporalidade, poucos anos mais tarde, será analisada a carta de Nóbrega número XIX, direcionada aos padres e membros da Igreja de Portugal. Especificamente, essa carta foi escrita em 1559 e serve para comprovar que a disputa pelo monopólio da fé, bem como a resistência à sua imposição, foi duradoura e persistente ao longo das missões.

Nesta carta, Nóbrega escreve com um sentimento de busca por forças e consolo de seus irmãos provinciais, dado que o trabalho na colônia estava sendo árduo. O religioso também deixa evidente que sempre procura um alento e que, além de compartilhar seus sucessos e esforços, também revela suas tristezas. Deixando de lado as lamentações em um primeiro momento, o religioso chega a mencionar que a catequização em alguns lugares estava dando bons frutos.

Ele cita o exemplo dos jovens e meninos que, quando não estão nos colégios, pregam o que aprendem aos pais ou até mesmo ajudam os religiosos nas atividades de doutrinação:

Estes sabem bem a doutrina e cousas da Fé, lêem e escrevem, já cantam e ajudam já alguns a missa. Estes são já, todos baptisados com todas as meninas da mesma idade e todos os innocentes e lactantes. Depois da eschola ha doutrina geral a toda gente e acaba-se com Salve cantada pelos meninos e as Ave Marias. Depois uma hora, de noite, se tange o sino e os meninos têm cuidado de ensinarem a doutrina a seus pães e mais velhos e ve lhas, os quaes não podem tantas vezes ir á igreja e é grande con solação ouvir por todas as casas louvar-se Nosso Senhor e dar-se gloria ao nome de Jesus (Nóbrega, 1559, p. 179).

Embora Nóbrega mencione brevemente o sucesso com os meninos, a carta continua focando nas queixas referentes às práticas de feitiçaria. Segundo o religioso, ainda era comum em algumas ocasiões o consumo de carne humana e a presença de bebidas alcoólicas durante rituais religiosos, especialmente entre os nativos mais velhos.

O missionário ainda acrescenta que, vez ou outra, contavam com a ajuda dos meirinhos para conter essas heresias. Muitas vezes, essas práticas eram punidas, mas em outras ocasiões, esses ajudantes eram agredidos por tentar reprimi-las. Isso

demonstra as grandes dificuldades que os religiosos enfrentavam ao tentar combater a influência dos líderes religiosos nativos.

No trecho seguinte da carta XIX, Nóbrega aponta o exemplo de uma família que ele conseguiu converter após um de seus filhos adoecer, e como lutou também com a presença de um feiticeiro nesta mediação:

Passando nós por uma aldeia onde nunca se ensinou, achamos. ,um menino muito doente, e na casa onde estava, muitas feitiçarias e laços armados para prender' a morte se alli viesse, e faliando em Nosso Senhor não queria o pae nem a mãe que lhe baptisassem seu filho, porque um feiticeiro seu, que alli estava, dizia que não; fiz o chamar, e perguntado por manha quem lhe ensinara a sciencia, disse que seu pae e começou-se a vangloriar de sua sciencia e que dava saúde aos doentes. Depois de tomada sua confissão, fizr ajuntar a gente da aldeia toda e disse-lhes o Irmão: Vinde a ver o vosso feiticeiro e o vosso Deus em quem credes, e sobre isso lhes fallou largo e depois disse que cada um levasse seu tição de lume e a lenha que pudessem e qué o queimassem no meio do terreiro-, que assim b mandava o nosso Deus verdadeiro. E todos rogavam lhe pela vida e vendo que não aproveitavam dizia que o queimas sem fora da aldeia por não feder: uns christãos que se alli acha ram, o puzeram no terreiro e achegavam-lhe lume já, o que se fazia para fazer medo aos outros até que, vieram uns principaes velhos e postos os gijolhos em terra lhe pediam a vida e que o levasse comsigo para taipar nas taipas de Sancti Spiritus, que se fazia, e eu o levei, não para taipar mas para se doutrinar na Fé e doutrina com os outros. Desta maneira está a terra agora e esta é a condição do Gentio e todavia o pae e a mãe do menino consentiram depois que lhes baptisassem o filho (Nóbrega, 1559, p. 189-190).

Refletindo sobre isso, é visto que essa foi uma ocasião em que o missionário teve um possível sucesso e conseguiu, de certa forma, mesmo que temporariamente, converter aquela família e eliminar o uso da feitiçaria para a cura do menino. No entanto, em termos gerais, nunca conseguiram efetivamente excluir por completo os costumes e culturas presentes no cotidiano desses povos, incluindo a esfera religiosa. Em suas últimas cartas, como esta que mencionamos, é possível perceber que Nóbrega escrevia com um sentimento de tristeza. Ele transmitia a sensação de que ainda estava fazendo muito pouco pelos cristãos dessa terra, pois, após tantos anos de missão, ainda não conseguia combater todas as práticas demoníacas até que elas se extinguissem completamente.

Neste tópico, foi debatido a visão dos jesuítas em perspectivas as escritas e preceitos das cartas de Nóbrega, onde ele denominava como heresia, rebeldia e inconstância a recusa em seguir a fé cristã. Segue-se o trabalho com argumentações sobre o modo de viver dos nativos, lembrando sempre que, na

América portuguesa quinhentista, eles não eram protagonistas de sua própria história. O objetivo do próximo tópico é problematizar essas narrativas dos religiosos europeus, mostrando que poderíamos chamar essa reação dos indígenas de resistência à imposição da fé católica.

4.1 A UTILIZAÇÃO DO TERMO “FEITICEIRO”: O SIGNIFICADO DESSAS DENOMINAÇÕES RELACIONADAS AOS LÍDERES RELIGIOSOS NATIVOS

Quando os missionários europeus chamavam os líderes religiosos nativos de "feiticeiros¹⁵" ou "falsos profetas", isso refletia a necessidade de nomear algo que não tinha um equivalente em seu próprio conhecimento. Atribuir um nome ao que antes não possuía um, era uma maneira de aproximar o desconhecido do familiar, integrando essa nova realidade a um cenário já existente. Nesse contexto, Cristina Pompa, em seu artigo *"Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial"*, aponta:

A presença de “profetas” e “santidades” em terra de bárbaros e pagãos, em suma, remete a um problema histórico-cultural: o do uso que foi feito destes termos na época dos primeiros contatos, para entender uma alteridade antropológica que a descoberta colocava como dilema. A projeção na humanidade selvagem de categorias tão carregadas de sacralidade no mundo ocidental tinha em primeiro lugar uma função analógico-classificatória (a de “nomear” o outro através de uma linguagem conhecida), mas obedecia também a uma exigência teórica dos missionários de época colonial, portadores de algumas instâncias profético-salvíficas da Idade Média que estava terminando, instâncias que alimentavam as próprias descobertas que estavam acontecendo (Pompa, 2001, p. 179).

Considerando que o líder religioso nativo era "estranho aos olhos europeus," o xamanismo já era uma prática cultural presente na vida dos nativos do Brasil. Nesse sentido, procuraremos evidenciar, nestas escritas, que essa prática já era ancestralmente conhecida nas terras brasileiras, especificamente no ambiente indígena. Para Clastres, a função de um xamã ou pajé nas Américas coloniais ia além de meras práticas de feitiçaria:

¹⁵ Para o Tribunal do Santo Ofício, também conhecido como Inquisição, uma instituição criada pela Igreja Católica para julgar e punir práticas consideradas heréticas, os feiticeiros eram vistos como praticantes de atos perigosos e infundados, incompatíveis com os preceitos cristãos e muitas vezes ligados ao Demônio.

O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade. Como tantas outras populações ameríndias, os tupis guaranis dispunham dessas personagens prestigiosas, mediadoras entre o mundo sobrenatural e os humanos, capacitadas por seus dons particulares a desempenhar as mais diversas funções: curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva ou no bom tempo (Clastres, 1978, p. 34).

Ainda em sua obra "Terra sem Mal," Hélène Clastres contribui ainda mais para a compreensão dos termos xamãs e pajés, destacando a importância e a profundidade do trabalho desses líderes. Isso evidencia a não banalidade de suas práticas e funções:

O termo *pajé*, por conseguinte, refere-se ao que comumente se entende por xamã: o encarregado de curar o mal ou, se for o caso, de infligi-lo e que, pela simples ambigüidade dos seus dons, é um homem sempre temido e respeitado, sabendo muito bem, aliás, fazer remunerar seus préstimos (Clastres, 1978, p. 39).

Ronaldo Vainfas ainda incorpora o uso dos termos mencionados em sua obra "*A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*", incluindo também o termo "caraí" ou "caraíba":

a peregrinação dos ditos feiticeiros ou profetas — descritos alhures, mais apropriadamente, como caraíbas, caraís ou pajés —, homens dotados de singular capacidade de tratar com os espíritos e reconhecidos como portadores de mensagens divinas, razão pela qual transitavam livremente pelas aldeias, mesmo inimigas (Vainfas, 1995, p. 53).

Se, para os portugueses e missionários, a religião nativa não era reconhecida como algo fundamentado, devemos refletir sobre o motivo pelo qual ela foi então atribuída como falsa e até mesmo ligada ao "profetismo". Inicialmente, a palavra remete ao seguinte significado quando associada à questão religiosa:

O sentido original do termo, o de adivinho, especialista da divinação, amplia-se no hebraísmo clássico, designando o "autor inspirado". A profecia hebraica tradicional consiste, na Bíblia, na previsão de calamidades ou na explicação de desastres acontecidos como punições infligidas por Yahweh ao povo de Israel; são estes os chamados "profetas anteriores" (Pompa, 2001, p. 178).

A palavra "profetismo," quando associada a "falsas santidades" e "feiticeiros" referindo-se aos xamãs no contexto brasileiro, é uma evidência óbvia de como a tradução do "outro" foi utilizada nas terras coloniais durante a presença dos jesuítas e suas missões. O profetismo podia ser visto como algo irreal, assim como a santidade de um indivíduo podia ser questionada segundo os religiosos cristãos.

Nomeá-los dessa forma não tinha a intenção de indicar ou demonstrar que seus feitos eram reais:

Eis, portanto, que os feiticeiros são os “santos” dos outros e seus embustes são “como dizer coisa divina”. É no conflito radical entre a realidade falsa dos feiticeiros e a verdadeira dos padres que podemos acompanhar esta confusão de horizontes devida à utilização de uma linguagem comum (Pompa, 2001, p. 188).

Vainfas explica o termo da seguinte maneira: os religiosos e os colonos sabiam da falsidade dessa religiosidade, mas seu uso se tornou tão comum que acabou fazendo parte do vocabulário da colônia. Assim, quando menos se esperava, essa nomenclatura já estava sendo usada de forma oficial para se referir aos líderes nativos, sempre no contexto da demonização:

É certo que os europeus insistiram em considerar como falsa e enganosa a "santidade" que, no entender deles, os caraíbas apregoavam de si mesmos; falsas e diabólicas as cerimônias aparentemente santas em que se alimentavam os maracás — verdadeiro sabá, segundo Léry. Mas não é menos certo que quase todos usaram a expressão santidade para qualificar o Caraíba, o maracá e a própria "festa diabólica" dos índios, mormente os jesuítas, os mais apavorados com a multiplicação e a visibilidade da cerimônia. Usaram-na a tal ponto que, ao longo do século XVI, santidade e religião indígena acabariam sinônimos no vocabulário dos colonizadores (Vainfas, 1995, p. 62).

Quando se trata da população nativa de modo geral, em um primeiro momento, os missionários observaram e acreditaram na possibilidade de que os nativos não seguissem ou pertencessem a uma religião específica. De acordo com as primeiras cartas de Nóbrega, eles pareciam não ser adeptos de nenhum tipo de idolatria que pudesse dificultar o trabalho dos religiosos. "Com efeito, os cronistas recusam-se a ver fatos de ordem religiosa onde a Escolástica não manda encontrá-los; por isto, os selvagens tupinambás são tão 'bárbaros' que não têm religião" (Pompa, 2001, p. 180).

Ao citar os povos tupinambás como exemplo, eles eram vistos não apenas como "selvagens," mas também como bárbaros, tão bárbaros que não possuíam contato com nenhum tipo de religião:

Ou seja, não são iluminados pela verdadeira fé, mas são passíveis de recebê-la. Entre bárbaros e gentis, entre selvagens e inocentes, entre a ausência de regras morais e a presença de um fundo de humanidade que pode tornar o índio um bom cristão, joga-se a partida da construção do indígena na terra de Santa Cruz (Pompa, 2001, p. 181).

Se o pajé foi nomeado como falsas santidades ou profetas, e os nativos a quem se dirigiam foram rotulados como "gentis", isso se deve ao fato de não possuírem nenhuma familiaridade com algum sentido de religião, o que os ligava à bestialidade e dificultava o trabalho dos religiosos. Referente ao uso deste termo, para Londonõ, sob as considerações de Pero Vaz de Caminha:

Esse imaginário é o do selvagem. Junto a um certo encantamento, os índios foram considerados, já na Carta de Pero Vaz de Caminha, como "gente bestial e de pouco saber; e por isso tão esquiva..." (Caminha, 1999, p.47). (Londonõ, 2000, p. 269).

Essa falta de conhecimento religioso, segundo os missionários jesuítas, facilitaria muito suas obras nas terras do Novo Mundo, não fosse a interferência dos pajés. A gentildade poderia ser uma vantagem para os padres na doutrinação desses povos e facilitaria seus esforços catequéticos. No entanto, assim como entre os nativos já existiam seus líderes religiosos, também havia a crença em uma divindade presente e superior, como, por exemplo, para os Tupinambás, o Deus Tupã.

Os jesuítas já estavam cientes do problema que a resistência por parte dos pajés representaria para eles. No caso específico dos tupinambás, a estratégia adotada foi aproximar o Deus Tupã ao cristianismo, mostrando aos nativos que dentro dessa nova religião ensinada também havia um Deus superior, maior que todas as coisas:

A analogia é ainda mais clara no discurso jesuítico. Nas mesmas Informações das terras do Brasil, em que declara a falta de crença entre esta "gentildade", Nóbrega acrescenta que os inacianos, por falta de outro termo para indicar Deus, servem-se justamente do de "Padre Tupana". Cardim se expressa mais ou menos nos mesmos termos, desvelando a pedagogia jesuítica que constrói o Tupã enquanto deus para, a partir dele, elaborar o projeto catequético (Pompa, 2001, p. 184).

Retornando à carta número V, também aqui analisada, Nóbrega menciona a presença de Tupã na vida dos nativos:

Esta gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane (Nóbrega, 1549, p.99).

Tupã era um deus associado ao sagrado natural, às florestas, aos mares, à cura e, acima de tudo, ao trovão. Por ser um deus completamente ligado à natureza, os missionários interpretaram que os nativos tinham, mesmo que de forma limitada, uma percepção de que existia um Deus conectado a esses elementos e superior a todas as coisas, segundo a perspectiva eurocentrista.

Essa forma de entender e integrar a fé nativa dentro do cristianismo foi uma estratégia dos jesuítas para lidar com os líderes nativos, tentando mostrar aos nativos essa conexão. Este método de integração cultural já foi descrito por diversos pesquisadores e historiadores como "Hibridismo Cultural".

Volta-se, então, à discussão inicial do tópico: para os religiosos, nos nativos existia uma certa pureza que era corrompida pelos xamãs. Apesar dos visíveis esforços dos missionários, a natureza intrínseca desses povos era constantemente reafirmada pela presença desses líderes, vistos como pagãos e diabólicos. Eles não apenas resistiam ao cristianismo, mas também perpetuavam a fé nativa. Para os jesuítas, a ideia de "paganismo" referia-se àqueles que não possuíam uma religião reconhecida pelos cristãos, ou que praticavam idolatrias e cultos a entidades não reconhecidas como verdadeiras religiões. Isso se aplicava aos pajés e xamãs, que por este motivo, vistos como líderes diabólicos e adversários no trabalho de conversão.

O que devemos considerar é que, nesse contexto e período histórico, tudo o que fosse contrário à Igreja Católica era visto como demoníaco ou obra do diabo. Isso nos leva a refletir que, naquela época, talvez fosse mais importante ser católico do que propriamente ser cristão.

Para contribuir com essa observação, aponto trechos do artigo "*Catolicismo às avessas: Jesuítas e Santidades Indígenas no Recôncavo Baiano do Século XVI*", onde o autor Marcos Roberto de Faria problematiza este argumento de acordo com o pensamento de Karnal sobre essa perspectiva:

Para Karnal uma das expressões do ordenamento promovido pela Igreja nesse período é a *Inquisição* que reforça um modelo de Cristianismo em que a Representação (como gesto) é superior à crença. Assim, não se pode esquecer de que o ordenamento gestual foi uma das medidas do Concílio de Trento e o católico passou a ser identificado, sobretudo, pelo gesto

católico, pela Representação. “Toda a catequese tridentina enfatiza o erro, citando mais o demônio do que Deus”. Assim, o século XVI católico dá mais ênfase ao ser católico do que ao ser cristão; ou seja, “é mais importante unir-se ao papa e acreditar na transubstanciação do que a caridade e a mansidão das propostas do Sermão da Montanha” (KARNAL, 1998, p. 136 – nota). (Faria, 2008, p. 02)

Diante desses fatos e considerando a natureza da formação dos jesuítas, era comum para eles acreditar que não conhecer a religião e a fé cristã era uma distorção diabólica. Eles viam essa situação como uma obra do próprio demônio, que, através dos pajés, levava os nativos a se entregarem a uma falsa religião, "de fato o Diabo, o rei da mentira, que falsifica e corrompe as puras imagens da fé para conquistar as almas dos índios" (Pompa, 2001, p.186).

Esse pensamento oficializava para os missionários que o demônio e seus seguidores eram os inimigos reais e adversários das missões jesuíticas. Assim, a personificação do demônio ocorria através desses líderes nativos:

Este domínio do Demônio sobre os indígenas se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas, que as fontes chamam, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de “santos”, “santidades” ou, finalmente, de “profetas”. Na falta de outros sinais de idolatria, são estas extraordinárias personagens, das quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens (Pompa, 2001, p. 186).

Clastres também contribui em seus escritos para essa visão, reforçando a culpabilização dos líderes nativos pela dificuldade de propagar o cristianismo e pela obstrução do trabalho dos jesuítas:

Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessam, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização: "Esses pajés ou barbeiros, que ocupam entre os selvagens a posição de mediadores entre os espíritos e o resto do povo, são os que têm maior autoridade, obtida pelas suas fraudes, sutilezas e abusos e com mais força detiveram essa gente sob o reino do Inimigo da Salvação ... " Talvez impostores, mas de gênio - de gênio maligno - e com quem era preciso contar - Nóbrega, Montoya, Lozano, Yves d'Évreux ... todos, com bela unanimidade, denunciaram os xamãs como os seus piores inimigos; inimigos ainda mais formidáveis porque neles reconheciam - da mesma forma que os índios - um poder obscuro, mas muito real: em suma, eram eles os autênticos sequazes de Satanás (Clastres, 1978, p.35-36).

Nóbrega, em suas cartas, sempre enfatizava as dificuldades que encontrava no relacionamento com os pajés. Essa liderança era tão forte que conseguia penetrar no íntimo dos nativos, abalando o trabalho de doutrinação realizado pelos

missionários. Esses homens também eram responsáveis por propagar inverdades sobre a religião e cerimônias cristãs. Assim como os jesuítas colocavam a religiosidade nativa à prova, os caraíbas respondiam afirmando que o cristianismo também tinha suas falhas e heresias.

O que se pode perceber de toda essa observação é a nítida disputa pelo controle religioso na vida dos nativos, tanto por parte dos pajés quanto por parte dos jesuítas, cada qual à sua maneira. Segundo a carta XIX de Nóbrega aqui analisada, o trabalho dos jesuítas era transmitir a ideia de que esses líderes nativos eram falsas santidades e diabólicas, e seus feitos de continuarem pregando a falsa religião era vista pelo religioso como “abusiva”.

Aqui está um trecho da carta em que Nóbrega faz essa objeção, mencionando um dos muitos rituais xamânicos que ele testemunhou durante as missões:

Os feiticeiros são de nós perseguidos e outras muitas abusões que tinham se vão tirando, mas nos casos particulares que contarei poderão entender melhor o que digo. Aconteceu que um irmão do meirinho e Principal da villa se foi a uns matos onde uma velha estava guardando a fructa e a matou, dizendo que esta velha e o seu espirito o fizera estar doente muito tempo; este foi preso e por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão o meirinho, foi açoitado e lhe cortaram certos dedos das mãos, de maneira que pudesse ainda com os outros trabalhar: disto ganharam tanto medo que nenhum fez mais delicto que merecesse mais que estar alguns dias na cadêa (Nóbrega, 1559, p.178).

Neste relato, o religioso narra uma versão em que um líder espiritual nativo teria incentivado, aparentemente, o sacrifício de uma senhora, sob a alegação de que ela seria a responsável pelas doenças que acometiam outros membros da comunidade com quem convivia de perto. Nóbrega acrescenta que o líder foi penalizado por essa ação.

Por sua vez, os xamãs encontravam maneiras de resistir e garantir que a religião e a cultura indígena não desaparecessem por completo, continuando suas práticas dentro dos aldeamentos. Eles enfrentavam diretamente os preceitos cristãos e até mesmo o papel ocupado pelos padres.

Dentro de todas as culpabilizações e responsabilidades, é possível observar que a nomenclatura historicamente empregada aos pajés como falsos "profetas" e "santidades" é uma problemática originada da maior questão da história colonial do

Brasil: o hábito de nomear, narrar e caracterizar o outro. Esse processo deveria ser de observação, não de julgamentos e conclusões.

Os líderes religiosos nativos buscavam maneiras de se manterem fiéis aos seus próprios contextos e religiosidade, mesmo em meio a novas influências. Eles enfrentavam dois grandes adversários: os jesuítas e a inconstância. A inconstância, tema a ser discutido no próximo tópico, era uma arma que poderia beneficiar ou prejudicar tanto os pajés quanto os jesuítas, pois ela representava a instabilidade e a alternância dos nativos entre dois mundos tão diferentes.

4.2 SERES INCONSTANTES: A RESISTÊNCIA DOS NATIVOS ATRAVÉS DE RITUAIS RELIGIOSOS, BEBEDEIRAS E HERESIAS

Quando pensamos no significado da palavra "inconstância", percebe-se que ela se refere à falta de firmeza nas atitudes de algo ou alguém, ou seja, à facilidade com que ocorre a mudança de comportamento, trazendo instabilidade. Para os europeus, especialmente os jesuítas, essa inconstância era algo corriqueiro e extremamente prejudicial às suas missões, como já mencionado várias vezes, ao compararem-se com os nativos do Brasil colonial.

Desta forma, a discussão será sobre o fato de que os religiosos cristãos não conseguiam assimilar essa inconstância como uma forma de resistência dos nativos. Essa dificuldade intensificou ainda mais a existência dessas práticas, pois elas eram completamente ignoradas como um movimento e sempre colocadas como uma adversidade.

Segundo Viveiros de Castro em sua obra *"O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem"*, o autor afirma essa forma de análise dos religiosos em relação à instabilidade dos nativos e seus líderes:

No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada displicentemente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo", desfia o desencantado Vieira (Castro, 1992, p. 22).

A inconstância era frequentemente mencionada nos relatos de Nóbrega, como vimos nos capítulos anteriores. Essa era a grande questão que incomodava o religioso: por mais que sua luta pela conversão dos nativos progredisse até certo ponto, os preceitos cristãos não se mantinham. Logo, os nativos abandonavam esses preceitos e retornavam às suas heresias e antigos costumes, “e ficam deshonrados para com os seus além das ocasiões dos outros peccados, como é beber e luxurias, nos quaes vicios, comojse nelles criaram e nelles viveram, sempre é mui difficultoso tirarJh” (Nóbrega, 1557, p. 160).

Assim, “o índio mal converso que à primeira oportunidade manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável” (Castro, 1995, p. 23). Diversas questões foram apontadas nos relatos do missionário como heresias. Ele lamentava não conseguir erradicar a poligamia, a nudez, o canibalismo e, principalmente, a bebedeira, que, para os religiosos, era o mal que fomentava todas as outras práticas. Para o entendimento e percepção dos jesuítas: “maus costumes” e “gentilidades” eram “sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religioso”¹⁶ (Fernandes, 2006, p.101). Isto é, não se chamava de religião algo que não condiz com nenhum sentido real se comparado ao cristianismo.

Esse ponto remete à discussão dos líderes religiosos nativos e como a participação e presença desses homens estiveram intimamente ligadas à manutenção das cerimônias originais de seus povos. O que de fato é possível inferir sobre esses homens e suas rebeldias é um verdadeiro desequilíbrio cultural e religioso causado pelo contato com a civilização europeia. Ao mesmo tempo em que as missões de catequização se intensificavam, era natural imaginar que também aumentariam as manifestações de resistência a elas. Porém, “os missionários não viram que os "maus costumes" dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que

¹⁶ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, p. 92, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 8-264.

sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (Castro, 1995, p. 25).

Quando destacamos a importância central da bebida como um elemento que traria à tona todos os maus costumes, é crucial considerar que, na ancestralidade e religiosidade dos nativos do Brasil, ela era um componente essencial de seus cerimoniais. O uso da bebida não se limitava à embriaguez, mas também servia para manter vivas as memórias de todos os eventos da vida dessa população. Segundo também escritos de Viveiros de Castro, “Os índios bebiam para não esquecer, e aí estava o problema das *cauinagens*, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação metonímica com tudo que queriam abolir (Castro, 1992, p.53)”, a prática se conectava ainda mais ao seu simbolismo complexo da religiosidade do nativo, não apenas ato de se embebedar.

João Azevedo Fernandes, em seu trabalho "*Sobriedade e Embriaguez: A Luta dos Soldados de Cristo Contra as Festas Tupinambás*", explora características dos estudos que fez sobre esses povos, investigando o significado da bebida em referência a seus rituais e cerimônias:

Estas bebidas não eram usadas no dia-a-dia, sendo consumidas em grandes festas, as *cauinagens*, que reuniam membros de vários grupos locais, com o objetivo de comemorar casamentos e passagens dos jovens à idade adulta, chorar os mortos nos funerais, decidir sobre a conveniência de fazer a guerra, recepcionar visitantes ilustres (como os pajés itinerantes, os caraíbas) e, especialmente, realizar aquele que era o rito central da sociedade tupinambá: a morte e a devoração dos inimigos capturados (Fernandes, 2006, p. 100-101).

A bebida, na vida dos indígenas, era considerada um rito que podia simbolizar diversas ocasiões, desde comemorações por vitórias em conflitos entre grupos até despedidas em funerais. Neste contexto, vamos focar na comemoração da presença e chegada de um líder religioso. Era comum que as *cauinagens* ocorressem sempre que um pajé chegava a um aldeamento, o que os jesuítas interpretavam como esses homens sendo os promotores e incentivadores desse comportamento. Fernandes também destaca os aspectos relacionados às *cauinagens*:

As *cauinagens* representavam um espaço crucial para o exercício das relações sociais mediadas pela hospitalidade, para a demonstração de poder dos grupos que ofereciam as bebidas para as festas, para a reunião de homens para o trabalho em grupo (como no caso do corte e da queima de matas para o cultivo de alimentos) e para a expressão ritual das

contradições e complementaridades que marcavam as relações de gênero entre os tupinambás (Fernandes, 2006, p. 101).

Como exemplificado pelo uso da bebida nas cerimônias dos Tupinambás, ela estava intrinsecamente ligada à imagem e ao papel dos pajés e xamãs. Comemorar a chegada desses homens nos locais onde os jesuítas trabalhavam causava grande apreensão. As *cauinagens* eram uma das principais formas pelas quais esses povos resgatavam seus costumes, sendo talvez a mais significativa.

Além disso, o mito da "Terra sem Mal" frequentemente emergia como tema de discussão. Esse mito representava um lugar ideal onde os indígenas poderiam viver livremente, longe de qualquer mal ou interferência europeia. Após o contato com os europeus, a busca por esse lugar se tornou ainda mais urgente, pois era visto como o local onde os nativos poderiam reconectar-se com seus aspectos originais sem serem julgados como hereges pelas instituições europeias. Eram os líderes religiosos nativos que prometiam e devolviam o sonho da existência dessa terra aos nativos, garantindo que nela poderiam viver livremente segundo seus costumes.

Segundo Vainfas, estas são algumas definições da Terra sem Mal:

No plano das crenças, a mensagem veiculada pelo profeta/feiticeiro aludia, sem sombra de dúvida, à Terra sem Mal: lugar de abundância, onde os viveres não precisariam ser plantados, nem colhidos, e as flechas caçariam sozinhas no mato; fonte de imortalidade, de eterna juventude, onde as velhas se tornariam moças, espécie ãeju venta tupi. A associação com a guerra e a antropofagia aparece de forma evidente - e Nóbrega a percebe bem - uma vez que os profetas prometiam o êxito total nos combates e, de fato, a valentia era condição essencial para ingressar na Terra sem Mal (Vainfas, 1995, p.53).

O mito de algo pode ser transmitido de geração em geração por certos grupos. No caso da Terra sem Mal, ela representava para alguns grupos indígenas a mesma sensação de uma terra prometida. Guiados e incentivados pelos líderes nativos, esses povos buscavam essa Terra, migrando em busca de encontrar o livre-arbítrio, longe dos efeitos causados pela colonização. Por vez, "Os líderes não só prometiam levá-los à Terra sem Mal, como acenavam-lhes com a libertação do jugo jesuítico, a restauração de seus ritos e tradições e a volta de um tempo de abundância e esplendor" (Ribeiro, 1982, p. 223), como segundo eles, deveria ser por ordem natural de suas vidas.

Neste ponto, na conclusão do capítulo anterior, destaca-se que a inconstância poderia ser vista pelo jesuíta como um obstáculo em suas missões, e para os pajés talvez poderia de ser considerada uma aliada. Para estes líderes, era através dessas variações nos comportamentos dos nativos que encontravam caminhos para resgatar a fé original desses indivíduos. Em considerações de Vainfas:

A mitologia heróica dos tupi não desconheceu a história, embora lutasse contra ela. Deu sentido, pela boca de seus profetas e xamãs, e por meio de cerimônias que reforçavam as tradições ancestrais daquela cultura, a atitudes de franca resistência e hostilidade ao colonialismo nascente. Assumiu, portanto, função de mensagem anticolonialista típica das idolatrias, conforme expus no capítulo precedente. Idolatrias concebidas teoricamente como recusa da situação colonial, e idolatrias pensadas também no sentido estrito de culto e cerimônia idolátricas. A busca da Terra sem Mal mudaria, assim, de caráter, sem prejuízo de sua originalidade ou do sistema cognitivo indígena. Erigir-se-ia como barreira à sujeição dos ameríndios e ao pro cesso de ocidentalização, alentando, quando menos, fugas em massa do que para os índios tornava-se "a terra dos males sem fim" (Vainfas, 1995, p. 46).

Era inegável aos olhos dos jesuítas que, nos eventos mencionados, existia uma certa espiritualidade na vida dos nativos. No entanto, como poderiam reconciliar dentro dos preceitos cristãos o fato de que a embriaguez poderia ser associada à religião e ligar as pessoas a algo divino?

A realização das *cauinagens* aproximava os nativos de sua cultura ancestral, mas a embriaguez os afastava do Deus cristão, levando-os, aos olhos dos religiosos, ao limiar da loucura e ao próprio inferno. A bebida, para eles, obscurecia a razão e ofuscava a verdade espiritual. Fernandes, em "*Sobriedade e Embriaguez*", discute como Sonia de Mancera observa que a bebida pode levar à falta de razão:

(...) o bêbado não diz o que se espera que diga, o que é previsível, o que a autoridade quer ouvir, senão aquilo que desejou expressar à margem do que é aceito e permitido. Não faz o que é correto, senão aquilo que deseja fazer. Neste sentido, o riso é a perfeita e maravilhosa loucura da liberdade.¹⁷

Fernandes também analisa a visão dos missionários sobre o uso da bebida e a ausência de razão que ela causava nos homens que a consumiam, acentuando ainda mais a sua bestialidade:

¹⁷ Mancera, 994, op. cit., p. 45.

Os missionários perceberam muito bem que os índios, ao se embriagarem de forma tão aparentemente louca, deixavam de ser homens, e o fato de que pensassem que aqueles se tornavam demônios (ou bestas), e não deuses (ao contrário do que pensavam os próprios tupinambás), em nada altera a perspicácia (em vista de seus próprios fins) de seu olhar. Para inverter o sentido da transformação provocada pela embriaguez – de demônios para homens, mas homens reduzidos e sujeitos – era necessário combater as *cauinagens*, aquele “templo” virtual, líquido e espumante dos selvagens (Fernandes, 2006, pg. 108-109)

Já nas as observações do Frei francês Yves d’Evreux durante uma de suas viagens ao Maranhão, ele comenta com espanto os detalhes dos acontecimentos que presenciou em uma dessas *cauinagens*, enquanto o Brasil se encontrava como colônia:

(...) horrível espetáculo ver essas gentes em reuniões, parecendo antes congresso noturno de feiticeiros do que ajuntamento de homens. Achei-me apenas uma só vez nestas reuniões, para deles poder falar, e nunca mais lá tornei. Via aqui uns deitados em suas redes vomitando com muita força, outros(s) caminhando ou marchando em diversos sentidos com o juízo perdido pelo vinho, ali outros gritando, fazendo mil trejeitos, estes dançando ao som do maracá, aqueles bebendo com muito boa vontade, aqueles outros fumando para mais se embriagarem, e o que é ainda pior é estarem mulheres e moças aí misturadas, parecendo bem difícil a presença de Baco sem Vênus.¹⁸

O que é de comum observação é que, quando reavaliarmos as chamadas bebedeiras e embriaguez sob a perspectiva indígena, percebemos que essas palavras—como inconstância, heresia ou rebeldia—não capturam completamente a realidade. O que existia, de fato, era a resistência desses povos. A própria busca e resgate do mito da Terra sem Mal revelam o desejo de recuperar e preservar sua cultura.

Não se pode ocultar, dentro de um discurso civilizatório, que o sistema colonialista não lutou apenas contra os "maus costumes"; ele confrontou a luta pelo não esquecimento das raízes culturais indígenas do século XVI e, “o que se pode perceber, na verdade, é justamente a transformação do mito da Terra sem Mal, de suas cerimônias e do tradicional apelo dos caríbas à guerra em cenário e instrumento de resistência ao colonizador (Vainfas, 1995, p. 66)”, um instrumento do não esquecimento de si mesmos.

¹⁸ Yves d’ Evreux, Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614, ^a edição, São Paulo, Siciliano, 2002 (^a edição: 6 5), p. 275-276.

Além dos bailes e festas, que eram cerimônias realizadas em homenagem aos pajés, bem como outras práticas ocultas que serviam como formas de resistência e eram rotuladas como demoníacas. Nóbrega descreve com muita clareza, também na carta V uma dessas eventualidades. Datada de 1549, como essas festividades eram realizadas e como os líderes religiosos eram recebidos pelos nativos, que sempre os aguardavam e acolhiam com grande expectativa:

Somente entre elles se fazem uma ceremonias da maneira se guinte: De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes, mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão dei las. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão á roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêm a quem qui zerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cou sa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm (Nóbrega, 1549, p. 99).

Já foi mencionado aqui as bebedeiras e seus cultos, não para julgá-los, mas para reconhecer sua importância cultural. Outro exemplo predominante era a poligamia, onde alguns membros de alta hierarquia em certos grupos tinham a tutela de várias mulheres. Dentro da analogia de Viveiro de Castro, ter várias esposas, como na cultura dos povos Tupinambás, simbolizava maior poder. Quanto maior a quantidade de esposas, maior era o valor do homem. Sucessivamente, o número de pessoas ligadas por parentesco fortalecia o poder e a honra do homem que escolhia ter mais de uma mulher. Assim, ele agregava filhos, genros, netos e netas, ampliando ainda mais sua influência:

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia que incluía escarificações, batoques faciais, direito a discursar em público, e a acumulação de esposas. A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das filhas geradas nas suas muitas esposas: "e assim quem tem mais filhas é honra-lo

pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados" (Anchieta, 1933, p. 329).¹⁹ (Castro, 1992, p.44).

Nas escritas de Mary del Priore, sobre a releitura de *Eva Tupinambá* de Ronald Raminelli "A poligamia, porém, era amplamente difundida entre os grandes guerreiros e caciques. Os chefes podiam viver com catorze mulheres sem causar estranhamento" (Raminelli, 1997, p.19), e continua, "A poligamia, entre os bravos guerreiros, era símbolo de prestígio. Enumerar esposas era uma forma de homenagear a sua virtude. Quanto maior o número de mulheres, mais valentes eram considerados os homens" (Raminelli, 1997, p.19).

Como se pode perceber através das cartas de Nóbrega, a poligamia não se alinhava aos "bons costumes" ensinados pelo Deus cristão e fazia parte da realidade nativa que os missionários jesuítas buscavam combater. Luxúria, ilegitimidade, desequilíbrio e inconstância eram palavras associadas a essa prática, que afastava os indígenas das verdades instituídas pela Igreja Católica, lançando aos mais contemporâneos o paradigma da palavra "resistir".

Ao analisar as cartas jesuíticas do século XVI, é comum não encontrar a palavra "resistência", como estamos percebendo aqui. O exercício é colocar as práticas demoníacas mencionadas por eles como sendo realizadas pelos nativos dentro deste contexto. Para além das bebedeiras e as poligamias, dentro desta reinterpretção, pode-se também superficialmente mencionar o canibalismo, outra prática frequentemente mencionada pelos religiosos com espanto e horror. Não é pretensão apresentar isso como uma verdade absoluta na tradução ou na narrativa

¹⁹ Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, ver Anchieta, 1933, p. 434; Abbeville, 1975, p. 268; sobre a proliferação de batoques à medida que se acumulavam cativos~ mortos, e sobre o direito a falar em público que o porte destes adereços significava, ver Monteiro, 1949, p. 409. Sobre a relação entre poligamia e prestígio, ver Thevet, 1953, p. 135-6; Léry, 1980, p. 199; Soares de Souza, 1971, p. 304; Abbeville, 1975, p. 222-33, 255. Nos documentos jesuíticos, a relação entre poligamia e proeza guerreira é em geral apenas de parataxe; não consegui achar ali nenhuma vinculação causal, salvo em um trecho da "Informação do Brasil e de suas capitanias" (Anchieta, 1933, p. 329), onde aliás se esclarece ser usual ter um homem três ou quatro mulheres, exceto "se é principal e valente, quando tem dez, doze e vinte". Sobre a acumulação de nomes pelas mulheres, conforme o número de cativos mortos pelos maridos, ver Staden, 1974, p. 170. Monteiro (1949, p. 411) acrescenta que elas tomavam novos nomes também ao participarem da cerimônia de recepção dos cativos. Sobre a "sujeição" dos homens a seus afins doadores, ver ainda: "... *el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija subiecto y los hermanos deli a ai cu fiado ...*" (Grã, II, p. 295).

do outro, mas sim destacar o significado que essa prática tinha para a religiosidade dos indígenas.

Na visão de Vainfas sobre o tema, o canibalismo, ligado ao conceito de antropofagia, implica em adquirir ou absorver o que vem do outro. Entre as culturas Tupinambás, isso poderia significar que quem consome a carne do inimigo incorpora suas qualidades e forças. No entanto, isso pode ocorrer também dentro de um contexto de vingança, uma forma de perpetuar ou mesmo concluir a guerra contra o inimigo, eliminando qualquer potencial de retaliação por parte dos parentes deste:

Ao decifrar o significado da guerra e do canibalismo tupinambá como forma de resolução de tensões internas à cosmologia e dos sentimentos diante da morte, Florestan superou de vez a interpretação simplista do canibalismo como meio de incorporar as qualidades do inimigo do grupo, além de indicar a pertinência da guerra/vingança ao sistema religioso tupinambá (Vainfas, 1995, p.66).

O canibalismo sempre deve ser entendido dentro de um contexto de guerra ou conflito, não como uma prática comum de alimentação. Ou seja, ele envolve um sentimento de vingança e de superioridade que os homens desejam exercer sobre aqueles que foram derrotados, ao serem devorados publicamente. Por isso, era tão desafiador para os padres jesuítas erradicarem esse hábito entre os nativos.

Esse ritual não se limitava apenas ao consumo da carne humana, mas também era uma demonstração de poder. Na carta de número IV (1549), que antecede a que usamos aqui como principal fonte de estudos, Nóbrega relata brevemente, em seus escritos, sua percepção como cristão sobre esse ritual:

Fazem guerra, uma tribu a outra, a 10, 15 e 20 léguas, de modo que estão todos entre si divididos. Si acontece aprisionarem um contrario na guerra, conservam-o por algum tempo, dão-lhe por mulheres suas filhas, para que o sirvam e guardem, depois do que l o matam com grande festa e ajuntamento, dos amigos e dos que moram por alli perto, e si delles ficam filhos, os comem, ainda que sejam seus sobrinhos e irmãos, declarando ás vezes as próprias mães que só os pães e não a mãe, têm parte nelles. E' esta a cousa mais abominável que existe entre elles. Si matam a um na guerra, o partem em pedaços, e depois de moqueados os comem, com a mesma solemnidade; e tudo isto fazem com um ódio cordial que têm um ao outro, e nestas duas cousas, isto é, terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade. O que tudo herdaram do primeiro e segundo homem, e aprenderam daquelle *qui homicida erat ab initio* (Nóbrega, 1549, p. 90-91).

Viveiros de Castro ainda traz uma outra perspectiva sobre o canibalismo, mencionando que dentro dos costumes cosmológicos dos povos tupi-guarani, o consumo da carne humana estava relacionado ao medo da putrefação dos cadáveres. Comer para evitar que esses corpos se decomponham sob a terra era visto como um gesto honroso tanto para aqueles que praticavam quanto para os próprios corpos já falecidos. Dentro dessa perspectiva, ele faz referência aos apontamentos de Anchieta:

Até os cativos julgam que lhes sucede nisso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido o e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande (Anchieta, II, p.113).

E posteriormente, de Fernão Cardim, destacando o desejo dos falecidos:

... e alguns ancião tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos (Cardim, 1978, p. 114).

Na obra "*Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*", Adone Agnolin comenta: "Segundo o comentário a Heródoto do século XVI, o apodrecimento e o 'banquete dos vermes' são tidos como a 'má sorte', tanto temida" (Agnolin, 2002, p. 134). O autor ainda menciona que os Tupinambás também compartilhavam esse temor em relação à decomposição de seus corpos:

Os índios respondiam, portanto, estar agindo dessa forma somente para vingar a morte dos próprios parentes e destacavam que a vingança de sangue era só e único motivo das próprias expedições guerreiras. Além disso, é interessante observar que esses mesmos índios viam no apodrecimento dos corpos uma ameaça, culturalmente significativa (Agnolin, 2002, p. 133)

Vale lembrar aqui rapidamente que "Uma peça essencial da luta contra o canibalismo - talvez a jogada decisiva - foi a internação dos meninos índios nas escolas jesuíticas, com a provável inculcação de um horror sagrado àquela prática" (Castro, 1992, p. 60). Nóbrega e seus companheiros justificaram essa estratégia argumentando que era mais fácil eliminar essa prática entre aqueles que não estavam completamente enraizados nela. Como mencionado anteriormente, os mais velhos tendiam a manifestar maior resistência e inconstância.

O recolhimento e a internação dos jovens meninos nos colégios jesuíticos, embora mereçam um estudo à parte, foram parte dessa estratégia. Entre todas as práticas consideradas hereges e demoníacas, o canibalismo foi relativamente mais comum de ser abandonado pelos nativos mais jovens se comparado aos mais velhos, devido ao horror que isso representava em um contexto geral. A longo prazo, essas crianças e jovens representavam a nova geração destinada a ascender na sociedade futura, e para os religiosos, eram o melhor terreno para eliminar essa prática de maneira significativa.

Retomando o direcionamento nas reflexões sobre o significado do canibalismo para diferentes populações indígenas, levamos a considerar os múltiplos simbolismos que poderiam estar presentes nessas práticas. Enquanto podia ser realizado como um ritual de vingança, também poderia ser visto como uma homenagem aos falecidos, evitando que a terra consumisse seus feitos mais significativos, possivelmente transmitindo essas qualidades aos vivos. No entanto, para os missionários que viveram no Brasil do século XVI, era mais comum interpretar essas práticas como abominações contrárias ao cristianismo.

É crucial ressaltar que não estamos tentando normalizar ou justificar essa prática, mas sim mostrar como ela se encaixava na forma de resistência dos indígenas, muitas vezes vista pelos jesuítas como "inconstância", porém, podendo ser também encaixada como uma relutância dos nativos em permanecerem fiéis aos seus costumes originais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso das cartas de Nóbrega, aliado à escolha de alguns autores que discutem a colonização e catequização do Brasil, representa a dualidade da questão em análise, observando cuidadosamente os dois lados do contexto histórico: a visão do nativo e do missionário sobre os acontecimentos. Os relatos jesuíticos são relevantes para problematizar a questão da resistência dos povos indígenas à doutrinação, já que frequentemente se menciona que eles recebiam o catolicismo com louvor, e que todos os nativos que se opunham a ele estariam, de certa forma, praticando rebeldia, conforme relatado em diversas cartas. No entanto, questionamos se essa aceitação da doutrinação realmente ocorreu de forma genuína ou se, nas cartas, é possível identificar vestígios de resistência ocultados pelas falas dos missionários.

Dada a importância e a relevância do estudo das cartas jesuítas, especialmente no caso das cartas de Nóbrega, é necessário considerar que a obediência e aceitação do catolicismo frequentemente destacadas nos estudos podem ser vistas como um pensamento estereotipado. Isso leva a refletir sobre a possibilidade de que as manifestações indígenas, descritas pelos padres em suas cartas como rebeldia, poderiam, na verdade, ser formas de resistência à religião e à cultura indígena existentes antes do contato com o cristianismo.

No artigo "*Catolicismo às avessas: Jesuítas e santidades indígenas no recôncavo baiano do século XVI*", de Marcos Roberto de Faria, o autor explora essa temática a partir das ideias de Monteiro:

De acordo com Monteiro (1992), os conflitos entre índios e colonizadores não eram uma reação cega ou uma fúria de um povo que simplesmente não aguentava mais. Os movimentos revoltosos indígenas dispunham de uma articulação política e um discurso elaborado nada desprezíveis. Para o autor, é importante notar que estes movimentos frequentemente incorporavam elementos novos, provenientes da religião dos europeus: o rito do batismo, a hierarquia da Igreja e outros traços do catolicismo também estavam presentes na organização dos movimentos. Neles, os líderes adotavam o título de papa, nomeavam bispos e monges e praticavam a cerimônia do batismo, ainda que pelo avesso, tirando os nomes cristãos e outorgando nomes indígenas (*Apud* Faria, 2008, p. 3).

A passagem do autor sugere que as "rebeldias" frequentemente narradas nas cartas e relatos eram, na verdade, a forma como os nativos reagiam à imposição do

catolicismo. Muitas vezes, eles realizavam cerimônias religiosas que se assemelhavam aos rituais católicos. Isso destaca a importância de uma análise mais crítica sobre a aceitação do cristianismo pelos povos indígenas, que não foi simplesmente fácil ou imediata. Pelo contrário, a doutrinação causava estranheza e confusão, resultando em conflitos internos e na mescla de práticas rituais indígenas com as cristãs, por exemplo.

Essa reflexão aqui é crucial pois, antes de investigarem como os indígenas assimilavam a fé cristã e os efeitos dessa imposição em suas vidas cotidianas, os relatos da maioria dos missionários frequentemente se concentravam na maneira como eles a recebiam, seja com entusiasmo ou em atos de rebeldia. Aqui, a maior preocupação estava em contrapor as cartas de Nóbrega em duas perspectivas: como os nativos eram relatados dentro de sua visão religiosa e eurocentrista, e como essas características poderiam ser interpretadas na realidade, quando vistas sob o prisma da resistência. Por isso, examinamos as práticas religiosas dos indígenas e seus líderes, frequentemente rotulados como "feiticeiros".

A visão que os padres tinham dos rituais dos nativos não apenas causava espanto, mas também era descrita como falha e sem fundamentação religiosa. Em muitas cartas, os missionários relatavam esses eventos com desdém. Esses costumes ligados às práticas nativas eram frequentemente associados a sentimentos de serem demoníacos, o que levava os indígenas a se afastarem dos bons costumes ensinados pelos jesuítas e era prejudicial ao plano dos missionários para com a catequização e conversão dos nativos. Estes missionários frequentemente culpavam os líderes nativos por incitar esses povos a praticarem esses "maus costumes".

Essas práticas religiosas nativas, junto com o que os jesuítas consideravam como "maus costumes", como o uso de bebidas alcoólicas, poligamia e canibalismo, eram frequentemente interpretadas pelos missionários como falta de fé, heresia e instabilidade. Nóbrega, em suas cartas, repetidamente relata que esses povos têm dificuldade em manter a adesão aos preceitos cristãos a longo prazo, pois não abandonam completamente suas práticas e modo de vida originais, o que é visto pelos jesuítas como rebeldia.

Porém, problematizar que todas essas manifestações vistas como rebeliões contra a fé católica podem ser interpretadas como formas dos povos nativos resistirem à imposição da doutrinação. Neste contexto, é fundamental levantar também a dificuldade desses povos em assimilar os novos ensinamentos cristãos em contraste com os costumes que praticaram ao longo de suas vidas antes da chegada dos europeus.

É importante lembrar e destacar que, apesar das adversidades que Nóbrega encontrou em seu caminho de doutrinação e conversão dos nativos, ele não se deixou desanimar diante das missões. A palavra "fracasso" não aparece em seus escritos. Durante o tempo em que esteve à frente das missões, ele sempre demonstrou acreditar na possibilidade de transformar essas almas, conforme seu entendimento sobre os nativos, segundo o qual, os nativos “eram humanos, pois tinham as faculdades que escolasticamente definem a pessoa humana, a inteligência, a memória e a vontade, embotadas e corrompidas pelas abominações de péssimos hábitos” (Hansen, 2010, p.83), Ou seja, para o missionário, o que faltava realmente era ensinar aos nativos a forma correta de conduzir suas vidas. Quando as heresias ocorriam, ele acreditava que eram obra do demônio. Um fator decisivo que ajudava Nóbrega a não desistir era sua fé inabalável; acima de tudo, ele era movido por sua devoção a Cristo, e foi por essa fé que ele desempenhou todo o seu trabalho.

Dentro desse pressuposto, relacionar necessidade dos religiosos de compreenderem o “outro”, um ser tão diferente daqueles com quem já haviam convivido, principalmente quando colocado em um lugar de obscuridade. No caso brasileiro, percebemos que a tentativa dos jesuítas de nomear aqueles que, para eles, não tinham nome resultou na ocultação de suas identidades.

Esse apagamento de identidade, conforme apresentado, manifesta-se de diversas formas. Não ocorre apenas no sentido religioso, mas também afeta o modo de viver como um todo, começando pelo fato de que os próprios sujeitos não podiam se apresentar ao mundo como realmente eram, sempre sendo representados pela fala de outros, especificamente pelos jesuítas. Certeau, em *"A Escrita da História"*, exemplifica esse tipo de prática ao seu ponto de vista da seguinte maneira:

Uma estrutura própria da cultura ocidental moderna está, evidentemente, indicada nesta historiografia: a inteligibilidade se instaura numa relação com o outro; se desloca (ou "progride") modificando aquilo de que faz seu "outro" – o selvagem, o passado, o povo, o louco, a criança, o terceiro mundo. Através dessas variantes, heterônomas entre si – etnologia, história, psiquiatria, pedagogia, etc. – se desdobra uma problemática articulando um saber-dizer a respeito daquilo que o outro cala, e garantindo o trabalho interpretativo de uma ciência ("humana"), através da fronteira que o distingue de uma região que o espera para ser conhecida (Certeau, 1982, p. 9-10).

O fato é que, ao lermos documentos como esses, que representam uma narrativa onde uma pessoa fala em nome de outro, podemos encontrar falas problemáticas e questões que precisam ser debatidas e desconstruídas. Neste contexto, não se deve julgar os jesuítas culpados nem determinar o que foi certo ou errado dentro daquele contexto histórico distante do nosso tempo. Em vez disso, é preciso tentar imaginar como teriam sido as narrativas se fossem contadas pelos próprios personagens, os indígenas.

Dentro desta afirmação, podemos abordar os questionamentos sobre o apagamento da identidade de um povo. No trecho da obra da autora Maria Regina Celestino de Almeida, *"Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo"*, é evidente como é crucial problematizar as resistências indígenas para não mais silenciar esses povos na sociedade brasileira, como tem ocorrido nos últimos séculos. Assim, o caminho a se seguir será sempre o diálogo entre passado e presente, reinterpretando o que era considerado rebeldia no passado à luz do material histórico atual, revelando que, na verdade, era uma forma de resistir e lutar para preservar a herança cultural desses povos e evitar seu desaparecimento e ocultação na sociedade. Neste trecho de seu artigo, a autora enfatiza a importância desses estudos inclusivos:

Dentre as principais proposições teóricas e conceituais propiciadas pela aproximação da História com a Antropologia que têm contribuído para dar aos índios um novo lugar em nossa história, destaco a historicização de alguns conceitos básicos para se pensar sobre relações de contato. Entender cultura e etnicidade como produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, que continuamente se constroem através das complexas relações sociais entre grupos e indivíduos em contextos históricos definidos, permite repensar a trajetória de inúmeros povos que por muito tempo foram considerados misturados e extintos. Mudanças culturais vivenciadas pelos índios ganham outras interpretações e passam a ser vistas não apenas como perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato extremamente violentas como foi o caso dos índios e dos colonizadores. O mesmo se pode dizer em relação às identidades indígenas que, transformadas e invisibilizadas,

emergem hoje em conjunturas mais favoráveis, graças aos inúmeros processos de etnogênese. Tais processos evidenciam a falácia dos discursos de desaparecimento no século XIX. Alguns grupos, sobretudo no Nordeste, recuperam identidades indígenas com base nas antigas aldeias missionárias do período colonial que foram declaradas extintas pelo estado de mistura e civilização dos seus habitantes. Se, como afirmou Pacheco de Oliveira, esses processos não surgem do nada, é mister reconhecer que os índios nunca deixaram de existir, mas foram invisibilizados em conjunturas políticas e ideológicas desfavoráveis (Almeida, 2012, p. 23).

O que é transpassado é que, historicamente, povos indígenas vêm sendo invisibilizados em sua própria casa e território. “Essa invisibilização ocorre de diferentes maneiras e atende a diversos projetos e interesses coloniais” (Longhini, 2021, p. 66). Desta forma e, dentro de todos os caminhos percorridos para a construção desta pesquisa, é de grande destaque a importância das manifestações culturais indígenas e a contínua luta para que não sejam mais silenciadas e assim, buscar eliminar a ideia de que os povos originários eram sujeitos submissos e conformados com a realidade que lhes era imposta.

Observa-se que foi que os atos considerados demoníacos eram, na verdade, uma resposta desafiadora e uma forma de sobrevivência diante da intensa violência cultural imposta aos indígenas pelos europeus. Toda essa reflexão é um convite a reconsiderar e ressignificar as interpretações históricas, ampliando nosso entendimento sobre as dinâmicas de poder.

Quando ampliamos essa discussão para o contexto educacional contemporâneo, percebemos como a educação básica ainda carece de bibliografia e estudos que garantam aos estudantes e futuros cidadãos o conhecimento sobre a etnologia dos povos originários do Brasil. Em uma sociedade ideal, a conscientização sobre esses sujeitos deveria ser transmitida aos alunos desde os primeiros anos de sua formação escolar:

Ao longo do tempo, a histórica presença indígena nas Américas foi propositalmente ignorada, por vezes considerada um “estorvo ao progresso”, além de ser tida como de menor importância na formação de países como o Brasil. Muitos alunos da Educação Básica ainda não fazem ideia do que ocorreu às populações indígenas nos séculos que se seguiram à chegada dos primeiros europeus, pois vários livros didáticos se referem a elas apenas como parte do “cenário do descobrimento” (Silva e Costa, 2018, p. 5).

Essa realidade necessita de transformações e novas adaptações. Os indígenas não eram, e muito menos continuam a ser, apenas parte de um cenário brasileiro; eles são sujeitos que ocupam e pertencem à nossa sociedade. Não se trata apenas de aceitá-los e respeitá-los, mas de integrá-los plenamente à nossa organização social e política. É necessário reconhecê-los como grupos humanos e, acima de tudo, buscar entender melhor as pluralidades culturais do nosso país. Na obra *Histórias e culturas indígenas na educação básica*, os autores Giovani José da Silva e Anna Maria Ribeiro da Costa contribuem para a reflexão sobre o papel que a educação básica deveria desempenhar nessas perspectivas, a fim de desconstruir a visão dos indígenas como sujeitos ocultos em nossa sociedade:

Nesse sentido, espera-se que a Educação Básica - um dos lugares privilegiados para a formação da consciência cidadã - cumpra seu papel de instituição problematizadora e, como diria Paulo Freire, libertadora. Sem esse compromisso da escola, das políticas públicas sociais e da imprensa, a representação étnica dos indígenas continuará a ser estereotipada e marcada por inúmeros preconceitos e atitudes discriminatórias. Em outras palavras, os indígenas e suas culturas ficarão restritos aos limites dos museus e dos círculos acadêmicos especializados (Costa e Silva, 2018, p. 16).

Conclui-se que a realidade e o lugar dos indígenas no Brasil são muito mais complexos e profundos do que os estereótipos muitas vezes sugerem. A reeducação dessas visões precisa ser colocada em um espaço de diálogo mais profundo e fundamentado, que vá além das concepções superficiais que nos foram transmitidas ao longo dos anos. É inegável que existem dificuldades em compreender a vasta diversidade cultural e social que esses povos possuem em sua vivência. O fato é que estamos em uma sociedade e nação que não pode mais permitir ou ignorar a existência e a identidade dessas comunidades e de seu povo, e é imprescindível que os órgãos educacionais não sejam vistos como a ferramenta inicial para essa desconstrução.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, SP, v. 45, n. 1, 2002.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano 5, n. 13, maio 2012.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012.

ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

AZEVEDO, Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Lisboa: [s.n.], 1901.

BAETA NEVES, Luiz Felipe. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

CAMINHA, Pero Vaz 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.

CALHÁU, Socorro. **Existe mesmo uma educação para o povo? In: COSTA, Renato Pontes (org.). e uma educação pra o povo, tem?** Rio de Janeiro: Caetés, 2010.

CARDIM, Fernão. **Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica**. In: _____. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional/MEC, 1978. p. 171-223. [1583].

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; rev. Téc. de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega. **Revista de História**, 1º sem., 1996.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARIA, Marcos Roberto de. **Catolicismo às avessas: jesuítas e santidades indígenas no Recôncavo Baiano do século XVI.** São Paulo: EDUC, 2008. v. único, p. 1-11.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica: civilização e organização.** Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2004.

DA SILVA, Maria José Morais. **Cura Personalis na Pedagogia dos Jesuítas: Reflexos no Teatro Escolar no Século XVI, em Portugal.** 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Portugal, 2006.

FERNANDES, João Azevedo. **Sobriedade e embriaguez: a luta dos soldados de Cristo contra as festas dos Tupinambás.** Departamento de História, Universidade Federal da Paraíba, dez. 2006.

GESTEIRA, Heloisa Meireles. **Manuscritos médicos e circulação de ideias nas missões jesuíticas na América.** *In:* Encontro Internacional da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC), 2006. p. 1-8.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil.** Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

GUZMÁN, Décio Alencar. **José Eisenberg, As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. São Paulo: **Revista Uns. Est. Bras.**, p. 87-119, 1995.

HANSEN, João Adolfo. **A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro.** *In:* _____. A descoberta do Homem e do Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HERNANDES, Paulo Romualdo. Os Exercícios Espirituais e a formação do jesuíta no século XVI. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. 18, n. 2 [76], p. 323-341, abr./jun. 2018.

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

KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.** São Paulo: Editora HUCITE/História Social, USP, 1998.

KIST, Luís. A formação do jesuíta brasílico e do cristianismo tupi no século XVI. *In:* **XXIV Simpósio Nacional de História**, São Paulo, 2007.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval.** Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LONDONÔ, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

LONDONÔ, Fernando Torres. **O índio como selvagem**: "O diálogo da conversão dos gentios" e a memória. São Paulo: Proj. História, 2000. p. 269-279.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. Da dor da Terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura**, Rio de Janeiro, 2021. p. 56-64.

LUZ, Guilherme Amaral. **Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista**. Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2003. p. 106-127.

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, à luz do Ratio Studiorum. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 48, p. 235-249, abr./jun. 2013. Editora UFPR.

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

NÓBREGA, Manuel. **Cartas do Brasil (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

PRIORE, Mary del. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 1997.

POMPA, Cristina. Profetas e santidades selvagens: missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 21, n. 40, p. 177-195, 2001.

SILVA, Giovani José da; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da **Histórias e culturas indígenas na educação básica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

YVES D'EVREUX. **Viagem ao norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614**. 3. ed. São Paulo: Siciliano, 2002. (1ª ed. 1615). p. 275-276.