

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

JOÃO RICARDO DOS SANTOS CAMPANHOLO

**FÉ CRISTÃ E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO NOVO MUNDO:
UMA ANÁLISE DA SANTIDADE DE JAGUARIPE E SUA RELAÇÃO COM A
PRÁXIS JESUÍTA**

ALFENAS/MG
2020

JOÃO RICARDO DOS SANTOS CAMPANHOLO

**FÉ CRISTÃ E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO NOVO MUNDO:
UMA ANÁLISE DA SANTIDADE DE JAGUARIBE E SUA RELAÇÃO COM A
PRÁXIS JESUÍTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas-UNIFAL, como exigência para obtenção do título de Mestre em História Ibérica.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez.

ALFENAS/MG

2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central – Campus Sede

Campanholo, João Ricardo dos Santos
C186f Fé cristã e resistência indígena no novo mundo: uma análise da santidade
de Jaguaripe e sua relação com a práxis jesuíta / João Ricardo dos Santos
Campanholo – Alfenas, MG, 2021.
118 f.: il. –

Orientador: Paulo Romualdo Hernandes.
Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade Federal de
Alfenas, 2020.
Bibliografia.

1. Tupinambá. 2. Jesuítas. 3. Santidade de Jaguaripe. I. Hernandes, Paulo
Romualdo. II. Título.

CDD- 981.03

JOÃO RICARDO DOS SANTOS CAMPANHOLO**FÉ CRISTÃ E RESISTÊNCIA INDÍGENA NO NOVO MUNDO: UMA ANÁLISE DA SANTIDADE DE JAGUARIFE E SUA RELAÇÃO COM A PRÁXIS JESUÍTA**

A Banca examinadora abaixo-assinada aprova a Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Ensino e Pesquisa de História Ibérica.

Aprovada em: 19 de novembro de 2020

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez
Instituição: Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL-MG

Prof. Dr. Cezar de Alencar Arnaut de Toledo
Instituição: Universidade Estadual de Maringá - UEM-PR

Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski
Instituição: Universidade Federal de Alfenas - UNIFAL-MG



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Romualdo Hernandez, Professor do Magistério Superior**, em 19/11/2020, às 16:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Tadeu Siepierski, Professor do Magistério Superior**, em 19/11/2020, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cezar de Alencar Arnaut de Toledo, Usuário Externo**, em 21/11/2020, às 12:44, 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 **0406972** e o código CRC **B9663994**.

Dedico a minha querida mãe, Maria, conhecida carinhosamente por “Nazaré”, uma mulher que, pelo seu contexto de vida, cursou até o antigo primário incompleto, mas que sempre me motivou a estudar, e com seu exemplo de vida, criando dois filhos sozinha, me ensinou a nunca desistir de meus sonhos, e persegui-los até alcançá-los.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Alfenas, por ter colaborado para a ampliação de meu universo acadêmico, fazendo-me enxergar mais longe e de forma mais crítica através do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica. Ao Criador, que me capacitou para que pudesse concluir esta dissertação, ao meu orientador, Professor Dr. Paulo Romualdo Hernandez, por ter provocado em mim o desejo de pesquisar sobre o tema, levando-me a extrair as riquezas históricas no que tange aos jesuítas assim como os tupinambás da denominada “Santidade de Jaguaripe”. Aos professores e coordenação do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica. Aos meus amigos desta turma, pelo companheirismo, troca de experiências, e pelo apoio em momentos difíceis, quando pensava em desistir. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior-Brasil (CAPS)-Código de Financiamento 001.

“Um homem é sempre um contador de histórias. Ele vê tudo que lhe acontece através delas. E, ele tenta viver a sua vida, como se estivesse contando uma história”. (Jean Paul Sartre, [20--], s/p.).

RESUMO

A presente pesquisa aborda os encontros e desencontros entre o movimento indígena tupinambá que ficou conhecido como “Santidade de Jaguaripe” no contexto colonial e indígena do século XVI, no que se entende por Brasil-Colônia. Eles revelam informações históricas e contextuais do imaginário religioso europeu da época e de sua cosmovisão em relação aos habitantes do novo mundo. Com base em relatos de clérigos católicos e protestantes impressos e também utilizando obras bibliográficas de autores expressivos e pertinentes para esta temática, esta pesquisa buscará contextualizar, analisar e compreender os fenômenos que surgiram a partir deste “encontro”, e as dinâmicas culturais que influenciaram na reformulação da prática e do pensamento tanto de os jesuítas como de os indígenas. Tal escolha justifica-se pela relevância histórica enquanto aos aspectos culturais, antropológicos e místicos do tema. Para a elaboração do projeto será feita a análise das fontes, entre elas estão as cartas jesuítas e, além um levantamento bibliográfico, buscando informações e publicações a respeito do tema em questão, valendo-se preferencialmente da história cultural, explorando obviamente as várias linhas historiográficas e suas contribuições.

Palavras-Chave: Tupinambá. Jesuítas. Santidade de Jaguaripe.

ABSTRACT

This research addresses the meetings and mismatches between the tupinambá indigenous movement that became known as "Santidade de Jaguaripe" in the colonial and indigenous context of the 16th century, in what is understood as Brazil-Colonia. They reveal historical and contextual information of the European religious imaginary of the time and its cosmovision in relation to the inhabitants of the new world. Based on reports from Catholic and Protestant clerics in print and also using bibliographical works by expressive authors pertinent to this theme, this research will seek to contextualize, analyze and understand the phenomena that emerged from this "encounter", and the cultural dynamics that influenced the reformulation of the practice and thought of both Jesuits and indigenous people. This choice is justified by the historical relevance of the cultural, anthropological and mystical aspects of the theme. For the elaboration of the project will be made the analysis of sources, among them are the Jesuit letters and, in addition to a bibliographic survey, seeking information and publications on the theme in question, making use preferably of cultural history, obviously exploring the various historiographic lines and their contributions.

Keywords: Tupinambá. Jesuits. Holiness of Jaguaripe.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Presença indígena na Costa.....	40
Figura 2- Ritual antropofágico tupinambá.....	56
Figura 3- Combate entre tupinambás e marcajás	61
Figura 4- Ritual religioso tupinambá	64
Figura 5- Índias tupinambás preparando o cauim	83
Figura 6- Tupinambás praticando antropofagismo	88
Figura 7- Tupinambás cauinando.....	91
Figura 8- Tupinambás dançando na Terra sem Mal em Jaguaripe	98
Figura 9- Mapa do recôncavo baiano destacando Jaguaripe.....	99
Figura 10- Ritual tupinambá no lado externo da Santidade de Jaguaripe	100

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	HISTÓRIA DOS JESUÍTAS	16
2.1	ORIGEM DA COMPANHIA DE JESUS	16
2.2	A CONSTRUÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS.....	24
2.3	OS JESUÍTAS NO BRASIL	28
3	ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE A CULTURA TUPINAMBÁ E A CULTURA EUROPEIA	37
3.1	O COLONIZADOR	37
3.2	RAÍZES CULTURAIS DOS AMERÍNDIOS TUPINAMBÁS.....	39
3.3	UMA PRÉVIA ABORDAGEM DA TERRA SEM MAL	51
3.4	OS VÁRIOS PAPEIS DA GUERRA NA TRIBO TUPINAMBÁ.....	53
3.5	TUPINAMBÁS, TUPINIQUINS e TAMOIOS.....	67
4	ENCONTROS E DESENCONTROS DE RELIGIÕES NA SANTIDADE DE JAGUARIFE.....	75
4.1	RELIGIÃO OU SEITA.....	75
4.2	RESILIÊNCIA RECÍPROCA ENTRE TUPINAMBÁS E JESUÍTAS OU FORMAS DE TORNAR POSSÍVEL A CONVIVÊNCIA	84
4.3	IMORTALIDADE E RECOMPENSA DOS GUERREIROS	93
4.4	FATORES QUE FORTALECERAM A SANTIDADE DE JAGUARIFE	98
5	A CONTRIBUIÇÃO DO SOFTWARE <i>EXE</i>LEARNING NA APRENDIZAGEM	105
5.1	A PRÁTICA PEDAGÓGICA VIRTUAL	105
6	CONCLUSÃO	109
	REFERÊNCIAS.....	111

1 INTRODUÇÃO

Juntamente à armada que aportou a Baía em 25 de março de 1549 trazendo o primeiro Governador Geral do Brasil, Tomé de Sousa, aportaram também os primeiros jesuítas que pisaram na América, ao todo eram cinco, chefiados pelo P. Manoel de Nóbrega. Sua vinda foi realizada a pedido da Coroa Portuguesa com o intuito de catequizar e civilizar os índios do país, para que fossem incorporados na economia e sociedade colonial. Neste estudo tratamos dessa missão que se impuseram, sobretudo, os jesuítas, mas também outros religiosos, e da possível resistência imposta pelos nativos a essa intromissão dos europeus em sua cultura e tradições, que terá nos estudos sobre a Santidade do Jaguaribe seu ponto de apoio. O estudo se realiza em quatro capítulos.

O primeiro capítulo trata da Companhia de Jesus, pois torna-se necessário trazer à tona esse tema para que se compreenda mais a forma como a fé cristã foi propagada no Brasil em confronto com as crenças indígenas, compreender alguns aspectos históricos relacionados a sua vinda e abordar os jesuítas que foram os principais missionários destacados pelo rei Dom João III para realizar essa missão. Optamos pelo autor SABEH (2019) para compor parte do capítulo um e três por seu trabalho estar vinculado a nossa temática e por trazer sínteses valiosas para nossa pesquisa, este autor trabalha questões relevantes sobre a Igreja Católica, discorre sobre a atuação da Companhia de Jesus na América espanhola e no Brasil e sobre os grupos indígenas do século XVI em Salvador. O autor Leite (1954, p.14) também é citado em boa parte do primeiro capítulo deste trabalho pela qualidade de seu trabalho e pela proximidade documental do autor que utiliza fontes primárias para composição de seus trabalhos, inclusive os comentários impressos na *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – Monumenta Brasiliae I* (1956) e na *MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – Monumenta Brasiliae II* (1957) utilizadas neste trabalho contendo as cartas de Manuel da Nóbrega sobre os indígenas.

O'Malley (2017), ajuda-nos a compreender as práticas espirituais dos jesuítas fornecendo informações importantes elas e sobre a trajetória da

Companhia de Jesus dando ênfase a algumas personalidades de destaque como Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Simão Rodrigues entre outros.

Hernandes (2010) trata das formas que os Jesuítas buscavam para evangelizar os tupinambás, fala sobre as instituições religiosas erigidas pelos Jesuítas, sobre a diversidade cultural no elo Brasil-Europa e também expõe as nuances entre os Jesuítas e indígenas. Anchieta (1988) se trata de fonte documental primária que relata os grupos indígenas em suas cartas, obviamente cabe aqui a investigação e análise do historiador para discutir as intenções que estão nas entrelinhas destes relatos comparando com outras obras. É uma fonte importantíssima por trazer informações do contato direto dos Jesuítas com os indígenas no século XVI.

No segundo capítulo nos direcionaremos para o estudo da cultura dos povos tupinambás¹, assim considerados por fazer parte do mesmo tronco linguístico tupi, sendo esses povos denominados: tupinambás, tupiniquim e tamoios (EISENBERG, 2000), Este estudo é de fundamental importância para compreendermos os processos dos encontros e desencontros entre cultura desses povos e a cultura europeia.

Sobre o processo de colonização e catequização no século XVI envolvendo os povos do tronco genealógico tupi, alguns viajantes escreveram sobre o tema sendo uns clérigos católicos e protestantes, entre eles destacamos; Nóbrega e Lery, levando em consideração que escreveram sobre a cultura gentílica em vários aspectos. É necessário realizar uma leitura crítica destes documentos para melhor compreensão das nuances envolvendo os costumes, a política e a religião autóctone, observando as formas de resistência frente aos colonizadores. Para isso é necessário encontrar os sinais impressos na escrita dos narradores europeus que documentaram os acontecimentos deste período naquele procedimento que Benjamin (1994) chamou de leitura a contrapelo.

Neste capítulo analisamos, sobretudo, a cultura que se formou com a chegada dos portugueses e a colonização em Salvador, envolvendo: a sociedade local, os colonos, os indígenas, os mestiços, os padres e os governantes daquela época. Destaque para as tramas que resultaram no

¹Nambá aparecerá entre parênteses em vários momentos deste estudo, para lembrar que tupinambás ora foram considerados os tupi de modo geral, mas na realidade faziam parte de grupos da família linguística tui, juntamente com tamoios e tupiniquins.

surgimento da Santidade de Jaguaribe e seus desdobramentos, liderada pelo caraíba Antônio ou Tamandaré² e sua esposa Tupansy, nas terras do senhor de engenho Fernão Cabral de Ataíde, que deu abrigo à “seita”. Sem dúvida a “religião” praticada na Santidade de Jaguaribe deu muito trabalho aos padres jesuítas e ao Santo Ofício no tocante aos padrões religiosos e sociais. As fontes aqui utilizadas foram as cartas de Nóbrega, os relatos de Lery, Caminha, contamos também com os estudos de: Fernandes; Clastres; Sabeh; Métraux; Leite; Eisenberg; Gandavo; Oliveira e Hernandez.

Sobre o capítulo dois: citamos o autor Métraux (1950) por trabalhar bem as questões étnicas entre os indígenas apontando os fatores que os afastam e os aproximam uns dos outros, também explana sobre as questões geográficas que as tribos habitavam e migravam, os elementos culturais assim como as práticas religiosas dos indígenas. Métraux (1950) também traz informações valiosas dos tupinambás desde os primeiros contatos com os portugueses. Outro fator que merece destaque são os relatos e as sínteses que Métraux (1950) nos traz sobre a “Terra sem Mal” em uma abordagem abrangente se tratando de detalhes culturais e de fatos históricos.

Claude D’Abbeville aparece como fonte documental primária ressaltando que ele viveu no Maranhão e conviveu de perto com os tupis, este autor traçou um paralelo entre as aldeias do Maranhão com as aldeias da Europa. Gandavo (2008) aparece no mesmo capítulo nos ajudando a compreender as desavenças tribais indígenas e seus comportamentos com relação a guerra destacando os acontecimentos em torno do ódio e da vingança entre as tribos.

Clastres (1978) também trabalha com certa profundidade as questões étnicas e as relações intertribais, a aliança dos Tupinambás com os colonizadores portugueses e a dos tupiniquins com os franceses. Clastres (1978) traz à tona informações e explicações sobre a ancestralidade e o misticismo tupinambá trazendo esclarecimentos sobre o universo mítico desta tribo.

Eisenberg (2000) ajuda a reforçar as informações apresentadas por Métraux (1950) geograficamente e ajuda-nos a compreender as relações intertribais, trata também da espiritualidade indígena associada ao demônio em

²Antônio é o nome civil de batismo e Tamandaré o nome espiritual de um ancestral indígena responsável pelo repovoamento da terra após o dilúvio, o qual Antônio incorporava durante os cerimoniais da Santidade.

uma perspectiva eurocêntrica. Mas, que demonstra como eram tratados os que não compartilhavam da fé Católica pelos europeus evangelizados no século XVI principalmente pelos membros da Igreja ou pessoas ligadas ao governo.

Diferente de Eisenberg (2000), Fernandes (2006) já faz uma leitura crítica de suas fontes e realiza um estudo com maior imparcialidade nos ajudando a compreender melhor a cultura tupinambá e sua relação com a guerra de forma mais profunda. A leitura comparada de Fernandes (2006) com Clastres (1978) nos permite um maior potencial de análise sobre a prática da guerra dos tupinambás e de seus costumes.

No terceiro capítulo segue-se uma abordagem religiosa e cultural oriunda da Santidade de Jaguaripe que envolve os índios tupinambás, juntamente com os demais seguidores da “seita”, incluindo a sociedade baiana. Para facilitar a compreensão dos desdobramentos “religiosos” e culturais neste contexto, está sendo utilizado o termo; circularidade cultural do autor Carlo Ginzburg com o objetivo de compreender e explicitar a opressão colonial que vai do sentido mais amplo ao restrito e a resistência indígena frente aos mecanismos de dominação. Em sentido amplo se refere a todos os fatores que oprimiram os indígenas, os negros e brancos pobres que foram colocados à margem da sociedade europeia no contexto da América Portuguesa relacionado ao contexto da Santidade de Jaguaripe, e no sentido restrito, se refere ao aspecto religioso e moral imposto aos seguidores da “seita” pelo clero Jesuíta. Neste capítulo foi respondido a seguinte pergunta problema: Qual foi o substrato que antecedeu estes embates diretos da Santidade com o ensino jesuíta? Para tal, foi trazido à tona as nuances sobre o estreito convívio religioso, político e social entre os jesuítas e os tupinambás. As fontes utilizadas incluem; Anchieta; Stadem e Nóbrega e os estudos realizados por Clastres; Melo; Hernandes; Leite; Sabeh; Ginzburg e Vainfas, vale aqui salientar estes dois últimos pela pertinência e relevância em relação ao tema e que, foram cruciais para a compreensão do mesmo e para o desfecho do presente estudo.

Vamos agora aos autores citados no capítulo três, contamos como linha mestra o trabalho de VAINFAS (2005) tratando de forma mais ampla e abrangente as relações dos tupinambás com os Jesuítas e os portugueses. O surgimento da Santidade em Jaguaripe e seus desdobramentos os conflitos com Fernão Cabral de Ataíde e as autoridades. As visitas do Santo Ofício, os

rituais indígenas e a destruição da Santidade, estes e outros fatores são explícitos na obra de VAINFAS (2005) e analisados, esta obra é essencial também para compreensão do misticismo tupinambá e o processo de catequização sofrido pelos Jesuítas.

O autor Ginzburg (2006) é essencial para o presente trabalho por usar o termo de circulação entre culturas ou circularidade entre culturas, também chamado por outros estudiosos desta temática de circularidade cultural. Através deste termo é possível compreender o convívio dos jesuítas e tupinambás em uma perspectiva de forças recíprocas. Ou seja, ao mesmo tempo que os indígenas sofriam influência cultural dos Jesuítas eles influenciavam também. Isto é o que Ginzburg (2006) reconhece como influências recíprocas que neste caso se confirmava de ambas as partes sendo uma cultura sofrendo influência uma da outra.

Nóbrega (1538-1553); (1954) e (1988) foram também mencionadas e assim como Anchieta (1988) são relatos de fonte primária que nos traz subsídios sobre os indígenas se tratando de costumes e crenças. Nóbrega conviveu entre os tupinambás por isso seus relatos são originais, porém eurocêntricos o que nos alerta para uma leitura mais cautelosa e aplicar o método investigativo com maior rigor, mas há de consideramos o seu valor documental e suas descrições.

O calvinista Jean de Lery é outra fonte primária que compôs este trabalho o autor dá uma contribuição significativa se que vai desde os aspectos físicos aos culturais e assim como Florestan Fernandes discorre sobre as práticas de guerra, aspectos geográficos e ritualísticos, inclusive das práticas de se comer carne humana nos rituais. Lery (1961) foi prisioneiro dos tupinambás por quase um ano passando a conhecer de perto os seus costumes e crenças.

O capítulo quarto versa sobre o objeto de aprendizagem referente ao software ExeLearning, onde se estabelece uma relação entre professores, alunos, profissionais da tecnologia da informação e comunicação-TIC entre outros profissionais ligados a educação e instituições hierárquicas superiores que a escola está subordinada parcialmente, assim como as estratégias e práticas pedagógicas agregadas ao objeto de aprendizagem (O.A). Neste capítulo utilizamos autores com datas mais que sintetizam a importância dos objetos de aprendizagem no ensino na atualidade. Andrade (2018) aborda as temáticas sobre avaliação e formas de aprendizagem com propriedade

demonstrando a importância dos objetos de aprendizagem como auxiliares do ensino-aprendizagem como um mecanismo de apoio de aprendizagem aos alunos. Bulegon (2015) trata dos variados tipos de mídia que os docentes podem utilizar como facilitadores da aprendizagem e de como associá-los aos programas de ensino e planos de aula criados pelos docentes.

2 HISTÓRIA DOS JESUÍTAS

Juntamente à armada que aportou a Baía em 25 de março de 1549 trazendo o primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa, aportaram também os primeiros jesuítas que pisaram na América, ao todo eram cinco, chefiados pelo P. Manoel de Nóbrega, sendo eles: Padre Leonardo Nunes, António Pires, João de Azpicueta Navarro, Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, ou de Santiago. Sua vinda foi realizada a pedido da Coroa Portuguesa com o intuito de catequizar e civilizar os índios do país, para que fossem incorporados na economia e sociedade colonial.

Torna-se necessário dessa forma, para que se compreenda mais sobre a forma como a fé jesuíta foi propagada no Brasil em confronto com a fé indígena, compreender alguns aspectos históricos relacionados a sua vinda.

2.1 ORIGEM DA COMPANHIA DE JESUS

Considera-se que o início da Companhia de Jesus se deu, quando alguns jovens e adultos religiosos, de diferentes idades, se unem pela busca de salvação de si mesmos e dos outros, tarefa à qual, como poderá ser visto, requer uma luta espiritual, estudo e treinamento. Ao se submeterem a isso “soldados” foram sendo formados conquistando outros integrantes para o “exército de Cristo”, com a ideologia de salvarem almas e levá-las para os céus. (LOPES, 2019).

No ano de 1539 Inácio de Loyola (1491-1556), espanhol de origem basca juntamente com alguns companheiros fundaram na Europa a Companhia de Jesus, aprovada no ano seguinte pelo papa Paulo III. A companhia de Jesus era uma ordem religiosa, cujos membros eram reconhecidos como jesuítas ou inicianos. A mesma expandiu-se de forma rápida por todo o continente (SILVA, 2008, p.220).

O principal propósito da Companhia de Jesus era propagar a fé cristã e o progresso das almas na vida e doutrina cristã. Os inicianos, como eram conhecidos, baseavam suas atividades no ministério de Jesus e seus discípulos, em conformidade com o modelo apostólico exemplificado no Novo Testamento (PEDRO, 2008, p.12).

O contexto histórico pelo qual perpassa a construção e a origem dos jesuítas é marcado, principalmente pela popularização das religiões e peregrinações, assim como por um anseio de mudanças dentro da própria cúria, visando o fortalecimento e expansão da Santa Sé, pois conforme Sabeh:

No entanto, considerando o ambiente de reformas políticos-culturais que banhava a Europa católica, podemos encontrar essas respostas na essência da ordem que nascia: seu intento salvífico, que respondia tanto ao apelo das monarquias católicas quanto da cúria romana de que houvesse congregações religiosas dispostas a trabalhar a favor do fortalecimento moral da Igreja e da autoridade papal e, na execução do programa de construção da pretendida *societas perfecta*. (SABEH, 2019, p.79)

Assim, para também compreender melhor a origem e a formação da Companhia de Jesus. É importante discorrer acerca do período que precedeu sua criação, o período em que houve a Reforma Protestante e a Contrarreforma da Igreja Católica e da própria práxis cristã. Durante o período em que a Ordem de Loyola surgiu a Europa passava por diversas transformações, principalmente de cunho socioeconômico, religioso e cultural. Dentro do âmbito religioso destaca-se a Reforma Protestante Religiosa iniciada por Martin Lutero, professor de Teologia, que posteriormente buscou aperfeiçoar sua visão acerca da salvação, do homem e do pecado o que o levou a convencer-se da impotência da vontade humana diante a onipotência da vontade divina.

O livre-arbítrio foi corrompido pelo pecado de Adão, e, por isso, somente a fé, que é a primeira das graças que Deus envia gratuitamente àqueles que escolheu, pode salvar-nos. As obras não têm importância para a salvação, elas são simples sinal da graça de Deus (ANDRADE, 2017, p. 2).

Nesse período a igreja passava por diversos sinais de decadência: crises morais, vida desregrada, luxo do clero, opulência, venda de cargos eclesiásticos, venda de relíquias sagradas e indulgências, contra as quais Lutero lutou, e mesmo que ainda, conforme Sabeh (2019, p.65), o mesmo não tivesse o intuito de fundar uma nova religião, mas sim reformar a Igreja Romana, acabou atingindo diretamente o rompimento com o papado e conseqüentemente a negação de sua autoridade papal. Segundo Leite (1954, p.15), no ano de 1517 Lutero pregou na porta da catedral de Wittenberg as 95 teses com as quais criticava a atividade da igreja. Posteriormente em 1521 Lutero foi excomungado

por intermédio da bula *Decet Romanum Pontificem*³ Posteriormente Lutero recebeu apoio de príncipes alemães que viam na Reforma a chance de romper a submissão financeira à Roma, tomando propriedades da igreja na Alemanha.

Não só em Roma, mas em outras regiões como na Inglaterra a Igreja também passava por diversas crises. O Rei Henrique VIII pede ao papa anulação do seu casamento devido sua esposa, Catarina, não conseguir um filho herdeiro ao mesmo. Porém, o papa adia sua decisão ao máximo. O parlamento inglês apoiou o Rei em sua campanha para ter um filho herdeiro para assumir o trono, juntamente com os bispos todos ficam contra o Papa Clemente VII, e em 1533, o Rei se casa com Ana Bolena, que já estava grávida de quatro meses. O Papa, frente à tal acontecimento excomunga o Rei e anula o seu casamento. Em novembro de 1534 o parlamento vota os Estatutos do Ato de Supremacia⁴, colocando a soberania unicamente sobre o Rei e criando uma nova igreja nacional chamada *Eclesia Anglicana*, ou Igreja Anglicana, e em 1540 todas as propriedades haviam passado para as mãos do Rei.

Também na Suíça, Calvino, a partir de 1541 passa a impor uma disciplina moral e religiosa a todos os habitantes da cidade de Genebra, um rigor que pode ser medido pelo grande número de excomunhões da época. O Calvinismo valorizava a moral do trabalho e a poupança, buscando o bem-estar social e econômico, interpretando tais fatos a um sinal favorável de Deus para a salvação do indivíduo.

Tais divisões do cristianismo citadas apresentam a perda da unidade religiosa, o que faz com que ao final do ano de 1535 o papa Paulo III constitua um grupo com o intuito de estudar a Reforma da Igreja Católica, o que, após muitos desentendimentos fez com que fosse aberto, em 13 de dezembro de 1545 o “Décimo Nono Concílio Ecumênico da Igreja Cristã”, na cidade de Trento, ficando conhecido como Concílio de Trento, que alterou vários aspectos da Reforma e deu a Igreja Católica novas formulações, por meio da Contrarreforma:

³No incipit em latim “cabe ao Pontífice Romano”. Nome da bula papal que excomungou Martinho Lutero, publicada em 3 de janeiro de 1521 pelo papa Leão X em cumprimento à ameaça da excomunhão de sua bula anterior “Exsurge Domine”, pela qual denunciou os erros de Lutero.

⁴Conhecido como Ato de Supremacia – lei criada pelo Rei da Inglaterra Henrique VIII, pela qual se tornou chefe supremo da Igreja Anglicana, substituído o poder do papa católico no território britânico.

O Concílio de Trento reforçou o poder do papa, criou o Index, relação de livros proibidos à leitura do cristão, eliminou a comunhão de ambos os tipos (pão e vinho), mantendo apenas a comunhão do pão, conservou os sete sacramentos, reforçou o Tribunal da Inquisição, salientou a importância da missa como sacrifício que renova o de Cristo e afirmou que somente a Igreja poderia interpretar as Escrituras (ANDRADE, 2017, p.3).

Durante todo o período em que o Concílio foi realizado o mesmo sofreu diversas influências de um grupo de padres, os quais participavam ativamente de discussões teológicas. Tais padres apresentavam uma sólida formação cultural e intensa atividade militante, e conforme Sabeh (2019, p.66) estes dogmas católicos reafirmados em Trento passaram a ser defendidos até mesmo pelos filósofos e teólogos que detinham o controle das universidades europeias. Muitos destes pertenciam à Companhia de Jesus – os jesuítas, que nesse período eram considerados o braço direito do papa. Foi a partir da ajuda prestada pela Companhia de Jesus que a Igreja católica pode ressurgir e se fortalecer, bem como ser moralizadas sobre alguns aspectos importantes.

Inácio, décimo terceiro filho de Beltran Yanes de Oñaz Loyola e D. Maria de Licona y Salda, nasceu em 1491 na Espanha. Inácio viveu tempos em que a Espanha se transformava e as grandes navegações superavam os entraves medievais, o que garantia a região desenvolvimento da economia mercantil, bem como fortalecimento da classe burguesa.

Inácio de Loyola teve uma educação mundana e instrução descuidada. No início prestou serviço à corte em Arévalo e posteriormente se dedicou a carreira das armas sob as ordens de Antonio Manrique, um parente remoto. Posteriormente, em Pamplona, Inácio se tornou escudeiro, fidalgo, membro de uma sociedade guerreira, tornando-se um homem guerrilheiro (ROSA, 1954, p.15).

Em 1521 Inácio durante um ataque em Pamplona teve sua perna atingida, ficando bastante ferido, devido esse fato fora atendido no local e em seguida transferido para Azpeitia. Quase não conseguiu sobreviver, ainda que tivesse melhorado Inácio teve um osso encavalado sobre o outro e teve o mesmo serrado, onde teve sua perna escarnada cruelmente e durante o seu repouso forçado, passou a se dedicar à leitura e, tendo à sua disposição livros religiosos, Inácio passou por uma grande transformação:

la-se operando nele maravilhosa transformação. Já não eram as sedutoras visões de damas, disputas, triunfos, amores que lhe fascinavam a fantasia, mas imagens de santos e penitentes, de apóstolos e mártires (ROSA, 1954, p.17).

Em 24 de março de 1522 ocorreu a cerimônia que mudou completamente a vida de Inácio de Loyola. Durante a cerimônia ele se despiu, diante o altar da Virgem, de todos os seus tributos feudais e pendurando suas armas orou a noite toda, se fazendo pronto para a viagem até Jerusalém. Porém, parou primeiramente em Barcelona, se abrigando em Maresa onde permaneceu por um período de onze meses, local onde, segundo os estudiosos, Inácio teve sua revolução interior, cujo resultado foram os “Exercícios Espirituais”⁵

O conteúdo do livro enaltece sua transformação pessoal e serve como uma justificativa para a mudança que o levou de pecador à fiel pregador, o mesmo foi escrito parte a parte e esboçado por meio de notas e apontamentos, segundo sua própria experiência (LACOUTURE, 1994, p.32).

O'Malley destaca em seus estudos e no seu livro acerca da história dos jesuítas que tais “exercícios” propõem um novo tipo de ministério, o chamado “reino”. A prática consiste em se retirar de suas atividades habituais para se entregar às atividades como a oração e meditação (O'MALLEY, 2017, p.17).

Sabeh (2019, p.80) destaca que os Exercícios Espirituais de Loyola apresentavam, além de um manual para salvação, uma dupla finalidade que era a de salvar a alma do praticante dos exercícios e do próximo, uma vez que conquistar para conquistar sua própria salvação por meio da prática dos exercícios, o indivíduo, se mostraria apto a trabalhar igualmente pela redenção dos seus semelhantes.

É visível que a trajetória de conversão pela qual Inácio de Loyola passou foi o que ajudou a construir a ideia central que norteou seu modo de ser jesuíta⁶. É importante destacar que antes de ingressarem na busca por um mesmo

⁵Segundo o próprio Loyola os Exercícios Espirituais são “qualquer modo de examinar a consciência, meditar, contemplar, orar vocal ou mentalmente e outras atividades espirituais ... Porque assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais também se chamam exercícios espirituais os diferentes modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas e, tendo-as afastado, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição de sua vida para o bem da mesma pessoa” (LOYOLA, 1990, p.34)

⁶Os membros da Companhia de Jesus deveriam se preparar para passar suas vidas em missões, atuando como pregadores itinerantes, vivendo de ofertas voluntárias, estabelecendo algumas residências permanentes sustentadas por esmolas, denominadas casas professoras.

objetivo cada um dos companheiros de Inácio fez uma experiência espiritual conduzida por um método pautado na própria experiência de Loyola, que foi transformada em um manual de oração e discernimento para todos aqueles que decidissem seguir a ordem (ISHAQ, 2017, p.1).

Entre os vários momentos de meditação dispostos no manual, há um capítulo que trata acerca da “contemplação das duas bandeiras”, onde o indivíduo deve contemplar os reinos de Cristo e Lúcifer, convidado a optar pela defesa e propagação de um deles.

O Jesuíta, como foi denominado o membro da Companhia de Jesus, era alguém que optava incondicionalmente pela bandeira de Cristo e que se dispunha a entregar-se inteiramente pela conquista de almas para o reino dele, colocando esse comprometimento acima mesmo de sua vida. Morrer pelo reino de Cristo, entregar a vida pela salvação das almas e lutar pela vitória do bem sobre o mal era glória que os inicianos buscavam (KIST, 2008, p.24)

Em 2 de fevereiro de 1528 o fidalgo basco, Inácio de Loyola, antes chamado Iñigo de Loyola, chegou a Paris na busca por um diploma universitário, primeiro inscreveu-se no Colégio de Montaigu e posteriormente foi para o Colégio de Santa Bárbara, local onde dividia apartamento com Pedro Fabro e Francisco Xavier. Posteriormente criaram amizade com Diego Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilha e Simão Rodrigues, “amigos no Senhor” como eles próprios se chamavam (O’MALLEY, 2017, p.9).

No ano de 1534 fizeram votos de irem juntos à Terra Santa para trabalharem pelo bem das almas, porém, caso a viagem não fosse completada iriam se dispor às missões dadas pelo Papa. Em 15 de agosto fizeram votos de viver em pobreza e manter castidade no celibato, o que não sabiam é que nesse mesmo dia 15 estavam dando os primeiros passos para a criação da Ordem da Companhia de Jesus. Antes de seguirem viagem para a Terra Santa, juntaram-se a outros três homens: Cláudio Jayo, Pascásio Broët e João Codure (O’MALLEY, 2017, p.10).

Em 1538 Inácio e nove de seus companheiros foram recebidos pelo Papa Paulo III onde seriam submetidos a um exame de doutrina, o qual lhes concebia a faculdade de pregar e confessar sua fé pelo mundo sem recorrer aos bispos locais. Em novembro desse mesmo ano o grupo decidiu colocar-se a disposição da vontade do papa, a partir daí todos passaram a se envolver em tarefas de

instrução e catequese, começando a serem requisitados em diversas localidades:

Carlos V os quer para as Índias espanholas; D. João III deseja enviá-los às Índias portuguesas; os bispos e os príncipes do norte da Itália os solicitam a seus domínios; o arcebispo de Sena os quer para a reforma de um mosteiro; o cardeal de Parma e Placência necessita deles para efetuar uma reforma nos costumes das cidades (ANDRADE, 2017, p.5)

Juntos os dez companheiros chegaram a Veneza onde foram ordenados padres. Nesse período observaram que seria impossível a realização da viagem à Terra Santa, seguiram então para Roma, onde em 1539, decidiram permanecer juntos e fundar uma ordem religiosa, estabelecendo linhas precisas para que o plano fosse submetido à aprovação da Santa Sé. Documento esse que foi chamado de *Formula Vivendi*, ou Projeto de Vida. Fórmula que foi aceita pelo Papa Paulo III e aprovada a partir da bula *Regimini militantis Ecclesiae*⁷, a qual em 27 de setembro de 1540 marcou o nascimento oficial da Companhia de Jesus (O'MALLEY, 2017, p.10).

Inácio foi eleito em 19 de abril de 1541 o líder Superior geral da Companhia de Jesus, permanecendo assim até o ano de 1556, ano de sua morte. Francisco Xavier, um dos membros da Companhia, conhecido como o mais celebre dos missionários partiu para a obra de evangelização, antes da votação de Inácio como líder, e seus trabalhos foram desenvolvidos para além das Índias. Nesse período Inácio se deteve à redação das *Constituições* que descrevem as estruturas e processos a serem seguidos pelos membros da Companhia (O'MALLEY, 2017, p.10).

As Constituições impõem a todo noviço desejoso de entrar na Companhia que faça os *Exercícios* por um mês inteiro. Quere, assim, levar o noviço a desenvolver uma vida de oração mais profunda que a simples recitação de orações e a observação formal das regras e fazer crescer nele o sentido da familiaridade com Deus. Sua entrega à Companhia deve ser sincera, profunda e definitiva, sejam quais forem as dificuldades encontradas mais tarde. Na época, nenhuma outra ordem religiosa apresentava a seus noviços um programa desse gênero (O'MALLEY, 2017, p.17).

⁷Chamada de O Governo da Igreja Militante – foi a bula papal promulgada pelo papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540, que deu a primeira aprovação para a constituição da Companhia de Jesus, porém, a mesma limitou o número de seus membros a sessenta.

É importante destacar que as *Constituições* jesuítas redigidas por Loyola se apoiam na hipótese de que o crescimento tanto psicológico quanto espiritual acontece de forma mais profunda durante os momentos de crise, exigindo assim maior sacrifício de seus adeptos, sejam eles iniciantes ou veteranos, sendo este um dos fatores chave para que a Companhia se adapte a todas as circunstâncias, inclusive as mais difíceis a serem enfrentadas na América, entre os nativos.

Em 1540 a Companhia era composta por dez membros, porém, a mesma obteve um desenvolvimento extraordinário e um crescimento que alavancou seus trabalhos realizados. Dezesesseis anos mais tarde ela contava com em torno de mil membros, e se implantou em diversas regiões. Em 1556, desses mil jesuítas recenseados, 55 se encontravam em Goa, na Índia, e 25 no Brasil, onde desembarcaram em 1547.

É importante destacar que a Companhia de Jesus não foi a única ordem religiosa fundada naquela época, pois conforme Sabeh (2019, p.78) haviam outras ordens, que diferentemente da Companhia, já haviam acumulado conhecimentos teóricos e práticos na evangelização de além-mar, como a ordem franciscana, a dominicana e a agostiniana, por exemplo. Segundo o mesmo autor essa aparente predileção pode estar firmada na essência da ordem que nascia, ou seja, seu intento salvífico, que respondia tanto ao apelo das monarquias católicas, a conquista de “súditos para o Reino”, quanto da cúria romana, que era a moralização da Igreja e fortalecimento da autoridade papal. Mas todos estes fatos não ofuscam o êxito da Companhia de Jesus, que se destacou das demais e ultrapassou-as devido a rapidez do seu desenvolvimento e seu esplendor.

Os principais fundamentos da Ordem era a busca pelo aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, bem como a propagação da fé em vias públicas por meio do ministério da palavra de Deus. A grandiosidade da Ordem fazia com que Inácio pedisse aos que pretendessem ingressar na mesma que meditassem se eram devidamente capazes de suportar o proposto pela Ordem, e aos superiores o mesmo recomendava-se rigor na seleção dos mesmos (KIST, 2008, p.25).

Vale ressaltar aspectos relacionados à construção da Companhia de Jesus e sua formação, destacando como se deu seu processo construtivo e os

principais aspectos que envolvem a sua formação sociológica e ideológica, algo que será tratado a seguir.

2.2 A CONSTRUÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS

A partir da elaboração da Fórmula, parecia que os dez fundadores da Ordem consideravam a Companhia como sendo uma nova versão das ordens medicantes do século XIII. Eles exerciam os mesmos ministérios: pregação, confissão e eucaristia, colocando também em prática, como os franciscanos e dominicanos, o conceito itinerante e sem limites geográficos, sendo concebida como uma ordem essencialmente missionária.

Sabeh (2019, p. 81) destaca que a Fórmula tinha como principal objetivo apresentar os fundamentos da Companhia com o intuito de fazer o papado aprovar o seu funcionamento. Ela foi apresentada por Inácio de Loyola, como citado anteriormente no presente trabalho.

Na Fórmula era expressa claramente que os jesuítas deveriam se manter disponíveis para realizar suas missões em qualquer lugar do mundo, estando prontos para se fazerem presentes sempre que necessário, juntando-se assim esse voto aos outros três votos tradicionais: pobreza, castidade e obediência. É importante destacar que tais aspectos não constituíam um voto de fidelidade ao papa, se referindo diretamente às missões realizadas (O'MALLEY, 2017, p.12).

Ainda que os fundadores da Companhia fossem padres, a ordem recebeu como membros religiosos não padres, os denominados “irmãos conversos” ou “coadjuvantes temporais” que representava cerca de um terço dos membros.

São cozinheiros, tesoureiros, ocupam-se das compras e de outras necessidades práticas. Alguns se revelam altamente qualificados, arquitetos e artesãos de todo tipo, o mais conhecido dos quais é o pintor Andrea Posso (1642-1709) (O'MALLEY, 2017, p.13).

Presentes na Fórmula estão algumas características que diferem a Companhia de Jesus das ordens medicantes, as quais chocam alguns dos contemporâneos, como por exemplo:

[...] os jesuítas não usam um hábito religioso particular; mantém seu nome de família e, em vez de eleger seu Superior-geral por três ou seis

anos, como os franciscanos ou os dominicanos, eles o elegem para toda a vida, o que confere a esse último uma autoridade bem mais considerável. O próprio nome que eles se dão, “Companhia de Jesus”, cheira a arrogância e a suficiência. No centro das controvérsias está a cláusula da Fórmula segundo a qual os jesuítas não são obrigados a cantar o ofício no coro (matinas e vésperas, de modo especial), quando isso fazia parte da definição mesma de uma ordem religiosa. Os fundadores justificam o abandono dessa prática tradicional – que reunia a comunidade, várias vezes por dias, em vista da oração – por uma maior disponibilidade a fim de melhor assegurar seu ministério, de dia como de noite (O’MALLEY, 2017, p.13).

Menos de dez anos após a fundação da Companhia Inácio decidiu consagrar a mesma à educação escolar da juventude, algo que, segundo O’Malley era considerado um empreendimento novo e ousado para uma ordem religiosa, algo que não havia sido praticado antes por nenhuma outra ordem (O’MALLEY, 2017, p.13).

A arte de governar é considerada algo difícil, porém, naquele período foi essa a qualidade que Inácio deu prova, e sua decisão de fundar, fornecer o pessoal e fazer funcionar colégios significava que os jesuítas a partir de sua identidade missionária também tinham o papel de atuar como professores estáveis, uma categoria que ainda que além de estar ausente na Fórmula também apresenta contradições à mesma (O’MALLEY, 2017, p.20).

Ainda assim, mesmo que os jesuítas passassem a ter dois ideais tão diferentes, eles conseguiram torna-los compatíveis fazendo com que além de atuar como professores, continuassem o seu trabalho missionário na busca pela salvação dos indivíduos.

Era esse apostolado que diferenciava os jesuítas de outros religiosos. Quando aconteceu a morte de Inácio, haviam já mais de trinta colégios, principalmente na Itália, dez anos mais tarde haviam 30 deles somente na Itália, porém, outros surgiram na França, Alemanha e em outras localidades:

Os colégios, alguns dos quais chegavam a dimensões imponentes, tornaram-se instituições que desempenhavam um papel importante na cidade. E eles se mostraram igualmente, muito cedo, como uma fonte de vocações e contribuíram incontestavelmente para o rápido desenvolvimento da Companhia e para a excelência dos jovens que se juntavam à ela (O’MALLEY, 2017, p.21).

A esse respeito pode-se dizer que Inácio, ao tomar a decisão de fundar colégios, viu com clareza as vantagens que um apostolado sedentário

poderia ter a longo prazo. Ele e seus companheiros estavam dedicados à luta contra a ignorância e superstição, opondo-se a protestantes e católicos. Foi em Paris que Inácio compreendeu a importância que havia nos jesuítas assimilarem métodos pedagógicos, tornando-os excelentes professores. O ensino da época era impregnado pela filosofia humanista, algo que pode ser considerada a principal motivação de Inácio para transformar os missionários em professores, a partir da fundação dos colégios.

De acordo com O'Malley (2017) a decisão de Inácio deu início a uma nova era no catolicismo romano no que se refere à educação:

Se os jesuítas foram os primeiros a organizar um sistema de estudos aberto a todos os alunos clérigos ou leigos, e a fazer dele um apostolado fundamental e de pleno direito, seriam seguidos mais tarde por muitas outras ordens, tanto masculinas, como femininas. Esses estabelecimentos tornar-se-iam marca registrada do catolicismo pelo mundo, e a influência cultural e religiosa deles foi inestimável (O'MALLEY, 2017, p.21).

Além disso a decisão de Inácio também transformou a Companhia em si, os colégios obrigaram os jesuítas a se tornarem proprietários de bens imóveis importantes, os quais se constituíam, em muitos casos, o edifício mais imponente da cidade.

A grande maioria das escolas da Companhia eram estabelecimentos que proporcionavam disciplinas básicas como por exemplo: literatura, história, arte dramática e outras matérias associadas, a idade para entrar nos colégios era em torno de 8 a 10 anos, e lá ficavam de sete a oito anos. Contudo os colégios não preparavam para a universidade, todavia alguns dos mesmos forneciam ensino superior em filosofia e teologia, e posteriormente esses se transformaram em universidades (O'MALLEY, 2017).

No decorrer dos séculos os jesuítas publicaram muitos livros sobre um amplo leque de assuntos e a partir daí passaram a construir uma imagem secular em relação a outras ordens religiosas.

A importância da Fórmula, redigida pelos dez fundadores em 1539, foi aprovada pela Santa Sé em 27 de setembro de 1540, com recomendações positivas de D. João III, Carlos V e Francisco I. A mesma era responsável por regular a atividade dos jesuítas dentro da igreja católica, e era a partir dela que

os jesuítas se encontravam, ao menos, teoricamente livres para tomar suas próprias decisões (O'MALLEY, 2017, p.25).

A finalidade da Companhia era de promover progresso das almas na vida e na doutrina cristã, bem como a propagação da fé. O progresso das almas é o apostolado e o seu exercício, e a propagação da fé, é o ser missionário. A Companhia foi fundada para exercer o ministério da fé e do modo missionário de ser.

A Fórmula, segundo O'Malley (2017), propõe uma lista precisa acerca de diferentes apostolados exercidos pelos jesuítas, uma lista que é enriquecida em 1550. Porém, o ministério da Palavra de Deus tem o primeiro lugar da lista, desde o surgimento de ordens mendicantes no século XIII. Os jesuítas pregavam nas igrejas, e também em encruzilhadas, de modo geral, eles pregavam onde quer que o povo podia se reunir.

Os jesuítas se consagravam, desde o início, a prática de diferentes formas de catequese, tanto exercendo-a com adultos quanto crianças. A forma como ensinavam era repleta de imaginação, tornando seus ensinamentos mais atraentes. Uma das formas de estratégias pastorais mais características do catolicismo nessa época eram as missões rurais, realizadas por três ou quatro jesuítas, que duravam uma semana ou mais, sendo que o programa da mesma era bem estabelecido: “pregação, catequese, confissões e criação ou reforma de uma organização local com vistas a manter o fervor depois da partida dos missionários” (O'MALLEY, 2017, p.27).

A Fórmula menciona ainda a administração dos sacramentos, o que significava ouvir confissões e distribuir santa comunhão, em seguida ressalta as obras de misericórdia, como o atendimento em hospitais e prisões, local onde a Companhia desempenha um papel pouco conhecido no decorrer de toda sua história, porém, igualmente importante.

No início de 1540 D. João III passou a organizar as primeiras missões oficiais para a evangelização dos povos além-mar, um projeto cuja execução ficou por responsabilidade da Companhia de Jesus (SABEH, 2019, p.78).

Por volta de 1549, os jesuítas se fizeram presentes e começaram a trabalhar em cerca de 22 cidades, ainda que não tinham residência, no ano seguinte se concentraram especialmente na Espanha e foi nesse meio tempo que os jesuítas chegaram ao Brasil, à Índia e ao Japão.

Especificadamente sobre a vinda dos jesuítas ao Brasil a *Monumenta Brasiliae*, trás os seguintes apontamentos, realizados por Leite (1956):

Para dar execução prática a estes pontos do Regimento sobre a catequese, aldeamento e ensino dos meninos no dia 29 de março de 1549 chegou ao Brasil, na mesma armada do Governador Geral, o P. Manoel de Nóbrega, Superior da nova Missão, dando assim princípio a “obra sem exemplo na história” de que fala Capistrano de Abreu. [...] [...] O fim principal da Missão do Brasil era a conversão do gentio, mas simultaneamente de atender aos Portugueses, que tinham ido antes e chegavam de novo (só a armada em que foi levava mais de mil homens); e Nóbrega, sem perder um instante, logo apresentou, na nova terra, a religião do “Crucificado” (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae I*, 1956, p.7-8).

É importante ressaltar aqui que a nova Ordem apenas recebeu permissão para atuar na América Espanhola em 1566, porém, ainda em 1540 ela foi chamada para se instalar em Portugal e trabalhar na evangelização de Portugal e seus domínios (SABEH, 2019, p.83).

Para detalhar melhor a forma como a Companhia de Jesus desenvolveu seu trabalho no Brasil o capítulo a seguir destacará os pontos principais do trabalho desenvolvido pelos mesmos no país, de forma a analisar alguns excertos das Cartas Jesuítas.

2.3 OS JESUÍTAS NO BRASIL

Devido ao ideal itinerante proposto pela Companhia de pregar no mundo o modo de proceder e a fé jesuíta, além da sua forte requisição, em um breve espaço de tempo, missionários começaram a se espalhar e se dispersarem em territórios distintos, como nos continentes asiático, africano e americano. A conversão dos índios brasileiros foi um dos primeiros alvos dos jesuítas, os quais renderam seus esforços catequéticos para a salvação da alma dos mesmos.

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 ao menos a segunda delas) (BAETA NEVES, 1978, p.45).

No Brasil os jesuítas vieram a mandado do Rei D. João III, no ano de 1549. O pedido de D. João III se deu pelo fato de que o Rei os viam como instrumentos para converter os índios no país. Eles aportaram juntamente com o primeiro governador da província: Tomé de Souza. O grupo de pioneiros jesuítas era composto por: padre Manuel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Antônio Pires, João Aspilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, sendo Manuel da Nóbrega o responsável por dirigir o grupo em questão (LIMA, 2010, p.14).

Além disso, vieram junto com os membros da Companhia, sete órfãos do Colégio Coimbra, conforme destacado em carta de P. Pero Doménech aos Padres e Irmãos em Coimbra apresentada na *Monumenta Brasiliae*:

[...] Irmãos meus, Nosso Senhor Jesus Cristo quis escolher destes órfãos sete para irem pregar o seu sanctissimo nome aos gentios e infieis, e coube a sorte a quatro delles, que foram dos primeiros que se tirarão da Ribeira que forão os alicerces desta sua sancta casa, e quis-lhes dar tanta fortaleza que por muytos rogos, amoestações e medos que seus parentes e amigos do mundo lhes pintavão, nunca os poderão tirar do proposito em que estavão. E se alguma vez a rogos de seus parentes lhes dávamos licença pera que fossem a casa de seus pais ou mãys ou amigos a comerem ou dormirem, em lugar de elles chorarem e consentirem em seus rogos, os repreendia[m] e pregava[m] dizendo que tudo era nada senão servir a Deus e morrer polia sancta fee catholica [...] (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae II*, 1957, p.116).

O principal intuito da vinda dos jesuítas nesse período era transformar o modo de pensar e de viver dos índios, consideradas por Leite (1954, p.14) como “pobres almas há tanto tempo esquecidas do criador” [...] “quinze dias após chegarem, já tinham os jesuítas desencadeado a ofensiva contra a ignorância, contra as superstições dos índios e contra o abuso dos colonos”.

Esse período no início da evangelização foi caracterizado por duros embates entre jesuítas e indígenas, oriundos do choque cultural de ambos, pois os sacerdotes jesuítas confrontavam constantemente os costumes dos índios, vistos como almas carentes de salvação, sendo assim necessário dissipar seus costumes, que na ótica cristocêntrica eram vistos como malignos. Nesse sentido, Vainfas destaca a importância dos padres jesuítas no processo colonizador:

Nos domínios portugueses foram sempre os jesuítas que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a primazia no campo missionário, a começar pela Índia, onde dirigidos por Francisco Xavier, estiveram mesmo antes do Concílio de Trento. O Brasil não foi exceção a esse quadro, e desde 1500 salientaram-se os objetivos missionários de colonização (VAINFAS, 1989, p.14).

Por definição os jesuítas eram considerados uma ordem de clérigos, que pronunciavam três votos: obediência, castidade e pobreza. Os mesmos pronunciavam um voto especial à Deus, denominado “Quarto Voto dos jesuítas”⁸, que quebrava séculos de tradição monástica.

Além da conversão dos indígenas à fé católica, os jesuítas também ficaram responsáveis pela instalação de colégios em diversas regiões, as quais se tornaram os principais núcleos de formação cultural da colônia (ISHAQ, 2017, p.4).

O principal objetivo da vinda dos jesuítas ao Brasil foi evangelizar os indígenas, segundo preceitos cristãos da época, tal atividade era urgente que os índios fossem resgatados para a única verdade e para o único caminho de salvação (LIMA, 2010, p.13).

Conforme destaca Leite a finalidade principal da Missão realizada pela Companhia de Jesus no Brasil era a conversão dos gentios, porém, simultaneamente a mesma visava atender os Portugueses. Nesse período Nóbrega apresentou a “religião do Crucificado” (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae I*, 1957)

Ele pregava aos Portugueses, erguei uma igreja, abriu uma escola de ler e escrever para os meninos, e começou a visita dos Índios, cuja liberdade e dignidade defendia, repartindo os Padres e os Irmãos, segundo a capacidade do espírito de cada um. E a acção da Companhia começou a alargar-se pela costa, primeiro pelas Capitâneas mais vizinhas da Baía: da parte Sul, as de Ilheus e Porto Seguro; depois a de São Vicente mais distante; logo a seguir, a intermédia, do Espírito Santo (entre Porto Seguro e São Vicente); e da parte do norte, Pernambuco. E sempre com o mesmo método de trabalho: atender aos Brancos, visitar e atrair os Índios, reunir e educar meninos, sem distinção entre estes. Ao mesmo tempo iniciou-se o movimento de entrada na Companhia, de portugueses, quer dos que já viviam na terra e sabiam a língua tupi, quer de recém-vindos. E organizou-se a vida religiosa da comunidade segundo a prática do Colégio de Coimbra, porque a Companhia ainda não tinha

⁸Voto que reforça a obediência dos jesuítas, especificadamente sobre sua missão de propagar mundialmente a fé cristã, estando sempre a disposição das missões dadas pelo Papa.

Constituições (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae I*, 1956, p.8).

É importante destacar que o processo pelo qual se incidiu a evangelização dos índios exigiu um transplante de ideias e conceitos cristãos para o novo mundo, uma vez que os índios dispunham de sua própria cultura e suas próprias crenças. O trabalho de incorporar a fé cristã foi realizado por meio de métodos e estratégias de forma que se fosse possível inculcar nos índios a existência de céu e inferno, e que o caminho para o céu era a obediência ao filho de Deus (LIMA, 2010, p.13).

Sabeh (2019, p.153) destaca que a evangelização tinha como ponto de partida a instrução, ou seja, a preparação para a conversão, e isso de certa forma corroborou ainda mais para fortalecer o aspecto discipulador da Companhia, que tinha de se aprofundar na cultura tupinambá, para de lá transportá-los até o “Reino de Deus”, e neste ponto, evangelizar era também civilizar.

De acordo com Ishaq (2018), no Brasil os jesuítas demonstraram uma forma hábil de administração dos negócios controlando toda a estrutura diversificada, que incluía além da evangelização, o cultivo de terras, controle de trabalhadores e mão de obra escrava, assim sendo, além de ministrar o ensino e a evangelização os jesuítas desenvolveram outras atividades também importantes para o desenvolvimento da Companhia em si, e da transformação da terra do Brasil.

Nesse sentido Santos (2005, p.9) afirma que o modo de proceder dos jesuítas tinha como sua principal característica a flexibilidade e não a rigidez, além disso pode-se destacar também a prudência dos jesuítas no trato com os demais indivíduos, dessa forma o trabalho desenvolvido, como é possível verificar, era pautado em alguns princípios, sendo o principal deles difundir a fé cristã.

Inicialmente os objetivos principais da Companhia de Jesus era catequizar a partir do catecismo basiliano, constituído pelos sete sacramentos, dez mandamentos, orações do Pai Nosso e Ave Maria e dos pecados veniais e mortais, além de educar os índios, ensinando-os as primeiras letras (em português e tupi), assim como a propagação da concepção de mundo e das características da civilização ocidental cristã (ALMEIDA, 2014, p.119).

A evangelização dos índios visava a propagação da fé, transformando-os em bons cristãos para conseguir assim mais adeptos ao catolicismo, ainda que os índios tivessem seus próprios ideais e sua própria expressão de fé. Assim sendo, é importante ressaltar que os índios adultos tinham seus próprios aspectos culturais, algo que estava incorporado ao seu cotidiano, dificultando assim o trabalho dos jesuítas junto aos índios adultos (ALMEIDA, 2014, p.119-120).

Hernandes (2010) aponta que a vinda da Companhia de Jesus para o Brasil, a qual fora liderada por Manoel da Nóbrega, fez com que fossem revelados os primeiros desafios para os padres jesuítas, assim como encontros e desencontros de culturas, a cultura do colono, a nativa, a cultura europeia e sobretudo a cultura que os próprios jesuítas prezavam por implantar no local.

Em sua chegada ao Brasil Nóbrega relata em sua carta que os habitantes primitivos do Brasil, os nativos, são pessoas cruéis e bestiais, pessoas que não poderiam declarar a fé que os jesuítas queriam, de fato, implementar no local:

Por demais há de trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarnizados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto há pedras (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae II*, 1957, p.320).

Os padres jesuítas passaram a viver nas aldeias com o intuito de conhecer mais de perto a cultura nativa, e assim difundir a doutrina cristã, algo realizado por meio do auxílio de interpretes, que falavam bem a língua dos índios, os quais se opuseram firmemente aos costumes nativos, principalmente à antropofagia praticada pelos mesmos, algo que gerou revoltas, tendo que na época se retirar, tendo o governador que intervir com força e dar ordem para que os padres passassem a ocupar casas de barro, no lugar onde haviam que permanecer (LEITE, 2000, p.25).

Vale destacar aqui que o primeiro trabalho desenvolvido pela Companhia, nesse sentido foi: recrutar colonos portugueses *bons línguas*, ou seja, que sabiam falar a língua geral dos *brasis* o tupi, como forma de mediar o contato dos jesuítas e ensinar aos padres que estavam chegando o domínio dessa língua (HERNANDES, 2010, p. 230).

Em lugar determinado pelo Governador Tomé de Souza, os jesuítas começaram a construir um colégio e a igreja da Companhia de Jesus. Foi somente a partir do terceiro Governador Geral Mem de Sá, que o colégio e a Igreja puderam ser construídos com cimento e cal, construção a qual teve início em 1561 e fundada em 1564 junto aos esforços do próprio governador (HERNANDES, 2010, p.230).

Segundo Hernandes (2010) após esses episódios os jesuítas notaram que para transformar a cultura do povo, era necessário primeiro inserir-se nessa cultura, e conhecê-la a fundo:

Os homens primitivos do Brasil viviam na selva, lugar e realidade material muito diferente daqueles nos quais viviam os homens da Europa. Os europeus que para aqui vieram, os colonos portugueses, tiveram que aprender com os nativos como viver nesse novo ambiente (HERNANDES, 2010, p.230).

Navarro et al (1988, p.75) relata em sua carta acerca desse fato “vos informei do fruto que se esperava nestas terras não só com os gentios, mas ainda com os cristãos que aqui viviam em conformidade com eles e talvez piores costumes”.

Além de ensinar a cultura europeia e a sua religião, primeiramente era necessário conhecer a língua indígena e sua cultura, até mesmo por questão de sobrevivência para os padres jesuítas. A missão de Nóbrega era de expandir a Companhia de Jesus e, para recrutar guerreiros, abria mão de diversas regras da Companhia e, às vezes até mesmo da própria igreja católica, algo que lhe causou diversos aborrecimentos. Porém, Hernandes (2010) destaca que se Nóbrega não tivesse enfrentado os problemas, como fez, a Companhia de Jesus não teria conquistado tantas almas para o reino de Deus.

É evidente que além de ensinar o catolicismo e buscar a conversão dos índios ao cristianismo a Companhia tinha como intenção levar os nativos às escolas de “ler e escrever” e instruí-los em tais atividades, havendo na própria Companhia divisões acerca da realização de todas as tarefas:

Espera-se o maior fruto, não só por causa do amor que todos lhe dedicam, mas também pela boa opinião que há de sua virtude e doutrina. Ao nosso Irmão Antônio, seu companheiro, foi entregue o ensino dos meninos nos rudimentos da fé e nos elementos de ler e escrever. Não tem trato nenhum com os índios, porque esses são

indómitos e ferozes nem se dobram à razão (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae II*, 1957, p. 104).

Nóbrega (1988, p.95) destaca que haviam algumas dificuldades em transformar a cultura dos nativos: a primeira estava no mau exemplo dado pelos próprios cristãos que vivam aqui na época, e outra eram os feiticeiros, o padre relata, nesse sentido o caso de um batismo de índios, os quais, quando passavam mal do “ventre”, os feiticeiros diziam que isso era ocasionado pela água do batismo.

No ano de 1553 o Brasil se tornou uma Província da Companhia de Jesus, e Manoel da Nóbrega foi indicado como seu primeiro provençal, conforme destaca o próprio Inácio de Loyola em carta em 9 de julho de 1553:

Nós, portanto, da vossa piedade e prudência, que está em Cristo Jesus confiando muito no mesmo Jesus, vos criamos e constituímos, com toda autoridade, que a Sé Apostólica nos concedeu e as Constituições da nossa Companhia nos conferem, e em virtude da santa obediência, Preósito provençal de todos os Nossos, que se encontram nas regiões indicadas; para que, tomando essa parte do nosso cuidado e autoridade, useis da mesma plenissimamente, para inquirir, ordenar, reformar, inibir, proibir, admitir na Companhia para a provação, e afastar da mesma os que parecer bem, prover em qualquer ofício e depor dele e, numa palavra, para dispor de tudo, como nós, se estivéssemos presente, poderíamos dispor, quanto a lugares, coisas e pessoas, e como julgardes convir para a glória de Deus (MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU – MHSI – *Monumenta Brasiliae I*, 1956, p. 508).

Foi como provençal que segundo Hernandez (2010) que Nóbrega levou adiante o ideal missionário dos jesuítas de arrebataram homens para Deus. Foi aí que o ideal jesuíta foi fortalecido, e assim passou-se a cada dia mais ganhar-se adeptos para a fé cristã por meio da prática adotada pelos jesuítas.

Ainda assim Nóbrega foi demitido de seu cargo, fato que Leite (2000) aponta ter sido acometido devido a sua desobediência às ordens da Companhia, as quais infringia para conseguir aquilo que queria. O próximo provençal foi Luiz da Grã, o qual aparentemente era mais obediente aos ditames da Companhia, e menos influente.

Destaca-se aqui a vinda de Anchieta para o Brasil, a qual se deu em 1553. Desde sua chegada Anchieta se propôs a aprender o tupi, idioma mais praticado que o português na época, a partir daí os jesuítas transformaram o tupi como

sendo a língua geral, algo, como dito anteriormente, fundamental para a política expansionista dos jesuítas (HERNANDES, 2010, p.235).

Podemos dizer de certa maneira que Anchieta vivenciou no seu dia-a-dia o chamado “hibridismo cultural”, que conforme Burke (2003, p.29), podemos descrevê-lo como um mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas, sendo que as vezes uma tendência predomina, às vezes outra, mas elas alcançam um certo equilíbrio a longo prazo. Anchieta penetrou a fundo na cultura indígena, explorando a vida de personagens indígenas, criticando-os de dentro, como os personagens do *Auto de São Lourenço*, Aimberê e Guaixará, inspirados em verdadeiros chefes tamoios. A seguir segue uma descrição de Aimberê feita por Anchieta:

[...]chegando pois aquele principal (Aimberê) com suas dez canoas veio logo falar-nos com danado ânimo, o qual era homem alto, seco, e de catadura triste e carregada e de quem tínhamos sabido ser mui cruel. Este, pois entrou com muitos dos seus com um arco e flechas na mão, vestido numa camisa, e assentado em uma rede começou a tratar das pazes e a tudo o que lhe dizíamos se mostrava incrédulo e duro, trazendo à memória quantos males lhe haviam feito os nossos, e como a ele mesmo haviam já prendido em outro tempo com pretexto de pazes, mas que ele por sua valentia, com uns ferros nos pés, saltara do navio e havia escapado de suas mãos, e com isto arregaçava os braços e bulia com as flechas contando suas valentias (ANCHIETA, 1988, p. 216).

Anchieta utiliza a figura de Aimberê e a explora junto a vida social indígena por meio de sua expressão teatral, derrotando-o em cena, não por meio de luta, mas por meio de uma ridicularização daquilo que ele representava na organização social dos tupinambás (HERNANDES, 2010, p.235).

Todas as suas pregações tinham como objetivo alcançar os sentidos mais profundos dos espectadores, pretendendo envolvê-los e catequizar os índios por meio de seus teatros.

É evidente que diversos outros foram figuras essenciais para o crescimento e desenvolvimento da Companhia de Jesus, e ainda que a cultura indígena fosse diferente, os mesmos lutaram por formas de garantir o catecismo e a evangelização dos indígenas.

A Companhia de Jesus, de forma geral, nasceu e foi inserida na religiosidade ocidental em um momento emblemático, e por meio de Inácio de Loyola, foi possível criar um instrumento poderoso de formação para seus

cavaleiros, uma estratégia utilizada para aperfeiçoar e ganhar almas para a fé cristã.

É importante destacar que a cultura indígena ainda se sobressaia muito sobre a forma que os colonos buscavam colocar em prática a sua fé, e assim vale destacar a seguir alguns aspectos importantes sobre a prática que os caraíbas adotaram e como os colonos buscavam conhecê-la e garantir o ensinamento da doutrina cristã.

3 ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE A CULTURA TUPINAMBÁ E A CULTURA EUROPEIA

De um lado os jesuítas e do outro os tupinambás, ambos com seus costumes e culturalmente distintos. Os jesuítas tentaram de várias formas cristianizar os povos tupinambás, porém não obtiveram o resultado que esperavam. Evangelizar os indígenas não era tarefa tão fácil assim, pois eles possuíam já uma cultura nativa e muito antiga com laços em sua ancestralidade ainda marcantes. Vários foram os fatores que dificultaram a evangelização indígena aos moldes dos padres jesuítas como veremos mais adiante.

3.1 O COLONIZADOR

Antes de tratarmos dos encontros e desencontros de culturas é preciso discorrer, ainda que epigramaticamente, sobre algumas condições que colocaram os portugueses na rota dos nativos das selvas brasileiras como dominadores e colonizadores. Quando Portugal conquistou Ceuta, sob o comando dos Cavaleiros da Ordem de Cristo, os antigos Templários, em 1415, derrotando os muçulmanos em seu próprio território, os portugueses receberam dos Papas da Igreja Católica o direito de dominar e submeter à Igreja e ao reino de Portugal os povos e as regiões que estavam ainda para serem descobertas para além de Nao e do Cabo Borjador (BOXER, 2002, p. 37). Em 1444, a Bula papal *Romanus Pontífex*, conhecida como a carta do imperialismo português, que atribuía a conquista e colonização dos territórios dos pagãos ao Príncipe infante Dom Henrique, o navegador, verdadeiro soldado de Cristo, autoriza o príncipe a submeter e converter os pagãos e que pudessem ser encontrados do Marrocos à Índia. Pela bula *Inter coetera, de 1456*, o papa Calisto III determinou, a pedido de Dom Henrique e a pedido do rei Afonso V, concedeu à Ordem de Cristo, que o rei era seu administrador, jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses no presente ou no futuro, dos cabos Bojador e Não, por via Guiné e mais além, para o Sul, até as índias (BOXER, 2020, p. 39). Em 1492, Colombo com as bandeiras de Castela e da Igreja descobriu a América e os Portugueses reivindicaram partes destas terras que achavam ter direito. Finalmente os portugueses se aceraram com os espanhóis e assinaram o

Tratado de Tordesilhas, em 7 de Julho de 1494, que ampliou o marco de 100 léguas para 370 léguas a oeste (WEHLING, 1999). Com essas bulas e tratados os portugueses e europeus se acharam no direito de dominar e submeter os povos de outras terras.

Em 1500, os portugueses, acreditando no direito que tinham a essas terras e em submeter os povos que viviam aqui, desde tempos ancestrais, no acordo que fizeram com os espanhóis, referendado pelo papa Alexandre VI, desviaram sua rota que os levaria às Índias, a Calicute, e aportaram nessas terras, em Porto Seguro, na Bahia de todos os santos. Era o primeiro contato com as gentes que aqui vivia e com a cultura que tinham esses povos, que foram erroneamente nomeados índios por Colombo. Era início de encontros e dos desencontros de culturas, aquela que vinha de fora, estrangeira, estranha aos povos que aqui viviam, e que queria se impor a eles, pois se acreditava universal, divina, enquanto a cultura que aqui existia procurava de todas as formas resistir ao domínio do colonizador.

Portugal, um pequeno reino europeu, precisou contar com a ajuda preciosa dos religiosos na sua expansão colonizadora. Isto porque era preciso transformar os nativos da América Portuguesa em súditos de sua Majestade, a fim de que lutassem em defesa do reino, contra, por exemplo, os franceses e seus aliados, sobretudo os tamoios. Os comerciantes franceses não levaram em conta o direito de Portugal pelas terras e em submeter os povos do Novo Mundo. Aos reclamos de Dom João III à invasão francesa no Brasil, respondeu o rei da França, Francisco I, que “desconhecia o testamento de Adão pelo qual o mundo fora dividido entre seus primos, o rei de Portugal e da Espanha” (WERHING, 1999, p. 36). Para defender o direito que os portugueses acreditavam ter era necessário contar com a conversão à fé cristã e seus costumes os povos nativos, e assim submetê-los como súditos do rei de Portugal. Os religiosos foram fundamentais nessa tarefa, principalmente, a Companhia de Jesus. No entanto, os povos das terras conquistadas à Oeste de Cabo Verde, resistiram muito a intromissão dos colonizadores, também dos pajés de roupeta, dos abarés, os padres.

O sistema colonial montado pelo reino português, que contava a partir de 1549 com o trabalho da Companhia de Jesus na catequização dos indígenas, levou os nativos, para sobreviverem ao colonizador, a um processo de

metamorfose cultural e religiosa complexo que contrariou as expectativas Jesuíticas causando modificações no modo como estabeleceram e desenvolveram seu trabalho junto aos povos tupi. Com isso e com a resistência indígena os jesuítas alteraram a originalidade da cultura nativa dentro de um processo de estranhamento e assimilação cultural por conta da imposição de uma cultura dominante, mas também da resistência da cultura nativa. A cultura autóctone foi imaginada pelos europeus como “inferior e subalterna” e na opinião de muitos homens do sec. XVI, nem isso, concebendo os indígenas como um povo sem nenhuma cultura.

3.2 RAÍZES CULTURAIS DOS AMERÍNDIOS TUPINAMBÁS

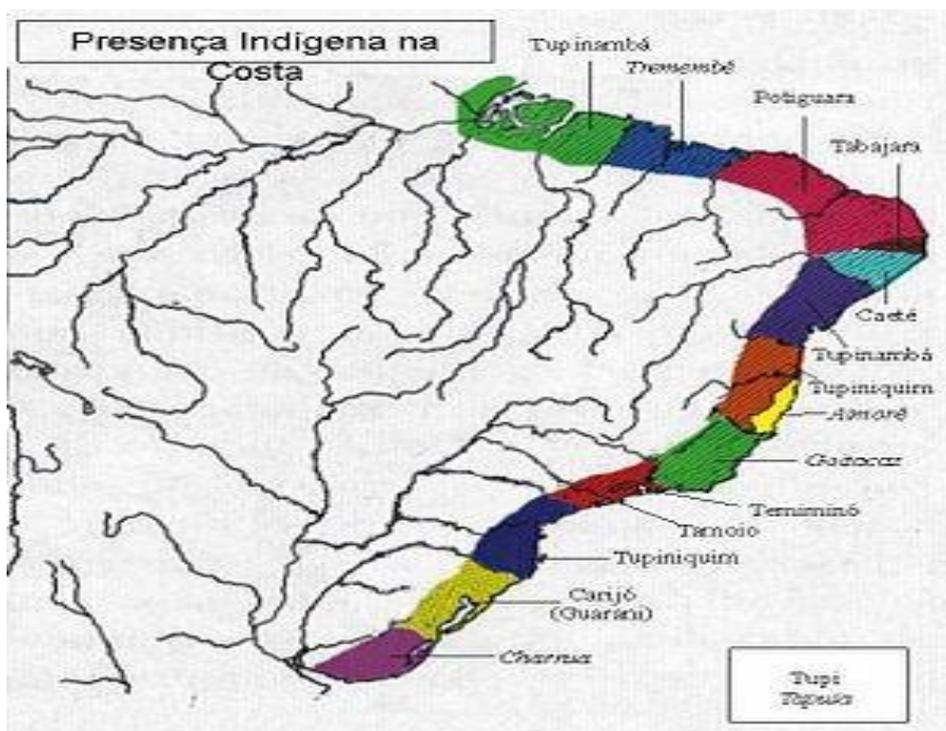
Obedecendo ao recorte geográfico desta pesquisa, que tem como foco central os encontros e desencontros de culturas, sobretudo as possíveis consequências que tiveram a tentativa de conversão e submissão dos nativos das terras brasilis ao cristianismo, tendo como assertiva que os jesuítas foram os principais agentes dessa tentativa de conversão e submissão, já os povos tupi, entre eles os tupiniquins e tupinambás, indígenas que eram aliados dos portugueses, e principais elementos dos encontros e desencontros de culturas. A abordagem central no tocante aos desdobramentos dos fatos entre a catequização jesuítica e as tribos tupi se dá em Salvador, especificamente no Recôncavo Baiano. Para melhor compreensão desses indígenas é necessário contextualizá-los geograficamente e culturalmente antes de aprofundar questões mais complexas como, como por exemplo a catequização e os impactos da tentativa de conversão e submissão desses indígenas, sofridos por essa grande família tupi:

Os Tupinambás pertenciam à grande família tupi, ou, para englobar os Carijós (Guaranis), ao Grupo Tupi-Guarani, o mais importante dos grupos linguísticos do Brasil, constituído ele mesmo por muitas tribos, repartidas por diversas áreas do actual território brasileiro e fora dele na América do Sul. Mas delimita-se aqui a notícia aos Tupinambás da Baía por serem com eles os contactos iniciais dos Jesuítas do Brasil, segundo o teor dos documentos, que tratam de índios neste primeiro período (1549-1553) - Para o qual o grande informador é Nóbrega, com um ou outro subsídio dos mais Padres e Irmãos. (LEITE, 1956, p. 14).

Não somente Leite (1956, p.14), menciona a ligação entre os tupinambás com outras tribos indígenas, outros pesquisadores também fazem isso. Métraux (1950, p.11), também aponta elos entre tupinambás e os povos indígenas de uma forma mais ampla. “Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígenes do litoral”. [...]. (MÉTRAUX, 1950, p. 11). No entanto, acrescenta Métraux, isso teria sido um modo como os europeus, que estabeleceram contato com as tribos indígenas do litoral, os nomearam após perceber que pertenciam a um mesmo tronco linguístico e genealógico, o tupi. Os tupinambás, segundo este estudioso, se localizavam em Salvador, no recôncavo do Rio de Janeiro e na província do Maranhão. Em estudos recentes os estudiosos como Eisenberg e Almeida (2013) consideram que os tupinambás se localizavam no Sul e em Salvador e viviam entre os tupiniquins.

Pode-se observar na Figura 1 como era dividida a presença indígena na Costa:

Figura 1- Presença indígena na Costa.



Fonte: ANTONIO, C. 2016, p.1.

Métraux (1950, p.11), cita as seguintes tribos que se aliam aos tupinambás: tamoios na costa de Salvador; entre a baía Formosa e Angra dos Reis envolvendo um tratado costeiro, os tomiminós ou temiminós do Espírito Santo, uns localizados a margem esquerda do baixo Paraíba e outros no sul do

Macucu, também os tupiniquins; localizados nas imediações de Vitória até Camamu, ponto de migração da tribo para as cabeceiras do Tietê, os caetés; localizados entre o São Francisco e o Itamaracá, os tabajaras; que viviam nos limites do norte da capitania de Itamaracá e o Rio Paraíba e os guajajaras; localizados no Vale do Pindaré. “Tupinambá era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo”. (MÉTRAUX, 1950, p. 11).

Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre o Camamu e o rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização. rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupi do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupi nambarana, que atingiram já na época da colonização. Embora atualmente extintos, ou mesclados, os tupinambás são os incolos sul-americanos entre nós tupinambás são os incolos sul-americanos entre nós mais conhecidos e estudados, conforme observa próprio Métraux. Isso devido não só à extensão do grupo, como à sua localização geográfica. O fato de os tupinambás ocuparem grande parte da zona litorânea fez com que esses povos estivessem em estreito contato com os colonizadores portugueses e com as duas expedições francesas ao Brasil. Entre esses colonizadores vieram alguns letrados, sobretudo sacerdotes, amantes das crônicas e memórias, algumas delas escritas quase que com o objetivo de tratar dos tupinambás. (MÉTRAUX, 1950, p. 11-12).

Os primeiros contatos dos portugueses com os tupinambás de Salvador foram registrados na carta de Pero Vaz de Caminha, que é considerada um dos primeiros documentos que expõe como eram as terras e os povos daquele período, contatados pelos Portugueses. Sobre os tupinambás a carta traz importante visão do europeu para o povo que habitava ancestralmente a terra que hoje chamamos Brasil e quando lido em leitura a contrapelo, como nos ensina Benjamin (1994), pode nos revelar muito sobre como eram e como viviam esses povos. Vejamos alguns excertos da carta que descrevem esse encontro dos portugueses com os povos tupinambás de Salvador:

Caminha narra a primeira visão que teve dos indígenas e o primeiro encontro, próximo ao Monte Pascoal, na Terra de Vera Cruz, no Porto Seguro:

Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo disseram os navios pequenos que chegaram primeiro [...] Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que as pousassem os arcos. E eles os pousaram. [...]. A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beiços de baixo furados e metidos neles ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço; e as partes que lhes fica entre o beiço e os dentes é feito como roque [torre] de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. [...] Ali andavam entre eles três o quatro moças, bem moças e bem gentis, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha (CAMINHA, 2000, p. 79-80)

A primeira coisa a se notar nesse relato de Caminha, que certamente expressa a visão que os portugueses que aportaram em Porto Seguro tiveram do primeiro contato com os nativos é que viram os nativos como homens e mulheres, ou seja, “humanos”, e quanto a isso parece não haver dúvidas. Os debates que surgiram depois sobre esta humanidade ou não dos nativos das Américas, que resultou na bula papal de Paulo III, *Sublime Dei*, em 1537, confirmando a humanidade dos nativos do novo mundo, tem a ver com o ímpeto dominador do colonizador e o desejo que tinham em escravizar esses povos.

Chama a atenção, também, o espanto de Caminha para a nudez dos homens e das mulheres. Inicialmente, vista por ele como mostrar suas vergonhas com inocência, mais tarde, um ano após, a nudez foi descrita por Américo Vespúcio não mais como inocência. Vespúcio conviveu por um ano com os nativos e os chamou de “animais racionais” (VESPÚCIO, 1984, p. 69) da Nova Terra (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

A nudez indígena trouxe problemas para o trabalho missionário jesuíta e provocou adaptações na catequização. Veja-se trecho da carta endereçada por Nóbrega, de Salvador, de 17 de Setembro de 1552 para o Padre Simão Rodrigues, provincial de Portugal:

Item. Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem o bautismo e não tem camisa nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina; porque parece que

andar nu hé contra a lei de natura e quem a não guarda peca mortalmente, e o tao não hé capaz de receber o sacramento; e, por outra parte, eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil anos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quando pode ser (LEITE, 1954, p. 408).

A questão posta por Nóbrega sobre a nudez dos nativos expressada como forma de inocência ou não, deve ser pensada segundo a cosmovisão cristã europeia. A nudez ia contra a lei natural, portanto, era pecado mortal, e, assim os indígenas enquanto não se vestissem não poderiam se tornar cristãos. Mas, como vesti-los se primeiro não evangelizá-los, doutriná-los, torná-los cristãos? Pois isso era condição “sine qua non” para que participassem da comunidade da Igreja. No entanto, em sua chegada ao Brasil, no ano de 1549, naquela que é considerada sua primeira carta do Brasil, “de abril, da Baía” (LEITE, 1954, p. 113) o jesuíta líder da primeira missão, em carta a Simão Rodrigues havia respondido essa questão:

Parece-nos que não podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lh'a até ficarmos todos eguaias com eles, ao menos por não escandalizar aos meus irmãos de Coimbra, si souberem que por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser crhistã e conhecer seu Creador e Senhor e dar-lhe gloria: ego, Pater mi, in tanto positus igne charitatis non cremor. Certo o Senhor quer ser conhecido destas gentes e comunicar com eles os seus tesouros dos merecimentos da sua Paixão, sicut aliquem te audivi prophetanten. (NÓBREGA, 1988, p. 74).

Não é, portanto por falta de algumas ceroulas que deixa de uma alma converter-se ao cristianismo, conhecer o Senhor, participar da comunidade cristã. Não é também por falta de umas ceroulas que Nóbrega e os companheiros de Jesus deixarão de fazer seu trabalho e salvar suas almas para Deus. (EISENBERG, 2000). Esta questão aparentemente simples fará estudiosos jesuítas como Molina, Suarez e Belarmino, constituírem importante tema de debate na Europa sobre o livre-arbítrio da lei natural. Segundo Eisenberg (2000) o demônio que há muito tempo habita a alma indígena e a fez esquecer-se da luz da Graça fez também, com que esses homens esquecessem as leis da natureza humana.

Dentro desse contexto dos relatos dos cronistas do século XVI pode-se encontrar informações diversas, as quais eram abordadas por grande parte

desses cronistas sobre a cultura tupi e também da riqueza das terras habitadas pelos indígenas, a qual fornecia tudo o que lhes era necessário a sobrevivência dos tupinambás, é claro, como terras de Sua Majestade, rei de Portugal, e de como esta terra e povo poderiam atender os interesses do reino, conforme Caminha relata em seu primeiro contato:

De ponta a ponta é toda praia parma, muito chã e muito formosa; pelo sertão nos pareceu do mar muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão a terra e arvoredos, que nos parecia mui longa terra. Nela até agora não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro; nem lho vimos. A terra, porém, em si, é de muito bons ares, assim frios e temperados como os d'Antre Doiro e Minho, porque neste tempo d'agora assim os achávamos como os de lá. Águas são muitas, infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-à nela tudo por bem das águas que tem. Mas o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute, bastaria, quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento de nossa santa fé. E neste maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta vossa terra vi. E, se a algum pouco alonguei, Ela me perdôe, que o desejo que tinha de vos tudo dizer mo fez assim assim pôr pelo miúdo. E, pois que, Senhor, é certo que assim neste cargo que levo, como em outra qualquer cousa que de vosso serviço for, Vossa Alteza há-de ser de mim muito bem servida, a Ela peço que, por me fazer singular mercê, mande vir da ilha de S. Tomé Jorge d'Osoiro, meu genro, o que d'Ela receberei em muita mercê. Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro, da vossa ilha da Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de Maio de 1500. Pêro Vaz de Caminha. (CAMINHA, 1500, p. 24-25).

Sobre a salvação dos indígenas, na carta de Pero Vaz de Caminha tem-se informação importante, que deve ser lida de forma crítica, sobre o interesse dos indígenas, que pode inclusive nos levar a compreender, ou pelo menos, dar alguns indicativos sobre o porquê os nativos que eram guerreiros, foram tão amistosos com os estrangeiros, dando a Caminha e outros narradores a impressão de uma gente inocente pronta a ser resgatada pelos europeus. Escreve Caminha sobre o momento que os índios observavam a construção da Cruz:

Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros e creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro, com que a faziam, que por verem a cruz, porque eles não têm cousa que de ferro seja e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau, entre duas talas mui bem atadas e por tal maneira, que andam fortes,

segundo os homens, que ontem a suas casas foram, diziam, porque lhas viram lá. (CAMINHA, 1500, p. 17)

Maria Regina Celestino de Almeida (2013) defende sua tese de que, embora a colonização europeia do Brasil tenha sido um genocídio, sobretudo mortandade provocada, muitas vezes propositalmente, por doenças, além de escravidão e todos os tipos de violências, houve também encontros, pois os nativos viram os povos que vinham de fora não somente como inimigos, mas também como aliados em suas guerras, e perceberam desde o início que os estrangeiros traziam instrumentos e tecnologias que não conheciam, como o ferro citado nesse trecho, e que seria de muita valia para suas vidas.

Desfocando um pouco do olhar unívoco do colonizador, que registrou o contato, no caso Caminha, é possível perceber que os nativos das selvas de certa forma também se impuseram aos estrangeiros: “abasta que até aqui, como quer que se eles em alguma parte amansassem, logo duma mão para a outra se esquivavam, como pardais de cevadoiro; e homem não lhes ousa falar de rijo por se mais não esquivarem. E tudo se passa como eles querem por os bem amansar”. (CAMINHA, 1500, p. 14).

Quanto a organização social, os povos tupinambás se organizavam em comunidades nomeadas como aldeias pelos europeus com a formação estrutural em malocas, que eram geralmente de quatro a oito e em volta de um pátio central. Pelos relatos dos narradores é possível dizer que havia uma população indígena entre quatrocentos e oitocentos indígenas vivendo em cada aldeia, sendo que as malocas continham grandes unidades familiares, havendo um laço de parentesco patrilinear que norteavam as relações, assim como a delimitação espacial.

Vejamos, em trechos um tanto quanto extensos, mas a nosso ver valioso, ao longo do tempo como os narradores descreveram o viver dessas comunidades. No primeiro documento do Brasil, Caminha descreve o que relataram alguns degredados sobre o modo de vida dos nativos quando estes os acompanharam até suas comunidades. Trata-se de preciosidade esse relato para se ter indícios do modo de vida indígena, do povo tupi, na visão de um narrador ainda surpreso com o que via, e isso antes da chegada dos europeus a essas terras, portanto menos contaminado de outros relatos:

E o capitão mandou àquele degradado Afonso Ribeiro e a outros dous degradados que fossem andar lá entre eles, e assim a Diego Diis, por ser homem ledo, com que eles folgavam. E aos degradados mandou que ficassem lá esta noute. Foram-se lá todos e andaram entre eles e, segundo eles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação de casas, em que haveria nove ou dez casas, as quais diziam que eram tão compridas cada uma como esta nau capitana. E eram de madeira, e das ilhargas, de tábuas, e cobertas de palha; de razoada altura e todas em uma só casa, sem nenhum repartimento. Tinham dentro muitos esteios e d'esteio a esteio uma rede, atada pelos cabos em cada esteio, altas, em que dormiam, e, debaixo, para se aquentarem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma em um cabo e outra no outro. E diziam que, em cada casa, se acolhiam trinta ou quarenta pessoas e que assim os achavam e que lhes davam de comer daquela vianda que eles tinham, a saber: muito inhame e outras sementes, que na terra há, que eles comem. E, como foi tarde, fizeram-nos logo todos tornar e não quiseram que lá ficasse nenhum. E ainda, segundo eles diziam, queriam vir com eles queriam-se vir com eles. (CAMINHA, 1500, p. 16-17).

Há algo de interessante neste relato de Caminha, que talvez explique, em parte pelo menos, a crença dos europeus na ausência de autoridade política entre os índios, pois eles não respeitaram a autoridade do capitão, que determinou que os degradados permanecessem com os nativos em sua comunidade, na aldeia, mas os nativos não permitiram que eles ficassem sendo que de fato não ficaram.

Veja-se outro relato, agora do português de família flamenca, Gândavo, amigo de Camões, agora dos anos de 1570, portanto tempo em que o colonizador havia se imposto entre as comunidades nativas e já num período que continha uma série de outras narrativas circulando pela Europa. Segundo Gandavo:

Vivem todos em aldeias, pode haver em cada uma sete, oito casas, as quais são compridas feitas à maneira de cordoarias; e cada uma delas está cheia de gente duma parte e doutra, e cada um por si tem sua estância e sua rede armada em que dorme, e assim estão todos juntos uns dos outros por ordem, e pelo meio da casa fica em caminho aberto para se servirem. Não há como digo entre eles nenhum Rei, nem Justiça, somente em cada aldeia tem um principal que é como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força, morrendo este principal fica seu filho no mesmo lugar, não serve doutra cousa se não de ir com eles à guerra, e conselha-os como se hão de haver na peleja, mas não castiga seus erros nem manda sobre elles coisa alguma contra sua vontade. Este principal tem três, quatro mulheres, a primeira tem mais conta, e faz dela mais caso que das outras. Isto tem por estado e por honra. Não adorão cousa alguma nem tem pera si que ha na outra vida gloria pera os bons e pena pera os maos, tudo cuidão que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida. (GANDAVO, 1980, p.67).

Há nesse relato crítico à vida dos indígenas fortes indícios de que verdadeiramente viviam uma vida em comunidade em que as decisões políticas eram tomadas por todos os membros dessa comunidade.

Outra descrição preciosa sobre os indígenas é de Claude D'Abbeville, capuchinho francês que viveu no Maranhão e por lá trabalhou quando aquela terra estava sob domínio francês. Destaca D'Abbeville (1975, p.139) sobre a vida dos tupis do Maranhão e a diferença da vida nas comunidades autóctones em comparação com as aldeias dos europeus:

Em primeiro lugar cabe observar que essas aldeias não são como as nossas, e menos ainda se parecem com cidades bem edificadas, cercadas de baluartes ou trincheiras, ou ainda de fossos, com ricos palácios, belas residências e castelos inexpugnáveis. Suas aldeias, a que chamam Oca ou Taba, não passam de quatro cabanas feitas de paus grossos ou estacas e cobertas de cima a baixo com folhas de palmeira a que denominam Pindó, encontrável em grande abundância nas matas ... As casas têm de vinte e seis a trinta pés de largura e de duzentos a quinhentos pés de comprimento, segundo o número de pessoas que nelas habitam. São construídas na forma de claustro, ou melhor em quadrado como a Place Royale, de Paris, de modo que há sempre entre elas uma praça grande e bonita. As quatro casas assim dispostas, com a praça ao centro, formam uma aldeia; entre maiores e menores existem vinte e sete em toda ilha do Maranhão [...] Esses são os nomes das principais aldeias de índios dessa ilha [o autor enumerou vinte e sete aldeias na ilha do Maranhão e descreveu seus nomes] Contam-se algumas duzentas a trezentos habitantes e outras de quinhentos a seiscentos, e às vezes mais, de muito que, em toda a ilha podem existir de dez a doze mil almas (D'ABBEVILLE, 1975, p.139).

Era observado pelos historiadores que uma parcela das aldeias dos tupinambás ficava adjacentes às matas, local onde os indígenas se dirigiam para caçar. Assim, a integração dos dois espaços, o de moradia e de caça, era demonstrado a partir da forma de sobrevivência cotidiana dos tupinambás, os quais, diariamente, entravam nas matas para caçar.

Vejamos agora algumas descrições sobre como os jesuítas expressaram os enfrentamentos com a cultura nativa e de como os nativos viram as novidades trazidas pelos estrangeiros. Trataremos sobretudo, do período inicial de estabelecimento da Companhia de Jesus nestas terras.

Em Carta de Nóbrega ao Dr. Martin de Aspilcueta Navarro de Coimbra, escrita em Salvador em 10 de Agosto de 1549, o jesuíta recém-chegado à América portuguesa descreve alguns fatores trazidos da cultura europeia e cristã, que chamou a atenção dos tupinambás. Os povos nativos das selvas não

conheciam a leitura e tão pouco a escrita, e conforme relato abaixo feito por Nóbrega é possível notar o quanto eles desejavam dominar estas práticas. “Spántanse ellos mucho de saber [29 v] nosotros leer y escribir, de lo qual tienen grande imbidia y deseo de aprender, y desean ser christianos como nosotros”. [...] (LEITE, 1956, p. 139). Importante lembrar que a escrita e a leitura começavam seus percursos, também, na Europa, para leigos, homens do povo, crianças.

Como vimos na carta de Pero Vaz de Caminha os nativos do novo mundo desconheciam o ferro, metal de suma importância para todos os tipos de atividade, inclusive nas relações sociais estabelecidas dos indígenas com os portugueses e colonos, influenciando diretamente nos trabalhos da Companhia de Jesus. Sobre isso escreve Nóbrega, em carta de Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, para o provincial de Portugal, padre Simão Rodrigues que os Gentios “desejam muito o comércio dos Cristãos pela mercancia que fazem entre si de ferro e disto nascem da parte destes tantas cousas ilícitas e exorbitante que nunca as poderei escrever” (NÓBREGA, 1988, p. 108).

Os tupinambás eram persistentes em relação aos seus objetivos não mediam esforços para conseguir o que pretendiam, eles usavam táticas de persuasão entre os membros de sua tribo, como escreve Nóbrega para o padre Simão Rodrigues da Baía de agosto de 1552: “Quando os principais querem persuadir alguma coisa aos índios, pregam em certo tom, andando, passeando, e batendo nos peitos, e dizendo-a com muita eficácia”. (LEITE, 1956, p. 407). Perguntava o jesuíta líder da primeira missão na América Portuguesa se também os padres poderiam fazer o mesmo para pregar para os indígenas, já que essa forma era tão convincente para eles.

Sobre a estrutura familiar ela era poligâmica, não havia dote para o casamento, os genros tinham que servir aos seus sogros, as mulheres mantinham fidelidade aos seus maridos. A geração familiar era de exclusividade do pai, ou seja, a mulher ficava restrita ao papel de genitora e a ênfase biológica e afetiva era dada ao pai apenas.

Embora a Igreja Católica e os jesuítas condenassem a poligamia, para os indígenas a questão era estrutural, pois o fato dos índios terem muitas mulheres ia muito além da poligamia por si, tinha a ver com a própria existência de um guerreiro, que podia alimentar muitas mulheres e filhos, pois assim haveria mais

gente para poder caçar, pescar, e principalmente guerrear, com a manutenção ou até mesmo o aumento da natalidade, e a chance da tribo se proteger era maior e por fim, obviamente, cuidar de forma mais estruturada da comunidade. Portanto, há uma relação mais profunda que implica na existência do próprio grupo, ou seja, da tribo.

De um lado, estava o clero católico e a sociedade europeia, ambos representados pelos jesuítas no processo de catequização e do outro os ameríndios, lembrando que o foco aqui são os tupinambás. Vejamos como a cultura dos indígenas choca com a europeia em relação a religiosidade e o estado natural dos gentios. O que os jesuítas consideravam como poligamia, para os nativos era tão somente o modo de vida deles, os costumes, a tradição. Em resumo, era a vida em estado primitivo, ou seja, natural sem influências ou dogmas de uma religião institucionalizada.

Sobre as características físicas, Leite em resumo de diversas cartas, escreve:

Mulheres e homens andam nus (does. 7 § 13 í 9 § 1); cabelos à sua maneira (doe. 51 § 8); não usam barbas, antes se rapam até as pestanas (doe. 9 § 2); trazem pedras de côr nos beiços e no rosto (does. 8 § 5; 35 § 4); usam pluma vermelha, amarela e de outras tintas, pegadas com resina em lances que têm alguma arte, e na cabeça diademas de plumas de côres, bem feitos, e outras invenções (doe. 24 § 5). Usam pinturas no rosto e no corpo, de côres preta e vermelha (does. 18 § 4; 24 § 5). (LEITE, 1956, p. 15).

Os ornamentos e as tinturas possuem relação com a espiritualidade e a guerra. Se ornamentavam e se pintavam de acordo com suas crenças, simbologias e táticas de guerra. Dos costumes relacionados a subsistência: os tupinambás eram básicos e não se prendiam ao acúmulo de riquezas, aliás, não faziam nenhum esforço nesse sentido, segundo os narradores, que assim resumiu Leite.

Comunidade de bens; o que um tem há-de repartir com os outros, principalmente se são coisas de comer, das quais nenhuma guardam para o outro dia nem curam de entesoar riquezas (does. 8 § 3; 9 § 6). O principal alimento é a raiz de mandioca, de que se faz farinha e que misturada com milho faz um pão que escusa o de trigo (doe. 9 § 1). Fazem vinho de milhos (doe. 24 § 5), e de raízes, que embriaga muito (doe. 35 § 1). As mulheres fazem farinha e todo o principal trabalho é delas', os homens «somente roçam e pescam e caçam e pouco mais» (doe. 54 § 5). (LEITE, 1956, p.15-16).

Como é perceptível os tupinambás estavam mais preocupados em fazer guerra por vingança e pela sobrevivência da tribo, do que em conquistar territórios no sentido de acumular bens materiais, riquezas e poder. No entanto, havia disputa entre tribos por terras, mas não como bens materiais e para riqueza, sim, terras férteis e que garantissem, da melhor forma possível, a sobrevivência de todo o grupo. Não é à toa que a principal crença dos indígenas estava relacionada à Terra sem males, lugar que as plantas crescem sozinhas, as flechas caçam, divulgados pelos pajés e caraíbas, conhecedores da fala dos ancestrais (HERNANDES, 2008).

Manuel da Nóbrega relata que alguns alimentos que os indígenas utilizavam na sua culinária eram nativos da América do Sul, ou seja, nasciam por si só, como; a mandioca e o milho por exemplo. Embora, isso não restringia os índios de cultivá-los, pelo contrário, o cultivo era muito utilizado.

Sobre o modo de vida dos indígenas tupinambás Nóbrega na carta ao Padre Simão Rodrigues, de agosto de 1549, os descreve desse modo:

Los que comunican con nosotros hastagora, son dos 55 castas: unos se llaman Tupeniques, y los otros Tupinambas. Estos tienen casas de palmas muy grandes, y delias en que posarán cincuenta Indios casados, con sus mugeres y hijos. Duermen en redes de algodón sobre sí junto de los fuegos, que en toda la noche tienen acendidos assí por el frio, porque andan desnudos, como también por los demónios que dicen huyr dei fuego, por la qual causa traen tiçones de noche, quando van fuera. (NÓBREGA, 1956, p. 149-150).

Apesar de os tupinambás não terem um deus a quem adorar como ocorre na cristandade, acreditavam em espíritos ruins e que o fogo os afastavam. Chamam os trovões de Tupana remetendo-os a coisa divina, mas não o adoravam como os cristãos ao seu Deus.

Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana. (NÓBREGA, 1538-1553, p. 150).

Os jesuítas queriam encontrar sinais que assemelhassem a crença dos nativos do Novo Mundo aos do cristianismo, no entanto, embora tentassem construir essa semelhança com Tupã, essa analogia parece não ter ajudado muito na catequização desses nativos, pelo contrário. Os jesuítas foram adaptando o idioma e seus ensinamentos à cultura dos indígenas no intuito de

fazer com que eles assimilassem melhor os dogmas do catolicismo. Porém, a cultura e crença indígena em sua raiz ontológica possuía raízes bem mais profundas que dificultavam a assimilação dogmática e cultural imposta pelos padres da Companhia de Jesus.

3.3 UMA PRÉVIA ABORDAGEM DA TERRA SEM MAL

No tocante a Terra sem Mal podemos dividi-la em duas etapas; a primeira retrata as credences indígenas sobre a mesma antes do surgimento da Santidade de Jaguaripe e a segunda retrata algumas mudanças nas crenças sobre a Terra sem Mal e o papel de líder religioso desempenhado pelo caraíba Antônio, vamos então a primeira parte. A crença na existência da "Terra sem Mal" está em estreita relação com antigos mitos a respeito da destruição do universo". (MÉTRAUX, 1950, p. 331).

A figura do pajé é extremamente enaltecida pelos tupinambás e essa crença tão fidedigna foi o elemento chave para a busca incessante pela Terra sem Mal por esses indígenas. A imortalidade era condição que se adquiria à custa de solidão e de abstinência: foi mesmo esse objetivo a causa de várias migrações dos tupis na demanda da "Terra sem Mal". (MÉTRAUX, 1950, p. 177).

Ao pajé era dada uma confiança imensamente elevada daí é possível uma compressão historiográfica quando os estudiosos do tema mencionam ou comparam os pajés como o próprio deus dos tupinambás, inclusive o próprio Métraux.

O poder de lançar a morte era outro dos apanagios do pagé. Marcgrave assim o atesta, referindo-se aos potiguaras. Thevet também afirma que os tupinambás, quando desejavam morte a alguém, procuravam, para tal fim, os seus pajés. Não devemos esquecer, entretanto, que o pajé era também uma espécie de conselheiro e legislador, embora exercesse, menos frequentemente do que os demais, essas funções políticas. (MÉTRAUX, 1950, p. 177).

A Terra sem Mal é uma crença muito anterior a colonização, mas que se intensificou a medida que os indígenas entraram em contato com os jesuítas e também com os soldados portugueses travando várias batalhas com estes últimos. Talvez no folclore da população mestiça do Brasil oriental moderno

pudessem ser encontrados alguns traços das "superstições", que os velhos autores assinalaram entre os antigos autóctones do litoral. (MÉTRAUX, 1950, p. 285-286).

Nada foi conservado dos ritos, festas e crenças dos tupinambás relativos à agricultura, a não ser a referencia a três praticas dessa ordem, cuja descrição se deve a Yves d'Évreux. A primeira destinava-se a assegurar a abundancia das colheitas de milho e de mandioca; a segunda a prover a fartura do algodão; a terceira, enfim, visava a obter as chuvas. (MÉTRAUX, 1950, p. 286).

A crença na Terra sem Mal como uma espécie de paraíso da imortalidade já era pertencente ao tronco genealógico tupi, mesmo antes da imigração tupi-Guarani na América. Embora Métraux não mencionasse uma data exata ou aproximada da origem da expressão mítica "Terra sem Mal", ele aponta indícios do quanto essa crença pode ser bem anterior ao séc. XVI e muito menos exclusiva dos tupis. "As crenças, os mitos e certos ritos dos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco, que prova a unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos". (MÉTRAUX, 1950, p. 35).

O mito do paraíso terrestre parece ter-se expandido, igualmente, por outros recantos da América do Sul, entre tribos não pertencentes à família linguística tupi-guarani. As memorias do conquistador alemão, Philipp von Hutten, contêm a esse respeito minucias muito interessantes. Esse aventureiro aportara, com alguns companheiros, nas proximidades do fabuloso. reino dos omaguas, na região vizinha do 2° 3/4 de latitude norte. Os índios prisioneiros, que ele pôde interrogar, falaram-lhe das amazonas e de um país onde não se conhecia a morte. Fica-se surpreso com essa coincidência. A crença, com efeito, na "terra-onde-não se-morre" e o mito das amazonas constituem os dois principais temas das narrativas, que os antigos viajantes puderam obter dos tupi-guaranis. Ora, sem nenhuma duvida, naquela região não se encontrava nenhuma tribo que falasse o dialeto tupi. (MÉTRAUX, 1950, p. 351).

Embora Clastres (1978 p. 13) faça menção ao aparecimento da expressão: "Terra sem Mal" no séc. XVI, não é muito difícil precisar uma data no mínimo aproximada de sua origem. Uma informação relevante na obra de CLASTRES (1978, p. 29) é a relação mitológica estabelecida entre a Terra sem Mal e a destruição da Terra por um novo cataclisma pelos tupis-guaranis. "Ora,

a busca da Terra sem Mal está essencialmente vinculada a convicção de que a Terra será, mais uma vez, destruída” (CLASTRES, 1978, p. 29).

A Terra sem Mal seria o lugar onde os tupinambás estariam seguros, por isso esses indígenas entraram em um processo de imigrações e mais ainda de migrações buscando este paraíso terrestre. “Acabamos de aludir a essa crença. A Terra sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte”. (CLASTRES, 1978, p. 30).

Analisando os textos de Métraux e Clastres é percebido que mesmo entre os indígenas as crenças e rituais sofrem algumas alterações com o passar do tempo, com as dispersões territoriais e também com as ramificações tribais formando outros grupos. Com relação a segunda parte, ela será evidenciada em maior grau sobre estas tais mudanças mais adiante, no quarto capítulo desta pesquisa, que discorrerá sobre os encontros e desencontros no tocante a religiosidade dos tupinambás e dos padres jesuítas ou a “mistura” delas.

3.4 OS VÁRIOS PAPEIS DA GUERRA NA TRIBO TUPINAMBÁ

Direi, inicialmente, a fim de proceder com ordem, que os selvagens do Brasil, habitantes da América, chamados Tupinambás, entre os quais residi durante quase um ano e com os quais tratei familiarmente, não são maiores nem mais gordos do que os europeus; são, porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios. Apesar de chegarem muitos a 120 anos, 153 (sabem contar a idade pela lunação) poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos, o que demonstra não só o bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação, mas ainda que pouco se preocupam com as coisas deste mundo. (LERY, 1961, s/p).

O padre português, Leonardo Nunes, que havia entrado para a Companhia de Jesus, em Coimbra, no ano de 1548, já padre, e vindo para a América Portuguesa já em 1549, na primeira expedição jesuítica (LEITE, 1954a, p. 37), em carta de São Vicente, de 1550, descreve, aos Padres e Irmãos de Coimbra, os guerreiros indígenas em ação, que pode nos dar uma interessante visão das dificuldades e dos desencontros entre a cultura de guerra dos nativos e a missão da submissão dos povos tupi a que foram destinados os jesuítas. O trecho é um tanto quanto longo, mas precioso para este estudo sobre a função social da guerra na cultura tupi, expresso por um olhar ainda pouco contaminado

pelo convívio com os povos tupi, sobretudo antes ainda de os jesuítas terem dominado a língua desses povos e, portanto, terem mais facilidade para entrar em sua cultura:

Tornando a embarcar, diez o doze léguas junto del puerto de San Vicente, um sábado em amanhecendo venimos a vista de unas canoas de los Índios, que son una certa manera de barcos em que se navega, y temendo que fuesen contrários de los christianos tornamos atrás para nós meter más en el mar. Y ellos viendo que les huyamos, vinieron com gran prissa tras nosotros y en breve tiempo nos alcançaron, y llegando preguntáronnos quién éramos. Y porque no llevábamos lengua que supiesse bien responder, dixieron y tuvieran para si que éramos franceses, a los quaes tienen grande odio; y un dellos dixo que allí llevaba él una cabeça de un nuestro hermano por onde bebia, lo qual ellos usan en señal de grande vengança. Y diciendo esto, nos començaron de cercar alrededor, porque eran siete, y cada una tenia treinta o xi [quarenta] remadores, los quales corren tanto que no ay navio por ligero que sea que se tenha con ellas. Y ellos apercebidos fueron tantas las flechadas sobre nós que parece que llovia,, y nuestro navio venía tan bien apercebido que bernios [pano forte de lã] y ropones ponían por paveses con que se amparaban. Traymos en él dos tiros de hierro, mas eran tales, que al primer tiro que tiraron con uno dellos, luego la cámara en que el tiro venia saltó en el mar. Yo me puse a un rincón del navio de rodillas pidiendo socorro al Señor, pues que de nuestra parte tan poco teníamos, y comencé de animarlos y exortarlos que se encomendassien de verdadero corazón al Señor, arrepentiéndose y pidiendo perdón de sus peccados . Hizeles una plática lo mejor que pude. Paréceme que todos determinaron consigo que si de allí escapasen emendar sus vidas. En ese tiempo los indios no nos daban espacio ninguno, siguiendo y acometiéndonos por todas partes, y cierto que parecían diablos. Todos andavan desnudos, como es costumbre de todos, dellos teñidos de negro, y otros de colorado, y otros cubiertos de plumas, y no cessavan de tirar flechadas con grande grita, y otros tañían uños buzios con que hacen alarde en sus guerras, que parecía el mismo infierno (LEITE, 1954 a, p. 207).

Finaliza o episódio, o ainda assustado Padre Leonardo Nunes, escrevendo após o fato acontecido, que foram perseguidos por três horas e se fosse por um pouco mais de tempo todos teriam se tornado manjar dos índios. Felizmente, os índios finalmente acreditaram que eles eram portugueses e os deixaram chegar até São Vicente.

Nesta longa descrição deve-se destacar a destreza dos nativos do Novo Mundo como guerreiros, assim como remadores, pois conduziam suas embarcações e manuseavam suas flechas de forma hábil. Destaca-se, também,

a vingança aos inimigos e a antropofagia, que trazia honra ao guerreiro, tanto ao que mata como o que é morto.

Quando o índio diz que traz a cabeça do que para ele era um irmão daqueles que estão no navio, está na verdade os desafiando a se vingarem. Ou seja, está desafiando aqueles que estão no navio a cumprir com o seu dever de homens e vingar seus irmãos mortos em combate, conforme a cultura autóctone. Conforme Maria Celestina de Almeida (2013) relata em sua tese não foi meia dúzia de padres e soldados portugueses com seus arcabuzes ou tiros de hierro que fizeram com que os tupi se submetessem aos portugueses, mas, sim a aliança que interessava a ambos.

Observamos, também, sobretudo na revelação que o índio trazia a cabeça de um hermano, que os indígenas faziam um ritual de intimidação ao inimigo demonstrando valentia e certo poder de ataque não somente através da simbologia de guerra em si ou pela capacidade de ferir os inimigos. Em momentos posteriores, quando outros povos passam a conhecer os tupinambás com relação a guerra, certamente os temeriam por seus costumes, pelo ódio, pelo desejo de vingança em nome de seus ancestrais e também por sua fúria e perícia em combate. “E somente com esta sede de vingança sem esperanças de despojos, nem doutro algum interesse que a isso os mova, vão muitas vezes buscar seus inimigos muito longe caminhando por serras, matos, desertos e caminhos muito ásperos”. (GANDAVO, 2008, p. 139).

Gandavo (2008, p. 142), menciona uma ocasião que reafirma o enaltecimento da vingança onde um índio exhibe publicamente aos membros de sua tribo a cabeça de um contrário por ele decepada, pois se tratava da vingança da morte de seu próprio filho.

E o principal que consigo trazia a cabeça do imigo chegando à sua aldeia a primeira cousa que fez foi-se ao meio do terreiro da aldeia, e ali a fixou num pau à vista de todos dizendo estas palavras: agora, companheiros e amigos meus, que eu tenho vingado a morte de meu filho, e trazida a cabeça do que o matou diante vossos olhos, vos dou licença que o choreis muito embora, que dantes com mais razão me podereis a mi chorar, enquanto vos parecia que por algum descuido dilatava esta vingança, ou que porventura esquecido de tão grande ofensa já não pretendia tomá-la, sendo eu aquele a quem mais devia tocar o sentimento de sua morte. Dali por diante foi sempre este principal muito temido e ficou seu nome afamado por toda aquela terra. (GANDAVO, 2008, p. 142).

Nóbrega, em carta ao padre Simão Rodrigues, de agosto de 1551, de Pernambuco, passados alguns anos que havia chegado ao Brasil, portanto com mais tempo de convivência entre os indígenas e mais conhecimento de sua cultura, descreve ao provincial de Portugal a importância que entendia tinham as guerras e a vingança para a tribos tupi, obviamente com a visão de estranheza que lhe causava esse aspecto fundamental da vida nas sociedades tribais. Veja-se como o jesuíta expressa sua visão sobre as guerras, de quebra o entendimento de que seria fácil cristianizá-los por não terem ídolos, embora tenham homens que se fazem de santo e ainda da dificuldade que os índios tinham e abandonar seus costumes.

En estas partes después que acá estamos Charísimos Padres y Hermanos, se a hecho mucho fruto. Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mujeres, se van mucho emendando y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos que se hacen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quantos gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que le dezia: todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus costumres les parece áspero, van con todo poco a poco cayendo en la verdad (LEITE, 1954a, p. 267).

Figura 2- Ritual antropofágico tupinambá.



Fonte: (CHICANGANA-BAYONA, p. 19).

Nota-se neste excerto de Nóbrega que o trabalho evangelizador com os indígenas está dando frutos, mas que ele percebe a aspereza que é para os índios, esses que são cristãos, abandonarem seus velhos costumes, matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres, todos hábitos relacionados às guerras, aos guerreiros, à essência da cultura nativa e também da religião. Tanto que, embora a tarefa fosse fácil, pôr os indígenas não terem ídolos por vezes aparecem os santos, certamente os caraíbas e pajés, os piores contrários dos padres, e lhes prometem saúde e vitória contra os inimigos. Veja-se agora, outra descrição da guerra e sua importância na voz do calvinista francês, Jean de Lery:

Os selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns aos outros, porquanto sobejam terras para todos; não pretendem tampouco enriquecer-se com os despojos dos vencidos ou o resgate dos prisioneiros. Nada disso os move. Confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado. [...] (LERY, 1961, s/p.).

Nóbrega traz informações importantes sobre as guerras entre os tupis, a razão dessas guerras, em carta de Salvador, de agosto de 1549, exprimindo visão inicial sobre os nativos, que nos importa para termos alguns indícios do significado da guerra para os índios. Veja-se o excerto abaixo:

Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación [...] Si acontece que tomen algunos de los contrarios en la guerra, traenlos presos algún tiempo y danles sus hijas por mujeres y para que los sirvan y guarden y después los maten e comen con grandes fiestas e con ayuntamiento de los vecinos que biven aredor; y se destos tales quedan hijos también los comen, aunque sean sus nietos y hermanos, y a las vezes las proprias madres [comem os próprios filios]; y dizen qu'el padre solamente tiene parte en él y la madre no tiene nada Esta es la cosa más abominable que entre esta gente ay. Y si matan alguno en la guerra tráhenlo en pedaços y pónenlo al humo y después lo comen con la misma solemnidad e fiesta, y todo esto por el odio entrañable que se tienen unos a outros. (NÓBREGA, 1954a, p.137).

O fato de eles comerem carne humana está, intrínseco na vingança e a satisfação de se vingarem, movidos pelo ódio a seus inimigos que também se vingaram em outras guerras. Mas, o antropofagismo não é uma exclusividade dos tupinambás, prática presente também na cultura de outras tribos que habitavam e ainda habitam o solo brasileiro. Declarada a guerra entre quaisquer dessas nações, alegam que se ressentindo o inimigo eternamente da injúria seria

absurdo deixar o preso escapar; o ódio entre eles é tão inveterado e conservam perpetuamente irreconciliáveis. (LERY, 1961, s/p.).

A regra estabelecida nessas ações como ideal de comportamento guerreiro e como modelo da conduta masculina pode ser formulada da seguinte maneira: em nenhuma circunstância favorável deveriam permitir que um inimigo conservasse a vida ou a liberdade pessoal. Se por ventura um inimigo se apresentasse em um grupo local e fosse recebido como hóspede, depois do ritual de recepção lacrimosa e depois de esclarecida a sua procedência, aprisionavam-no inapelavelmente, destinando-o ao sacrifício ritual. Em tais casos, apenas os grandes pajés, que gozavam da faculdade de trânsito-livre, conseguiam muitas vezes escapar com vida. Como “ponto de honra”, os tupinambá afirmavam aos europeus que os inimigos jamais deveriam ou poderiam ser poupados. Todos os meios técnicos conhecidos e todas as situações de combate que conduzissem a esse objetivo pareciam-lhes legítimos; o essencial consistia em aprisionar, sacrificar e ingerir ritualmente o maior número possível de inimigos. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Como se pode perceber na obra de Florestan Fernandes, a guerra para os tupinambás exerce um papel um pouco mais amplo, não descartando que há uma unanimidade entre as fontes indicando que a força motriz da guerra é a vingança e o ódio, ainda assim existem algumas nuances a serem consideradas.

Neste mesmo tempo e lugar, deu um português uma tão grande cutilada a um índio, que quase o cortou pelo meio: o qual caindo no chão já como morto antes que acabasse de expirar lançou a mão a uma palha que achou diante de si, e a tirou com ela ao que o matara, como que dissera: recebe-me a vontade, que te não posso mais fazer que isto que te faço em sinal de vingança, donde verdadeiramente se pode inferir que outra nenhuma cousa os atormente mais na hora de sua morte que a mágoa que levam de se não poderem vingar de seus inimigos. (GANDAVO, 2008, p. 143).

Em Gandavo é possível perceber a obsessão que os indígenas tinham pela vingança conforme está explícito na citação acima. Mas devemos ter em mente que a prática da guerra não era tão simples assim, pois apesar destes fatores terem como pano de fundo a defesa e a honra da tribo, principais motivos que os levavam a guerrear com seus rivais. [...] “A documentação disponível põe em evidência que os aborígenes, inclusive os tupinambá, viviam em um estado de guerra crônico”. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Antes de iniciar qualquer estudo sobre as sociedades tribais é necessária uma abordagem coletiva, pois a vida tribal diferentemente das

sociedades capitalistas é voltada para o coletivo, sendo que esta última já tende a individualização nas ações cotidianas.

O estudo dos aspectos da guerra ligados ao papel por esta desempenhado na configuração do equilíbrio biótico da sociedade tupinambá revela: a) em que sentido a interdependência econômica dos membros de um mesmo grupo local ou de grupos locais aliados contribuía para criar condições favoráveis ao estabelecimento de laços de solidariedade social e à emergência de ações coletivas de envergadura; b) os limites dentro dos quais a rotinização das atividades guerreiras exprimia-se através da atuação permanente dos fatores tribais condicionadores ou impulsionadores da guerra. Razões de ordem expositiva aconselharam-me a separar o tratamento dos dois problemas em tópicos distintos e a adotar a expressão ritual guerreiro, [110] suficientemente inclusiva para referir o segundo tópico. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Como podemos observar, a guerra vai além de particularidades ou especificidades, ela assume um papel mais abrangente. Em relação aos limites territoriais onde viviam as tribos principalmente nas zonas litorâneas onde a diversidade de povos indígenas era maior todo cuidado era pouco se tratando de ataques inimigos ou de uma simples invasão do espaço do outro seja lá por qual motivo fosse já era motivo para a captura dos contrários que mais tarde iriam para o moquém.

Cada grupo se encontrava permanentemente exposto e sujeito a ataques dos inimigos; embora a frequência dos ataques fosse maior nas zonas fronteiriças, onde os tupinambá e os seus inimigos se viam forçados a partilhar territórios contíguos, tudo indica que esta perspectiva enquadrava-se entre os assuntos e os acontecimentos rotineiros da vida tribal. (FERNANDES, 2006, s/p.).

A guerra era parte da vida tribal incorporada aos demais costumes tribais era um costume comum entre tribos, onde as tribos se estranham mutuamente tendo o estranho como inimigo e tratando-o como tal. “Assim, quaisquer encontros ocasionais ofereciam uma oportunidade para a luta armada: os homens andavam sempre equipados para semelhantes emergências e enfrentavam-nas com muito ardor belicoso”. (FERNANDES, 2006, s/p.).

A ampla cadeia de ódios e antagonismos intertribais abrangida por estas relações é referida por todas as fontes acessíveis; assim, na região do Rio de Janeiro-São Vicente, eram seus inimigos: os tupiniquim, os tabajara, os carijó, os guianá, os timiminó, os karajá, os maracajá e os goitacaz; na Bahia, são indicados como seus inimigos:

os tupiniquim, os tupiná, os tabajara, os caeté, em certas áreas, inclusive em virtude da associação com os brancos, também os aimoré (e, através dos amoipira, considerados um ramo dos tupinambá, os ubirajara e os maracá); na região do Maranhão-Pará, seus inimigos seriam: os tremembé, os tabajara, os caeté, os potiguar. Os tupinambá que viveram na ilha dos Tupinambaranas tiveram relações com grupos tribais designados nas fontes como “guayazis”, “mutaius”, “curiatós”, “andirazes” e “maraguazes”; o caráter dessas relações continua obscuro, embora se saiba que alguns desses grupos tribais se submeteram à força aos tupinambá ou foram, juntamente com outras tribos, por eles desalojados. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Fernandes (2006, s/p) relata também que os tupinambás costumeiramente imitavam o comportamento animal, portanto, esta é outra explicação causal para o estado natural de guerras envolvendo esta tribo e provavelmente as outras gentilidades tinham ligação como o mundo animal no sentido de sobrevivência da “espécie” e aos hábitos tribais. “O que poderia nos interessar no momento, porém, é a transferência dos conhecimentos adquiridos no plano animal da “luta pela vida” às relações humanas”. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Até mesmo as plumas usadas como ornamentos fazendo parte do ritual de combate, tinha a ver com uma ave, a ema, e também os procedimentos a serem utilizados nos combates eram baseados nos animais, inclusive no comportamento da própria ema. [...] “Quando ela se sente mais forte ataca atrevidamente o seu perseguidor, e quando mais fraca abre suas asas, despede o vôo e arremessa com os pés areia e pedras sobre seus inimigos: assim devemos fazer, acrescentam eles”. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Segundo Fernandes (2006, s/p.) os nomes dos tupinambás eram tirados dos animais e quanto mais forte e rápido o animal maior era a representação guerreira em relação aos indígenas.

Staden, por sua vez, informa que tiravam “seus nomes dos animais selvagens”, relatando também o que lhe disse o chefe Cunhambebe, enquanto comia carne humana: “Jauára ichê”, “Sou um jaguar”. [117] As abstenções alimentares sublinham a preocupação dos tupinambá em evitar a ingestão de carnes de animais lerdos e lentos, o que lhes comunicaria tais atributos, avaliados como negativos. [118] Estes dados em nada esclarecem, no entanto, as origens materiais da guerra na sociedade tupinambá. Mostram somente a existência de uma ligação íntima entre o comportamento guerreiro e a adaptação ao meio natural circundante, deixando entrever a possibilidade de transferências dos conhecimentos acumulados na luta contra os animais à luta contra os homens. (*apud* FERNANDES, 2006, s/p.).

Figura 3-Combate entre tupinambás e marcajás.



Fonte: <http://www.armsbrasil.com/Indio/guerra_ind.htm>. Acesso em: 20 mar. 2020.

Não só o comportamento e os nomes eram tirados dos animais, os golpes e formas de ataques também eram reproduzidos nos combates contra os seus contrários. O tupinambá quando lutava com os animais durante uma caçada ou mesmo durante um ataque selvagem ele observava os movimentos desses animais e trazia aquela experiência para sua vida guerreira.

Até agora, desta explanação resultam duas inferências positivas: 1) os tupinambá aplicavam os conhecimentos desenvolvidos no decorrer da competição com outras espécies animais; no plano biótico, às relações com os representantes da mesma espécie; 2) a *situação de luta* tendia para uma definição cultural do antagonista penetrada de representações e de valores mágicos, quebrando assim de certo modo a distinção entre “seres humanos” e “animais”. Por isso, como consequência das formas de adaptação ao meio natural circundante (compreendendo este inclusive os organismos vivos, da mesma espécie ou não, empenhados em relações competitivas), é inegável que a guerra representava, para aqueles aborígenes, uma extensão da “luta pela vida” no plano estritamente biológico. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Com isso os tupinambás melhoravam suas táticas e elevavam o potencial de combate contra seus adversários. Tudo funcionava de forma natural deixando-os mais competitivos na luta pela sobrevivência perante as inúmeras adversidades no plano nativo, precisando mais ainda de tudo isso, depois da “Descoberta do Brasil” pelos portugueses em decorrência do elemento civilizador que acirrou no século XVI.

[...] Os velhos exortam os companheiros da seguinte maneira: “Nossos predecessores”, dizem falando sem interrupção uns após outros, “não só combateram valentemente mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-nos assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? Será preciso, para vergonha e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada das outras que a ela ninguém resistia? Deixará a nossa covardia que os margaiá e os pero-angaipá que nada valem, invistam contra nós? (LERY, 1961, s/p.).

Esses indígenas zelavam pelo nome da tribo, seus entes mortos eram muito bem representados pelos vivos, ou seja, era a honra da árvore genealógica que estava em jogo perante as tribos rivais. Por incrível que pareça, a guerra era encarada pelos tupinambás como uma ocasião especial e vista com exaltação e alegria ao mesmo tempo. No relato abaixo está implícita a explicação para o uso de tantos ornamentos que retratam a euforia da prática da guerra e o seu papel para essa tribo.

Quando vão à guerra, ou quando matam com solenidade um prisioneiro para comê-lo, os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrarem-se mais belos e mais bravos. Muito bem mescladas, combinadas e atadas umas às outras sobre talicas de madeira formam vestuários que parecem de pelúcia e que podem rivalizar com os dos melhores artífices de França. Do mesmo modo enfeitam as guarnições de seus dardos e clavas de madeira, os quais, assim decorados, produzem um efeito deslumbrante. (LERY, 1961, s/p.).

Vale fazer aqui uma ressalva sobre os enfeites corporais dos tupinambás observando que, apesar desses índios usarem muitos ornamentos pelo corpo, não comprometiam os seus movimentos em combate. Pois, eles não gostavam de nada que os atrapalhassem. “Eis, conforme pude observar, o modo por que os tupinambás procediam para ir à guerra. Embora não tenham reis nem príncipes, e sejam iguais entre si, a natureza lhes ensinou o mesmo que os lacedemônios” [...]. (LERY, 1961, s/p.).

Os anciãos da tribo realizam um longo discurso na intenção de estimular os índios a combaterem vorazmente⁹.

Em seguida, o orador bate com as mãos nos ombros e nas nádegas e exclama: — Eríma, eríma, tupinambá conomi-nassú, tã, tã, etc., o que quer dizer: “Não, não gente de minha nação, poderosos e rijos

⁹Discurso motivador longo de aproximadamente seis horas de duração, incluindo os sermões que os oradores usavam para persuadir e inflamar os ânimos dos guerreiros momentos antes dos combates.

mancebos não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingaremos os nossos pais!” (LERY, 1961, s/p.).

É notável essa descrição de Lery para os guerreiros indígenas, mostrando a união entre os tupinambás, estes lutam todos até as últimas consequências seguindo os valores tribais e seus ideais. Os homens mais velhos exercem forte influência sobre a tribo, são respeitados e ouvidos pelos demais.

As armas utilizadas pelos tupinambás em combate, descritas por de Lery (1961), são:

- a) Tacape: poderia ser em forma de clava ou espada suas formas eram; arredondadas, achatadas ou ovais de madeira na cor preta ou avermelhada. O comprimento era de cinco a seis pés e a largura de quase dois palmos, a espessura é de uma polegada no centro, a afiação semelhante à do machado, a madeira é dura e afiada por isso consegue fazer a função do machado. Os tupinambás possuem habilidades notáveis no manuseio desta arma, de forma que o mais habilidoso espadachim europeu, teria muita dificuldade em combater com eles.
- b) Arco: também conhecido como orapá feito com as mesmas madeiras pretas que o Tacape, mais comprido e mais grosso dos que eram de conhecimento dos europeus e que, eles não conseguiam manusear e nem mesmo aqueles que as crianças indígenas de nove ou dez anos conseguiam utilizar. As cordas dos arcos eram de uma planta de nome; Tuncum, eram finas, porém um cavalo amarrado com elas em um veículo poderia perfeitamente arrastá-lo.
- c) Flecha: faltando pouco para uma braça de comprimento é composta de três peças; parte média de caniço e as outras duas eram feitas de madeira preta, ligadas e ajustadas com perícia com as fitas das cascas das árvores, possuindo duas penas de um pé de comprimento acertadas e amarradas com fio de algodão. As pontas eram compostas de ossos afiados nas pontas ou pedaços de taquara seca com as pontas bem afiadas, aceradas e duras ou ainda com ferrões venenosos de caudas de arraia. “Depois que os franceses e portugueses chegaram a esse país passaram os selvagens, na falta de fisgas apropriadas, a usar uma ponta de prego nas flechas”. (LERY, 1961, s/p.). A habilidade dos tupinambás

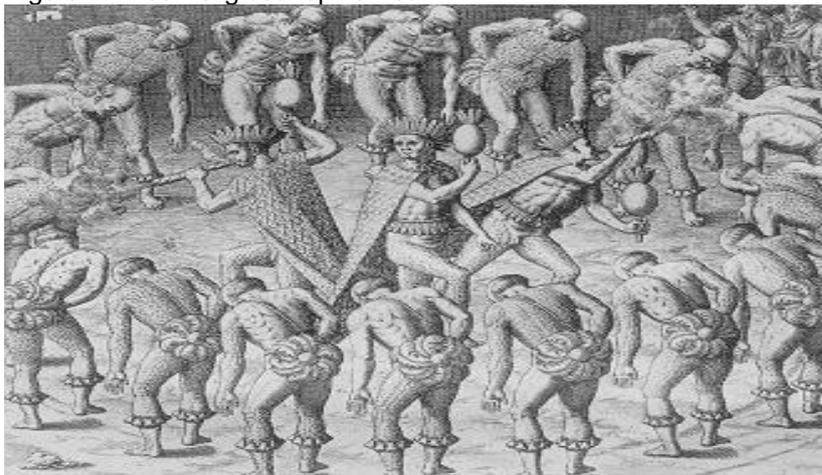
com o arco e flecha foi considerada por Lery (1961), bem maior do que a dos ingleses que eram considerados ótimos arqueiros.

- d) Escudos: eram feitos de couros secos da pele do tapirussú¹⁰ possuíam formas arredondadas, chatas e largas.

Tanto no momento da partida como ao levantarem acampamento nos lugares onde pousam, surgem indivíduos armados de cornetas da grossura de um oboé e de quase um pé e meio de largura na extremidade inferior, a que chamam inybia. Esses indivíduos tocam no meio das tropas para lhes dar coragem e excitação. Outros carregam pífanos e flautas feitos de ossos dos braços e pernas dos inimigos devorados e não cessam tampouco de tocar durante todo o caminho, incitando o bando guerreiro a matar e devorar os adversários contra os quais se atiram. (LERY, 1961, s/p.).

A inybia,¹¹ os pífanos e as flautas eram utilizados para estimular os soldados em combate.

Figura 4-Ritual religioso tupinambá.



Fonte: <http://www.terrabrasileira.com.br/indigena/contatos/105tupinb.html>.

Acesso em: 22 mar. 2020.

Fernandes (2006), descreve os armamentos dos tupinambás de forma um pouco mais ampla. As armas curtas eram utilizadas para o combate de curta

¹⁰Tapirussú é sinônimo de Anta; animal nativo da Mata Atlântica, os Tupinambás usavam a parte mais grossa do couro deste animal na confecção dos escudos em formato redondo como se fosse uma *rodela*, nome também utilizado na definição de escudo, nesse caso, por Jean de Lery.

¹¹Apesar de a inybia ser citada por Lery (1961), como arma, não é exatamente esta a função que ela exerce e sim é utilizada como um acessório de guerra que não exerce o papel de alvejar o inimigo como é o caso da arma e sim para emitir sons que motivam os guerreiros a lutarem, porém isso pode ter ocorrido através de um erro de tradução.

distância nas lutas corporais homem a homem e as armas longas para o combate a longa distância.

A sistematização dos dados disponíveis, e aproveitáveis cientificamente, ofereceu poucas dificuldades. Conforme Leroi-Gourhan, “o conjunto de meios pelos quais se podem capturar ou matar os seres vivos (compreendendo-se o homem nesta categoria) impõe duas divisões desiguais: as armas e as armadilhas. A classificação mais cômoda consiste em separar as armas curtas: faca, sabre, machado, maça etc.; as armas longas: lanças, arpões etc.; as armas de projéteis: arcos e sarabatanas”. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Percebe-se na descrição de Fernandes, que os indígenas possuem certo grau de sofisticação nas suas técnicas de combate. “A arma de tiro dos tupinambá era o arco e a flecha. Usavam-na nos combates a distância, complementando-a pelo emprego combinado das flechas incendiárias e de “gases nocivos””. (FERNANDES, 2006, s/p.).

Os tupinambás vão de encontro aos seus rivais em longas distâncias seja por terra firme ou pelos rios. Eles percorrem cerca de vinte e cinco a trinta léguas de distância, utilizam de estratégias de combate para surpreender seus inimigos.

E assim ficam escondidos mais de vinte e quatro horas às vezes. Surpreendendo o adversário, agarram homens, mulheres e meninos e levam-nos de regresso às suas tabas onde são os prisioneiros executados, moqueados e finalmente devorados. (LERY, 1961, s/p.).

Os mais corajosos vão adiante fazendo emboscadas nas florestas. Os companheiros e suas mulheres são deixados para trás cerca de uma ou duas jornadas.

Se vão por água, como fazem muitas vezes, beiram sempre a costa nas suas igát feitas de uma casca de árvore, propositadamente arrancada de cima para baixo e que são tão grandes que comportam cada uma de quarenta a cinquenta pessoas. Permanecem todos de pé empunhando um remo achatado nas pontas e que seguram pelo meio. As barcas, chatas como são, calam pouca água, tal qual uma tábua, e são muito fáceis de dirigir e manejar. (LERY, 1961, s/p.).

Vamos ao exemplo do tipo de aldeia mais vulnerável que facilitava o ataque invasor e certa vantagem do elemento surpresa. “Essas surpresas são tanto mais fáceis quanto eles não têm as aldeias fechadas nem portas nas casas. Estas medem, em sua maioria, de oitenta a cento e vinte passos, importando

apenas algumas folhas de palmeira ou da planta chamada pindá à guisa de entradas”. (LERY, 1961, s/p.).

Nas aldeias localizadas em zonas de fronteiras já existe uma maior dificuldade de invasão surpresa, os indígenas dificultavam mais o acesso dos invasores, colocando troncos de palmeiras que medem de cinco a seis pés de altura ao redor da aldeia e faziam armadilhas colocando estrepes afiados nas entradas. Os invasores feridos nos pés e caídos pelo chão ficam à mercê dos índios locais que conhecem bem os atalhos de sua aldeia, saindo por eles enfrentando os adversários em combate, os feridos pelas armadilhas ou pelas armas são levados ao moquém¹².

Quando estes índios tomam alguns contrários, se logo com aquele ímpeto os não matam, levam-nos vivos para suas aldeias (ou sejam portugueses ou quaisquer outros índios seus inimigos), e tanto que chegam a suas casas lançam uma corda mui grossa ao pescoço do cativo para que não possa fugir, e armam-lhe uma rede em que durma e dão-lhe uma índia moça, a mais formosa e honrada que há na aldeia, pera que durma com ele, e também tenha cuidado de o guardar, e não vai pera parte que não no acompanhe. Esta índia tem cargo de lhe dar muito bem de comer e beber; e depois de o terem desta maneira cinco ou seis meses ou o tempo que querem, determinam de o matar; e fazem grandes cerimônias e festas aqueles dias, e aparelham muitosinhos para se embebedarem, e fazem-nos da raiz duma erva que se chama aipim, a qual fervem primeiro e depois de cozida mastigam-na umas moças virgens, e espremem-na nuns potes grandes, e dali a três ou quatro dias o bebem. (GANDAVO, 2008, p. 67).

Para os europeus, portugueses e franceses, sobretudo religiosos, como vimos, esse tipo de cultura, é extremamente estranha aos seus costumes e taxadas das mais variadas terminologias possíveis, como: diabólicas, cruéis, abomináveis etc. Esse tipo de pensamento permanece no senso comum até os dias atuais, porém essa cultura de guerra por vingança e antropofágica é inerente à cultura e religião indígenas e não pertence ao mundo cultural do europeu. Por isso foi tão difícil a convivência entre indígenas, jesuítas e demais clérigos inclusive os membros superiores da Igreja Católica, que não conviveram tão de perto como os jesuítas, mas que se mantinham informados sobre os costumes Ameríndios.

¹²Espécie de grelha de varas onde é colocado carnes para assar.

3.5 TUPINAMBÁS, TUPINIQUINS e TAMOIOS

A tribo tupinambá como explica Métraux (1950, p. 11), se ramificou em várias outras “tribos”. “Tupinambá era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo”. (MÉTRAUX, 1950, p. 11).

Com a migração de parte da tribo para outras regiões ocorria outras nomenclaturas para aquela “nova tribo” que se formava, porém, a matriz era a tupinambá.

Os tamoios, por exemplo, segundo Hans Staden, chamavam-se a si próprios tupinambás. Tal nome, no dizer de Rodolfo Garcia, significava etimologicamente "a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais," os "pais principais", ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, - o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino patricia. Todavia, os tupinambás propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre o Camamu e o rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização. (MÉTRAUX, 1950, p. 11-12).

Entre os diversos episódios que envolveram os tupinambás destaca-se a extensa área litorânea que ocuparam e o fato de serem numerosos, pois mesmo após a fragmentação de parte da tribo, as novas tribos que se formavam se identificavam como tupinambás ainda. Para Métraux (1950, p. 12), houve um favorecimento no que diz respeito ao contato com os colonizadores portugueses e franceses o fato dos tupinambás serem numerosos no séc. XVI ocupando boa parte do litoral. “Julga Métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis e a dos tupinambás que é bem possível que os dois grupos tivessem sido, outrora, cultural e linguisticamente homogêneos”. (MÉTRAUX, 1950, p. 12).

Métraux (1950, p. 13) falando sobre às várias tribos de matiz tupi nos apresenta uma informação valiosa sobre a linhagem.

Em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de João Ribeiro, o povo cosmogênico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país. Os tupi-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia

classica, nas proximidades do istmo de Paraná, região dos caraíbas, de onde, rumando para o sul, foram ter às margens do medio Paraná-Paraguai; desse novo habitat, depois, empreenderam uma verdadeira remigração, que tomou três principais direções: a) um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do Amazonas; b) outro ramo estendeu-se para o noroeste; c) um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do Tapajoz, do Madeira e do Ucaiali. (MÉTRAUX, 1950, p. 13).

Esses dados reforçam nossa análise ao decorrer desta pesquisa e nos levam a crer que, o tronco linguístico e cultural tupi onde deriva várias outras tribos como: os tupi-guaranis, tupinambás, os tupiniquins, tamoios, tapuias entre outras, que; as nomenclaturas das tribos se devem mais aos fatores culturais que estas tribos vão adquirindo e modificando ao longo do tempo quando se dividem e migram do que a fatores biológicos.

Tinham os tupis, na época pré-colombina, especial situação geográfica: à exceção dos omaguas e dos cocamas, seus domínios principais estendiam-se a este e ao sul do Amazonas. Era preciso pesquisar, à custa da etnografia, se tal fora sempre o habitat dos tupis. Desse modo, organizou Métraux, com a ajuda das cartas de Nordenskiöld, várias classificações de elementos culturais e, assim, chegou à conclusão de que os tupi-guaranis, conseqüentemente os tupinambás, formavam um grupo, cuja cultura se compunha de elementos com distribuição oriental e septentrional (América do Sul), sendo o seu centro de dispersão a área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a este pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira (MÉTRAUX, 1950, p. 14).

A cultura dos indígenas também variava de acordo com a geografia do lugar que imigravam ou migravam. “Se os tupis (conclui Métraux) tivessem vindo do Alto Amazonas ou do noroeste da América Meridional, como pretendem Schmidt e Krause-provavelmente espalhariam o tipo de habitação comum a essas regiões, isto é, a cabana de plano oval ou circular”. (MÉTRAUX, 1950, p. 14).

Métraux (1950, p. 14) se refere as mudanças culturais das tribos Tupi baseando-se no conceito de aculturação. [...] “foi entre os tupinambás da região do Rio que um aventureiro alemão, Hans Staden, residiu vários meses, mas contra a sua vontade, já que era prisioneiro dos índios”. (CLATRES, 1978, p. 9).

Na obra de Staden é possível confirmar o que diz Métraux sobre a ligação entre as tribos que derivam dos tupis entre elas estão os tamoios e os tupiniquins as quais serão abordadas mais adiante.

Embora haja alguns impasses referente as nomenclaturas das tribos derivadas da tupi-guarani e conseqüentemente da tupinambá a segunda argumentação do excerto citado acima chama muito a atenção quando Staden cita o grau de parentesco das tribos. Seguindo esta premissa segue-se a lógica de que; a proximidade das tribos com os tupinambás é classificada de acordo com a divisão das tribos de forma sequencial. Por exemplo: tamoios se ramificaram diretamente dos tupinambás por isso se consideram os próprios tupinambás ou no mínimo os verdadeiros tios, agora a tribo que se divide dos tamoios já não se pode dizer o mesmo ela passa a perder a proximidade com os tupinambás e passa ser considerada como tios afins ou laterais, ou seja, aquele que se distanciou dos costumes da tribo inclusive sofrendo variações linguísticas. (STADEN, 1900, p. VI). E assim por diante até distanciarem o suficiente para serem considerados como tios falsos ou supostos tios.

E assim a guerra que agora têm uns contra outros não se levantou na terra por serem diferentes em leis nem em costumes, nem por cobiça alguma de interesse: mas porque antigamente se algum acertava de matar outro, como ainda agora algumas vezes acontece (como eles sejam vingativos e vivam como digo absolutamente sem terem superior algum a que obedeçam nem temam) os parentes do morto se conjuravam contra o matador e sua geração e se perseguiram com tal mortal ódio uns aos outros que daqui veio dividirem-se em diversos bandos, e ficarem inimigos da maneira que agora estão. (GANDAVO, 2008, p. 134-135, grifo do autor).

Outro fator que chama a atenção é de que, embora haja divisão da tribo isso não determina as afinidades entre as tribos, os laços de amizade ou hostilidade entre elas variam de tribo e dependendo do que acontece o relacionamento amistoso pode ruir a qualquer momento e se transformarem em rivais como foi o caso dos tamoios e tupiniquins conforme é observado em Métraux, (1950, p. 10-11) e Clastres (1978, p. 58).

E é que quando tal caso acontece de um matar a outro, os mesmos parentes do matador fazem justiça dele e logo à vista de todos o afogam. E com isto os da parte do morto ficam satisfeitos e uns e outros permanecem em suas amizades como antes. Porém, como esta lei seja voluntária e executada sem rigor nem obrigação de justiça alguma, não querem algum estar por ela, e daqui vem logo pelo mesmo caso a dividirem-se, e levantarem-se de parte uns contra os outros, como já disse. (GANDAVO, 2008, p. 135).

“Os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribus primitivas do Brasil (secs. XVI e XVII). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígenes do litoral- os tamoios do trato costeiro entre a baía Formosa e a angra dos Reis” [...]. (MÉTRAUX, 1950, p. 10-11). A intenção aqui não é colocar as informações de Métraux em xeque e sim demonstrar que houve um determinado momento no século XVI em que as tribos tupinambás¹³ e tupiniquins, deixaram de ser aliadas para se tornarem rivais como podemos observar em Clastres.

Durante esses decênios de conquistas de novos territórios, de dispersão das tribos tupis-guaranis, novas relações de aliança ou hostilidade intertribal também iam estabelecer-se. Relações de guerra, como vimos, entre tupinambás e tupinaés. A hostilidade entre os grupos tupinambás e os grupos tupiniquins, seus vizinhos do sul, e bastante conhecida porque perdura por muito tempo após a chegada dos europeus: tupinambás e tupiniquins travavam guerras ferozes e aliaram-se, os primeiros aos franceses, os segundos aos portugueses. De modo que, longe de perceberem como ameaça a chegada desses invasores e fazerem causa comum contra eles, acentuaram sua hostilidade recíproca ao integrarem aos seus próprios conflitos os conflitos que opunham os recém-chegados. Recordamos as desventuras de Hans Staden que, aprisionado pelos tupinambás, por pouco não foi executado e comido, já que os índios o julgavam português e, portanto, aliado dos tupiniquins. (CLASTRES, 1978, p. 58).

Apesar da dificuldade de precisar o momento exato e a desavença que levou as duas tribos a se rivalizarem podemos observar que no século XVI elas já se opuseram travando várias batalhas e ainda se aliaram com os europeus em lados opostos, sendo os tupinambás do lado francês e os tupiniquins do lado português. Já no tocante aos tamoios e tupinambás ocorreu o inverso, de acordo com o mito do dilúvio que aparece em CLASTRES (1978, p. 25).

"Tamendonare ... bateu com tamanha rudeza na terra que desta jorrou uma grande fonte d'agua, tão alta que em pouco tempo se elevava acima das nuvens assim perseverou até cobrir a terra toda. Vendo isso, os dois irmãos, preocupados em se salvar, escalaram as montanhas mais altas de toda a região: e tratavam de se salvar subindo nas árvores com suas mulheres. E fizeram assim, isto é, Tamendonare subiu numa árvore chamada *pindo*, trazendo consigo uma de suas mulheres; e Ariconte subiu com sua mulher numa outra árvore, de nome jenipapeiro..." Por ocasião desse cataclisma, pereceram todos os homens e todos os animais, com exceção dos dois casais, de quem

¹³Neste caso “nambás” não está entre parênteses porque está claro que se trata da tibo tupinambá.

nasceram dois povos inimigos: os tupinambás e os tamoios. (CLASTRES, 1978, p. 25, grifo do autor).

Nota-se que inicialmente os tamoios e tupinambás eram inimigos e que se tornaram aliados ao longo do tempo. Aqui se faz necessário ressaltar que o mito do dilúvio são relatos dos tupinambás que os europeus que conviveram com eles tiveram acesso direto, ou seja, ouviram presencialmente da boca dos indígenas, assim como; Jean de Lery e Hans Staden que transcreveram essas informações para suas obras, entre outros autores que abordam essa temática.

Inversamente, relações de aliança e amizade ligavam os tupinambás aos tamoios: conservavam a lembrança da sua antiga unidade e cumprimentavam-se com o título de parentes. "São (os tamoios) valentes homens e mui belicosos, e contrários de todo o gentio senão dos tupinambás, de quem se fazem parentes, cuja fala se parece muito uma com a outra, e têm as mesmas gentilidades, vida e costumes. "Por conseguinte, a nova distribuição das tribos no espaço que acaba de ser conquistado, superpõe-se uma nova repartição política que veem agrupá-las em "províncias" aliadas ou inimigas. Fizemos breves alusões a complexidade - única, devemos salientar, na área cultural da Floresta Tropical - da organização social e política dos tupis-guaranis. (CLASTRES, 1978, p. 58).

Os tamoios eram um grupo fechado no tocante ao convívio e aliança intertribal. Esse fator ao mesmo tempo em que mantinha as raízes culturais da tribo e o legado tupinambá se voltava contra a sobrevivência da tribo, pois, a exposição aos conflitos externos era bem maior, com exceção aos tupinambás. Oliveira (2016, p. 55-56), relata que em 1560 após Mem de Sá receber notícias de uma revolta tupiniquim na capitania de Ilhéus onde foram mortos muitos cristãos, destruídos todos os engenhos e cercado os moradores daquele local.

Para lá rumou, levando indígenas das missões, além de soldados portugueses, "indo dar em uma aldeia que estava a sete léguas [42 km] da vila, em um alto pequeno, toda cercada d'água". Após essa descrição quase bucólica, entra de chofre no relato da ação militar: "a destruí e matei todos os que quiseram resistir e à vinda vim queimando e destruindo todas as aldeias que ficaram atrás". Mais indígenas Tupiniquins lhe apareceram, mas foram imprensados contra o mar, onde pelejaram e foram mortos por outros índios, "num episódio que se tornou conhecido como 'a batalha dos nadadores'. [...] Nenhum Tupiniquim ficou vivo, e todos os trouxeram à terra e os puseram ao longo da praia, por ordem que tomavam os corpos perto de uma légua". (OLIVEIRA, 2016, p. 55-56).

Embora, os tupinambás fossem os indígenas mais numerosos dos tupi-guarani, ainda aliando aos tamoios e vice-versa, este último tinha uma população

também considerável, ambos povos eram aguerridos e quando aliados compunham um bando com um potencial de guerra muito forte, porém não o suficiente para resistir por muito tempo aos efeitos devastadores da colonização.

A cultura indígena como um todo, em termos de Brasil de certa forma, favoreceu os ataques militares do colonizador português. As rivalidades tribais com seus contrários e os rituais de guerra e antropofagismo não permitiram uma aliança em sentido amplo entre as tribos contra o colonizador. “Usavam os portugueses domiciliados no Brasil dos mesmos meios de defesa empregados pelo gentio, tornando - os contudo ainda mais temíveis com o concurso das armas de fogo de que dispunham”. (STADEN, 1900, p. IX). Observando que, para guerrear com os portugueses em matéria de armamentos os indígenas se encontravam em desvantagem. Sem contar que além de possuírem armas de fogo os portugueses ainda aprenderam construir fortificações com os indígenas como relata Staden. “Os fortes construíam-nos de madeiras, e as defesas dos povoados com estacadas á moda do gentio, de quem também adaptaram a maneira de construir as palhoças ou ranchos, com varas amarradas com cipó e barreadas as paredes”. (STADEN, 1900, p. IX).

Em um espaço de 30 dias, toda a terra ficou pacificada, os indígenas que saíam dos montes e brenhas vinham “a pedir misericórdia, e lhes dei pazes com condição de que haviam de ser vassallos de sua alteza e pagar tributo e tornar a fazer os engenhos”. (1995) Nos anos seguintes, os cronistas destacam que os Tupiniquins se transformaram no mais fiel aliado dos portugueses, vindo a compor a maioria da tropa que derrotou os Tamoios na Guanabara. (STADEN, 1900 *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 56).

No Rio de Janeiro na Baía de Guanabara houve um episódio envolvendo; tupinambás, tupiniquins e tamoios que descaracterizou as guerras entre tribos envolvendo franceses e portugueses.

No episódio da Guanabara, isso se torna claríssimo. A França Antártica durou cerca de 4 anos, uma armada real vindo em 1560 a arrasar as fortificações, executar os oficiais e fazer prisioneiros (enviados a Lisboa). A tentativa de criar uma colônia no litoral do Rio de Janeiro acabou aí; o que se seguiu foi a luta dos portugueses contra os Tamoios (que aceitaram em suas aldeias alguns poucos soldados franceses que lograram escapar do cerco ao Forte Coligny). (OLIVEIRA, 2016, p. 54).

A França Antártica foi uma colônia francesa que se instalou no Rio de Janeiro na região da Baía de Guanabara. Os soldados portugueses derrotam os franceses e conseguem dar um fim na colônia francesa, porém continuam guerreando com os tamoios até os expulsarem para a região de Cabo Frio. O objetivo agora era exclusivamente colonizador e já não tinha mais nada a ver como o invasor francês.

A segunda expedição, em 1565, foi integrada principalmente por indígenas provenientes da Bahia, Espírito Santo e São Paulo, que o nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico lançaram as bases de uma povoação no Morro Cara de Cão. Só mais tarde, em 20 de janeiro, com a chegada do governador-geral e de algumas caravelas, é que foi iniciado o ataque às posições dos Tamoios, que foram desalojados de seus sítios e vieram a ter ocupadas as suas localizações (para as cercanias das quais foi logo depois transferida a cidade recém-fundada. Foram presos e enforcados menos de uma dezena de franceses que viviam entre os indígenas. O principal chefe, Aimbirê, foi morto durante os combates, e seus liderados, transformados em prisioneiros, enquanto outro grupo de indígenas, bastante extenso, bateu em retirada por mar em cerca de duzentas canoas para a região de Cabo Frio. (OLIVEIRA, 2016, p. 54-55).

De acordo com Oliveira (2016, p. 55) é na terceira expedição com intervalo de dez anos da segunda, que os remanescentes tamoios fugitivos da Guanabara são derrotados novamente pelos portugueses. “Dela resultou a morte dos últimos líderes e o aprisionamento de 4 mil indígenas, que foram levados como cativos para as recém-instaladas fazendas do Rio de Janeiro” (OLIVEIRA, 2016, p. 54-55).

Só para se ter uma ideia populacional dos tamoios, mesmo após as baixas sofridas em Guanabara, Oliveira (2016, p. 54-55) menciona que a população Tamoia era cinco vezes maior do que a dos portugueses que residiam na região de Cabo Frio. O 3º governador geral Mem de Sá foi implacável nas guerras contra os indígenas.

Durante duas décadas, o terceiro governador-geral empreendeu guerras (decretadas como “justas”) contra os Tupinambás no recôncavo baiano, os Tupiniquins, no sul da Bahia e Espírito Santo, os Caetés, em Pernambuco. Nas décadas seguintes, a guerra justa foi dirigida contra os Aimorés, em Porto Seguro e Ilhéus, e contra os Potiguaras, da Paraíba e do Rio Grande do Norte. A ferocidade da ação repressiva revelava uma clara intenção de exemplaridade. A campanha realizada por Mem de Sá contra os Tupiniquins deixa isso nítido. Em 1560, o governador recebeu notícias de que “o gentio

Tupiniquim da capitania de Ilhéus se alevantara e tinha morto muitos cristãos e destruído e queimado todos os engenhos [...] e os moradores estavam cercados". (OLIVEIRA, 2016, p. 55).

Com a colonização e o passar do tempo, o curso natural da vida indígena foi alterado. Não só os rituais referentes as crendices, foram modificados, mas tudo que era relacionado a cultura se esfacelou, inclusive os rituais de guerra. Os indígenas foram incapazes de se aliarem mutuamente e de se organizarem desenvolvendo estratégias de combate mais eficientes frente ao inimigo comum que foi o colonizador. Isso fez com que as principais tribos, como; os tupinambás, tamoios e tupiniquins, consideradas numerosas e hábeis na arte da guerra perdesse força frente aos soldados portugueses.

4 ENCONTROS E DESENCONTROS DE RELIGIÕES NA SANTIDADE DE JAGUARIFE

Este capítulo traz uma abordagem cultural, religiosa e política determinante para compreendermos o que se passou entre os jesuítas e os tupinambás durante o processo de catequização. Os textos de Ronaldo Vainfas e Carlo Ginzburg são indispensáveis para uma análise consistente que abarca o coevo trabalho em consonância com as fontes aqui utilizadas. Os desdobramentos do convívio entre os jesuítas e tupinambás no processo de catequização e na Santidade de Jaguaripe são muito bem abordados por Vainfas (2005). Através do termo de circularidade de culturas de Ginzburg (2006) podemos ter uma melhor dimensão do que se passou entre culturas tão distintas.

4.1 RELIGIÃO OU SEITA

Não é de causar grande espanto a forma de definição de religião ou de “seita”. Basta observar ainda nos dias de hoje a forma de concepção popular que distingue essas duas palavras etimologicamente e que nos foram apresentadas pelo catolicismo e posteriormente pelo protestantismo.

Baseando na doutrina cristã, seita é aquilo que diverge dos dogmas cristãos sejam; católicos ou protestantes. As práticas religiosas que não estão enquadradas dentro do cristianismo são, portanto, consideradas como seitas e conseqüente como heresia, isso fica claro quando o país opta por uma religião oficial em detrimento de outras, mesmo em situações em que é decretado a liberdade de culto, muitas das vezes é inevitável a marginalização de outras crenças que não alcançam o status de religião ficando a margem da religião oficial com exceção do catolicismo, do protestantismo e do islamismo, esta última mesmo que, não sendo de cunho Cristão possui um Deus em comum com ambas as religiões e conseguiu subir ao status de religião, principalmente no Oriente Médio.

Entretanto, com a experiência nas terras da América Portuguesa, pode-se observar que os jesuítas perceberam que os índios, chamados pelos jesuítas de gentios, possuíam costumes muito diferentes dos deles, e logo os atrelaram ao profano. Acreditaram, então, que os

índios possuíam cultura, mas não religião. (MELO; HERNANDES, 2016, p. 20).

No Brasil do século XVI, os colonizadores não entendiam a religião dos nativos como tal, mas como ausência de crença. Veja-se Nóbrega em sua primeira carta do Brasil, de abril de 1549, ao padre Simão Rodrigues de Portugal: “He gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem” (LEITE, 1954, p. 111). Ou então, Nóbrega nas informações das Terras do Brasil Aos Padres e Irmão de Coimbra, provavelmente de Agosto de 1549, portanto alguns meses após sua chegada ao Brasil. O trecho é longo, mas significativo de como Nóbrega expressará a sua visão em torno das cerimônias religiosas dos indígenas, as santidades, seus principais agentes, os caraíbas e pajés, e como eles viam o envolvimento da comunidade em torno dessa cerimônia religiosa. A parte inicial desse escrito precioso de Nóbrega sobre a religião indígenas citamos acima, quando escreve que essa gentildade não conhece Deus, apenas em Tupana, os trovões, veem alguma divindade e que, portanto, usaram esse vocábulo para fazê-los conhecer Deus. Na continuidade escreve o Jesuíta ao padre Simão Rodrigues, em agosto de 1549:

Solamente entre ellos se haze unas ceremonias de la manera siguiente: De ciertos en ciertos años viene unos **hechizeros** de luengas tierras, **fingiendo traer santidade**; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su costumbre, [...]. En llegando el *hechizero* con mucha fiesta al lugar, entrase en una **casa oscura**, y pone una cabaça que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su própria boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantimiento por si crescerá, y que nunca les faltará que comer, y por si vendrá a casa, y que las agujadas [pau de cavar, pois os índios não conheciam o ferro, portanto, a enxada] se yran a cavar, y las flechas se yrán al mato por casa para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres [...]. Y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña; de manera que creen aver dentro en **la calabaza alguna cosa santa y divina**, que les disse aquellas cosas, las cuales creen. Y acabando de hablar el **hezizero**, começam a temblar principalmente las mujeres con grandes temblores e en su cuerpo, que parecen **demoniadas, como de cierto lo son**, echándose en tierra, espumando por las bocas, y aquesto les suade [a isto as persuade] el **hechizero**, que entonces les entra la **santidade**, y a quienesto no haze, tiénenlo a mal. Y después le offerecen muchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también esos **hechizeros** de muchos engaños y echzerias. **Estos son los mayores contrarios que acá tenemos**, y hacen creer algunas vezes a los dolientes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigeras, y cosas semejantes u que con esto los matamos. En sus guerras

aconsejarse con ellos, allende de agüeros que teienén de ciertas aves (LEITE, 1954, p. 151-152, grifos nossos).

Nóbrega, nas informações sobre o Brasil, para os padres e irmãos de Coimbra, continua acreditando que os nativos não têm crença alguma porque não conhecem Deus. No entanto, vivendo alguns meses com os povos da floresta, reconhece que em alguns momentos acontecem cerimônias, que é possível acrescentarmos, religiosas, de recepção aos feiticeiros, na verdade Pajés e Caraíbas, também, que fingem, segundo Nóbrega, trazer santidade. Os Pajés e Caraíba eram os principais inimigos dos padres, justamente porque eram reverenciados pelas comunidades indígenas, tinham o dom da cura, do espírito e do corpo, eram os portadores na nheengatu, a boa fala, tinham santidade eram os guardiões das crenças indígenas, guardiões da tradição. Nóbrega os nomeia feiticeiros para identificar essas figuras adoradas pelos nativos aos inimigos da Igreja Católica, perseguidos pelo Santo Ofício e queimados em ato de fé na Europa.

Em se tratando da Santidade de Jaguaripe, o próprio Manuel da Nóbrega deixa claro em suas cartas as evidências que estigmatizam a Santidade como seita do ponto de vista católico.

Manoel da Nóbrega relatara o caso de uma "santidade" ocorrida entre os escravos de um engenho baiano, referindo-se a certo índio cativo que recebeu um afamado caraíba e reuniu gente para ouvi-lo pregar. O profeta dizia que "faria bailar o engenho e o próprio senhor com ele; que converteria em pássaros a quem quisesse, e mataria a lagarta das roças; que haveria de destruir a Igreja e o casamento dos cristãos, pois os índios precisavam ter muitas mulheres". Os dois casos terminaram, ao que se sabe, com a intervenção truculenta dos senhores e das autoridades coloniais. (VAINFAS, 2005, p. 67).

Os cerimoniais da Santidade ao mesmo tempo que sofrem uma assimilação religiosa do catolicismo elas destoam dos dogmas da Igreja Católica, o que chama a atenção não só das autoridades locais, como, também, do Santo Ofício. Ressaltando aqui que a religião legítima é a cristã, por ser historicamente predominante, porém isto pode sofrer exceções dependendo da localidade, cultura ou país. Mas, que em via de regra as culturas dominantes aderiram e impuseram aos dominados durante o processo histórico do cristianismo e do islamismo também, embora o foco desta pesquisa não seja o Islã. Na verdade, "santidade" era um termo genérico utilizado pelos jesuítas

para denominar certos rituais ou festas tupis que ocorriam de tempos em tempos, reunindo um número considerável de índios”. (ANDRADE, 2002, p.65) No entanto, o movimento nomeado Santidade do Jaguaribe guarda “características particulares e foi alvo de interpelações do Santo Ofício” (ANDRADE, 2002, p.65).

Inicialmente a Santidade foi organizada no lugar conhecido como Palmeiras Compridas, e teve como líder um índio ex-aluno de padres jesuítas, o qual havia fugido do colégio Tinharé, iniciando e liderando o movimento, seu nome era Antônio. “Trânsfuga dos jesuítas, portanto, assim era o caraíba da santidade, batizado na aldeia de Tinharé com ó nome de Antônio”. (VAINFAS, 2005, p.77).

O índio Antônio conhecia os rudimentos da fé católica e a mitologia heroica tupinambá. Ele foi um ex sacristão indígena, que não virou jesuíta e que havia assimilado todos os conteúdos cristãos articulando-os às ideias indígenas, fato que reforça o cunho sincrético do movimento. Enquanto líder da "Santidade de Jaguaripe" empregava um discurso milenarista em que se autodenominava "Tamanduare", que na mitologia indígena era um dos mais importantes ancestrais do povo tupinambá (SILVA, 2018, p.14).

O Caraíba Antônio liderava a seita com sua mulher, se passando por Tamandaré e a ela é atribuído a personificação de Tupãsy, vocábulo que para os padres significava Santa Maria, a mãe de Jesus Cristo, mas literalmente em tupi seria a justaposição de Tupã e sy mãe, mulher, portanto, mãe, mulher de Tupã. Antônio falava com os espíritos entrando em transe durante o ritual e professava o messianismo da Terra sem Mal, além dos outros vários rituais presentes na igreja indígena.

Levando em consideração as crenças dos ancestrais dos tupinambás em relação aos pajés, o caraíba e líder da Santidade Antônio reunia os atributos esperados de um pajé tupinambá. Este era o pilar central da Santidade de Jaguaripe pelo qual os seguidores se satisfaziam se tratando de religiosidade e de seus costumes, ou seja; de acreditar em todas aquelas crenças, embora híbridas com o catolicismo e transfiguradas.

Na Santidade de Palmeiras Compridas, pregava-se que o deus dos índios iria livrá-los do cativeiro e torná-los senhores dos brancos. Era ele o próprio ídolo *Tupanasu*, deus grande em “língua geral”, ou por vezes o próprio caraíba que o encarnava, o qual também se dizia “deus e senhor do mundo” A rejeição do catolicismo, ao menos do que era veiculado pelos inacianos, aparecia também explícita quando se dizia

que a Santidade era o “verdadeiro caminho para se ir ao céu, por que a lei dos cristãos era falsa e não merecia que nela se acreditasse”. (VAINFAS, 2005, p. 60).

É pertinente fazer aqui uma ressalva que; mesmo que os indígenas houvessem mesclado suas crenças e práticas religiosas com o catolicismo, ao mesmo tempo eles o rejeitavam como a fé oficial a ser seguida. Isto é; ao mesmo tempo em que assimilaram a fé católica em sua cultura, eles a rejeitavam como religião superior a religiosidade praticada por eles. Embora, isso seja contraditório pode ser perfeitamente compreendido como uma forma de valorização cultural indígena sobre o homem branco e também como uma forma de resistência política e social perante a opressão colonizadora.

A Santidade contava com uma hierarquia religiosa própria. “O caraíba da santidade, por exemplo, Tamandaré para uns, Antônio para outros, homem que se dizia senhor do mundo, intitulava-se igualmente de papa e nomeava bispos, sacristãos e vigários entre seus auxiliares. (VAINFAS, 2005, p. 61).

Mesmo antes de a Santidade de Palmeiras Compridas migrar para as terras de Fernão Cabral de Ataíde os indígenas já a consideraram como a Terra sem mal. “ A santidade indígena ora parece significar, sem lugar a dúvidas, a terra sem Mal dos tupis-guaranis, ora se confunde com o paraíso terreal dos cristãos”. (VAINFAS, 2005, p. 61).

Além da importante e bem-sucedida liderança religiosa exercida por Antônio, a personificação de *Tupanassu* na figura do pajé aderida pelos tupinambás o reforçou muito como líder religioso. Porém por outro lado a intitulação do viés católico de sua esposa como; Santa Maria mãe de Deus também ajudou a reforçar a credibilidade da liderança religiosa que não era exercida apenas pelo caraíba Antônio, mas também pelos membros que exerciam funções religiosas consideradas importantes na Santidade.

Os nomes dos principais da seita também indicam a assimilação cultural que caracteriza o movimento: Santa Maria ou Mãe de Deus era a mulher de Antônio, o Papa dos índios, e vários receberam nomes de santos católicos ou título de “Santinho” ou “Santíssimo”, e o receberam a tal ponto que Calasans chamou com razão de “verdadeira corte celeste” o clero da santidade refugiada nos sertões. É certo que muitas confusões e ambivalências de ritos ou crenças da santidade decorrem, por vezes, da natureza dos depoimentos ou do modo como foram registrados pela Inquisição. Mas, não cabe dúvida de que, depuradas as fontes, resta um quadro de invariantes, um caldo cultural híbrido

que, no fundo, era a matéria-prima de que se formava o movimento indígena. (VAINFAS, 2005, p. 61).

No que se pode notar a Santidade mesmo antes de chegar nas terras de Ataíde já era uma grande ameaça a fé católica e a ordem local vigente. O hibridismo religioso, as pregações, os rituais, assim como; o número de fiéis se acentuaram posteriormente a migração da Santidade, mas mal sabia os indígenas as verdadeiras intenções de Ataíde por trás disso tudo.

E foi essa mescla católico-tupinambá que se transferiu para o engenho de Fernão Cabral, onde, aliás, seria mesmo aprofundada. Convencidos os índios pelo emissário do senhor de Jaguaripe de que gozariam de liberdade de culto no engenho escravista e, quem sabe, acalentando a esperança de reencontrar a “terra da imortalidade” nas bandas do mar, parte da santidade conseguiu migrar para as terras de Fernão Cabral. (VAINFAS, 2005, p. 61-62).

Com base em seus ancestrais, embora os tupinambás não tenham reproduzido sua cultura, inclusive suas crenças de forma intacta, ou seja, sem sofrer alterações. Esses costumes foram recorrentes aos seus antepassados de forma que isso pesou a favor do caraíba Antônio na função de pajé outrora Papa, Tamandaré ou Tupassu.

Antônio conseguiu reunir os atributos de pajé que historicamente satisfaziam os anseios tupinambá, esse fator foi primordial para a satisfação dos fiéis e propagação da Santidade pelo sertão baiano. “Tudo indica, em todo caso, que os *carais* eram muito mais do que xamãs; apenas uns raros *pajés* conseguiram chegar a *carais* e desde esse momento não era mais sua função cuidar dos doentes”. (CLASTRES, 1978, p. 39, grifo do autor).

A Santidade de Jaguaripe parece situar-se no cruzamento desses dilemas, entre o afã evangelizador dos padres e a resistência ameríndia; entre o afã evangelizador dos padres e a resistência ameríndia; entre a tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo. Mãe de deus, Santinho, São Pedro, assim era o clero da santidade, verdadeira “corte celeste”, na feliz expressão de José Calansas, Corte celeste governada no sertão pelo caraíba Tamandaré, também conhecido por Noé, Antônio ou, enfim, o verdadeiro papa dos tupi. (VAINFAS, 1995, p. 117).

Na historiografia estudiosos do tema refere-se a Antônio utilizando a expressão; caraíba, daí confrontando esta expressão com a aceitação indígena e o desempenho da Santidade no Recôncavo Baiano percebemos que o termo

mais adequado seria *carais*. De acordo com Clastres (1978, p. 38), o termo *carais*, foi utilizado com muita pertinência pelos cronistas, já, a terminologia; *caráiba*, aparece em sua obra associada aos falsos profetas. Aí depende de como estas expressões são utilizadas na historiografia. Mas, se a intenção do autor é denominar Antônio como falso profeta do seu próprio ponto de vista, o que não teria imparcialidade enquanto estudioso do assunto não está utilizada incorretamente ou até mesmo do ponto de vista cristão com objetivo de desqualificar Antônio e suas pregações religiosas.

Não resta dúvida de que as crenças veiculadas pela Santidade de Jaguaripe exprimiam o que Nóbrega, Léry e outros verificaram entre os tupi em meados do século XVI, A idéia da “santidade” significava para os índios a própria Terra sem Mal, e os cânticos que a celebravam, entremeados pela fala dos *caráibas*, aludiam à “morada do pai grande”, *Monam* ou *Munhã*, ou seu duplo, *Maire-Monam*, *Irin-Magé* ou o nosso conhecido *Sumé*. Aludiam a *Tupã*, o herói trovão que prenunciava o dilúvio, e aos gêmeos *Tamandaré* e *Aricute*, que a ele sobreviveram trepados nas árvores mais altas da Terra. Espaço e tempo sagrado, a Terra sem Mal narrada nos cânticos tupis exprimia o começo e o fim, que se sucediam a ponto de se converter em eternidade. (VAINFAS, 1995, p. 106).

Alguns colonos de Jaguaripe denominavam a Santidade como se fosse uma mesquita, outros a descreviam como uma casa de pagodes, já os indígenas acreditavam ser a Nova Jerusalém. A igreja indígena era mais parecida com uma maloca com espaço amplo e que abrigava muitos índios e também; africanos, mamelucos, brancos etc. No interior da maloca havia pias batismais, sacristia, mesa, altares castiçais de pau, tochas instrumentos de música, cabaça usada como recipiente de água para batizar, cadeiras feitas de um só pau usada para confessar as mulheres, livros de cascas e folhas de árvore com riscos, rosários e cruzes. “Essa é uma referência ao depoimento do mameluco Simão Dias, homem a serviço de Fernão Cabral que andou frequentando a igreja”. (*apud* VAINFAS, 2005, p. 64).

Contou Simão Dias que, à porta do terreiro, ficava uma cruz de pau, e no interior, penduradas pelas paredes, diversas tabuinhas de madeira, pintadas com uns riscados “que eles diziam serem seus livros”. No centro do terreiro aparecia uma estaca alta de madeira enterrada no chão, sobre a qual se postava o ídolo de pedra “que tinha uma cara figurada com olhos e nariz, enfeitado com paninhos velhos”. (*Apud* VAINFAS, 2005, p. 65).

De acordo com Vainfas (2005, p. 66), na entrada da igreja indígena havia uma cruz fincada no chão na porta do terreiro que dava entender que era uma simbologia de continuidade do espaço sagrado. Simbolizando a verdadeira Santidade para subir ao céu e o ídolo de pedra que media 66 centímetros localizado no interior da igreja simbolizava Tupanasu ou Tupan o deus grande dos tupinambás.

Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco e os santos óleos; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões eram realizadas em cadeiras de um pau só com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena. Tudo presidido, nos derradeiros momentos da seita, pela índia chamada “Mãe de Deus”, a Virgem tupinambá, a qual comandava as danças e fumaças em torno de um ídolo de pedra, adornado com nariz, boca e cabelos, a semelhança dos maracás. ídolo chamado Tupanasu, o grande Deus.; (VAINFAS; SOUZA, 2000, p.19-20).

Esses rituais, que, embora apresentem fatores de similitude com a fé cristã, trazem consigo também um movimento reverso a aceitação da fé, pois o ritual constitui-se numa prática extremamente herética pelo ponto de vista cristão, a incorporação de “entidades” nos maracás, era algo inaceitável para os padres, e este tipo de batismo, era na verdade, um ato de resistência ao batismo cristão, o qual era antes, imposto pelos padres jesuítas

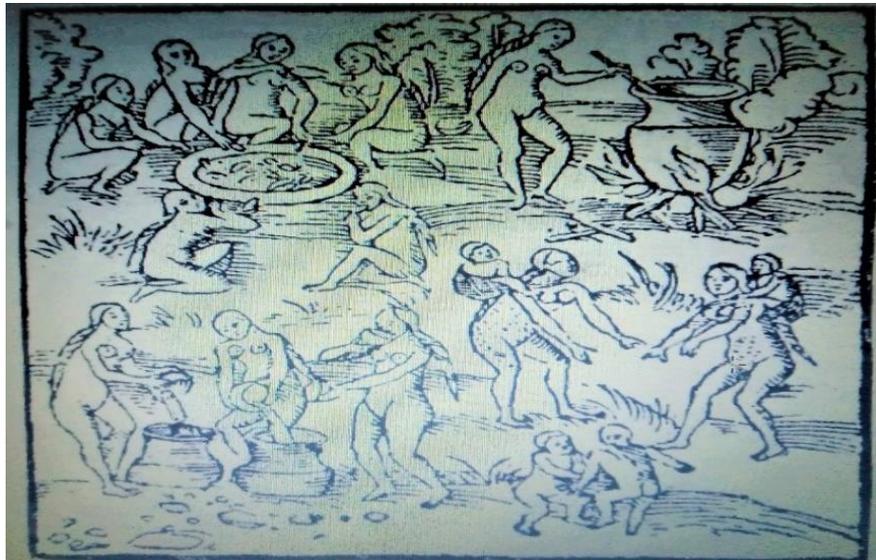
Para se chegar a uma definição sobre a religiosidade praticada na Santidade de Jaguaripe é necessário recorrer ao ponto de vista jesuítico e cristão sobretudo e também a sociedade baiana. A complexidade do processo de catequização dos indígenas do recôncavo baiano está não somente no choque entre culturas, mas na própria cultura tupinambá que dificultou o processo de assimilação religiosa, nesse sentido a resistência foi inevitável.

Hé muito necessário cá hum Bispo para consagrar óleos para hos baptizados e doentes, e também para confirmar os christãos que se baptizão, ou ao menos hum Vigairo Geral para castigar e emendar grandes males, que asi no ecclesiastico como no secular se comettem nesta costa, porque os seculares tomão exemplo dos sacerdotes e o gentio de todos. E tem-se cá que o vicio da carne que nom hé peccado como nom hé notavelmente grande, e consentem ha heresia que se reprova na Igreja de Deus, quod est dolendum. (NÓBREGA, 1538-1553, p. 124-125).

Os costumes e crenças dos tupinambás contrapunham a religião católica, o antropofagismo mesmo, era e é inadmissível não só no catolicismo, mas no

cristianismo de um modo geral e, em todas as Igrejas protestantes. Outra grande afronta aos dogmas cristãos é o fato de os tupinambás viverem em poligamia.

Figura 5-Índias tupinambás preparando o cauim.



Fonte: (STADEN, 1900, p. 135).

Além da poligamia, do vício da bebida e da antropofagia Luiz da Grã também acusou o nomadismo (embora não tenha usado esse termo) como um grande mal. O padre reclamou para Inácio de Loyola que os silvícolas da Bahia e de Piratininga ficavam em uma aldeia durante três ou quatro anos, que era o tempo de duração de suas casas. Quando essas ficavam velhas, queimavam toda a aldeia, se juntavam e iam embora. Esta prática, para Grã, mostrava como os nativos eram inconstantes na vontade: ao partirem, esqueciam tudo o que lhes tinha sido ensinado, o que impedia a colheita de bons frutos na vinha do Cristo. (SABEH, 2019, p.152).

Segundo Sabeh (2009, p. 151-152) os indígenas mantivessem relações sexuais com várias mulheres inclusive parentes e se isso não bastasse as deixavam quando quisessem. Dentre outros agravantes estavam o uso de bebida alcóolica, o vício da carne (antropofagismo), e por último o nomadismo visto como prejudicial a catequização.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro deu especial atenção ao tema e observou que, de um modo geral, essas duas potências da alma, a memória e a vontade, anunciavam a dificuldade de conversão porque delas originavam, aos olhos dos europeus, um modo de vida bárbaro e pecaminoso entre o gentio. (SABEH, 2019, p.152).

Este último tem a ver com a memória, pois quando os indígenas se mudavam para outra localidade tendiam a esquecer as doutrinas a eles

ensinadas pelos jesuítas. As demais questões são referentes as vontades vistas pelos europeus como comportamentos bárbaros intrínseco ao pecado.

4.2 RESILIÊNCIA RECÍPROCA ENTRE TUPINAMBÁS E JESUÍTAS OU FORMAS DE TORNAR POSSÍVEL A CONVIVÊNCIA

Resiliência recíproca é uma expressão que define bem a convivência entre os jesuítas e os índios tupinambás no Recôncavo Baiano no sentido de ambas as partes praticarem adaptações e assimilações decorrentes do processo de convivência por vezes amistosa, outras forçadas, e para a realização da catequização intrínseca à colonização portuguesa. Isso causou vários tipos de confrontos principalmente; o cultural, o religioso e o político.

“Os jesuítas traziam de sua formação intelectual os saberes cristãos do século XVI da Europa, de popularização da doutrina, regimes de verdades, e com eles queriam dominar, subjugar e submeter os nativos do Novo Mundo ao seu poder”. (MELO; HERNANDES, 2016, p. 20). Para dar conta de analisar e sintetizar os fatores da segunda metade do séc. XVI que inflamaram os ânimos entre os jesuítas e os tupinambás, concomitante com os governantes e a sociedade baiana, em especial os moradores do entorno de Jaguaripe, será explorado aqui o termo; “circularidade cultural”, proposto inicialmente por Michail Bakhtin e utilizado por Carlo Ginzburg.

Segundo Foucault (2008), os discursos do Mesmo (dos jesuítas) procuram impor aos outros (aos nativos) regimes de verdade. No entanto, discurso é poder, mas também é resistência. De um lado da corda, os jesuítas tentavam impor a cultura e religião católica e portuguesa; do outro lado, os índios resistiam para manter seus costumes, sua religião. (MELO; HERNANDES, 2016, p. 21).

No entanto, a principal análise a ser feita tem a finalidade de responder à pergunta problema a seguir: No que a “circularidade cultural” contribuiu para a construção da identidade da “Santidade de Jaguaripe”?

[...] É possível resumir no termo “circularidade”: entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influência recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente o oposto, portanto do “conceito de absoluta autonomia e

continuidade da cultura camponesa” que me foi atribuído por certo crítico). (GINZBURG, 2006, p. 10).

Situação semelhante ao objeto de estudo de Ginzburg (2006, p. 9), que utilizou dados do processo inquisitorial do moleiro, Domenico Scandella, conhecido como Menocchio para compreender o comportamento social não só na Itália, mas na Europa também, buscando esclarecimentos inclusive, sobre o antigo regime na França, é possível encontrar na circularidade entre jesuítas, colonizadores e portanto considerados nestes estudos como classe dominante e a situação que viveram os tupinambás e os demais seguidores da Santidade de Jaguaripe, considerados nesse estudo classe subalterna por serem colonizados e, como no caso de Menochio, encontra a circularidade nas formas mais intensas e coletivas dos encontros e desencontros entre culturas de europeus e nativos.

Todavia o emprego do termo *cultura* para definir o conjunto de atitudes, crenças códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” *possuíam cultura*. (GINZBURG, 2006, p. 12, grifo do autor).

No caso de Jaguaripe os indígenas foram subjugados e condicionados a aderir a cultura e religiosidade europeia devido ordenança da coroa portuguesa e atuação missionária dos padres jesuítas. Pois, possuíam cultura própria que foram violadas pelos portugueses e jesuítas em prol de uma cultura que aos olhos europeus foi compreendida como superior e sabe se lá se não é até os dias de hoje.

Mas, a catequização jesuítica não obteve o êxito esperado pela coroa portuguesa e muito menos aos olhos dos padres jesuítas. Quando recém-chegado ao Brasil, Nóbrega estava bem mais otimista em relação a catequização dos índios, sobretudo ensinando os meninos, como ele mesmo relata. “Ho irmão Vicente Rijo insina há doutrina aos mininos cada dia, e também tem escola de ler escrever; parece-me bom modo este para trazer hos índios desta terra, hos quaes tem grandes desejos de aprender e, preguntados se querem, mostraõ grandes desejos”. (NÓBREGA, 1954a, p.110-111). Isto porque preceberam os jesuítas desde o início de sua missão a dificuldade que teriam com os nativos

mais velhos e mais arraigados nos “maus costumes” para eles, na verdade, na cultura de sua comunidade.

Inácio de Loyola, o fundador dessa Companhia, criou um instrumento poderoso de formação de seus cavaleiros, um método de aperfeiçoamento das almas na doutrina cristã, os exercícios espirituais, conjunto de regras que conduziam o exercitante para um resgate interior da vida de Cristo, de seu sofrimento e de sua Ressurreição. E, com esse método, habilitava seus soldados na conquista dos homens que estavam fora do rebanho de Deus — inicialmente, os homens europeus; mas, com a entrada em cena de Dom João III, influenciado por Diogo da Gouveia, os homens do Novo Mundo entravam no campo de luta dos legionários de Jesus. Para o Brasil, foi destacado Manoel da Nóbrega para liderar esses soldados de Cristo na conquista desse novo homem. Com ele, vê-se o encontro e o desencontro de culturas e as dificuldades que tiveram os europeus de entender o outro como diferente, de outra cultura e de outra religião. Seres que não poderiam reviver a experiência interior da vida de Cristo, pois, como diz Nóbrega, nenhuma notícia tinham sobre Ele, sendo que apenas São Tomé teria passado por aqui; portanto, os índios não teriam religião. (HERNANDES, 2010, p. 239).

O processo catequético foi bem mais complexo do que se esperava no início pelos jesuítas, isto porque conforme o conceito de circularidade entre culturas diferentes utilizado por Ginzburg (2006, p. 10), o processo se movimentou não somente de cima para baixo, mas também de baixo para cima e de forma recíproca. Diante, portanto, ao movimento de resistência dos nativos ao processo catequético os jesuítas e nativos tiveram reciprocamente que fazer concessões, adaptações, e proporcionaram misturas entre religião indígena e a religião cristã.

“A essa altura começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas, aqui considerados os indígenas e a das classes dominantes, aqui considerados os europeus. Até que ponto a primeira está subordinada a segunda?”. (GINZBURG, 2006, p. 12). A cultura tupin (ambá) foi alterada, mas para alterá-la os padres jesuítas tiveram que fazer mudanças nas formas de pregação. Mesmo discordando da cultura dos indígenas eles tiveram que suportá-la. Além de tolerar as heresias dos índios tiveram que adaptar os seus costumes à cultura deles, no intuito de ensiná-los o evangelho e dar-lhes uma religião, que consideravam a verdadeira, a legítima, a cristã e principalmente a católica, enquanto viam a religião indígena como erro, algo do demônio.

A pressão religiosa e cultural durante o processo de catequização entre tupinambás e jesuítas ocorreu de fato de cima para baixo, mas também de baixo para cima em reciprocidade como explicou Ginzburg (2006, p. 10). Os padres jesuítas tiveram que conviver com a nudez, com a poligamia e com o antropofagismo, próprios da cultura dos tupis e que era muito áspero para eles se livrarem desse costume, afinal estava no âmago de suas vidas, de seus costumes. Tiveram que conviver com os revides dos pajés e caraíbas, nesse movimento circular, guardiões das tradições e da religião autóctone, que questionavam os dogmas e os sacramentos católicos, como foi o caso do batismo, sobretudo, quando os padres batizavam os doentes que em seguida morriam. Os pajés, no episódio das epidemias, inclusive o da varíola, que causara inúmeras mortes, acusaram que esse sacramento católico matava as pessoas que se batizavam. Isso era uma maneira de revide e ao mesmo tempo de desqualificação da religião dominante entre os indígenas.

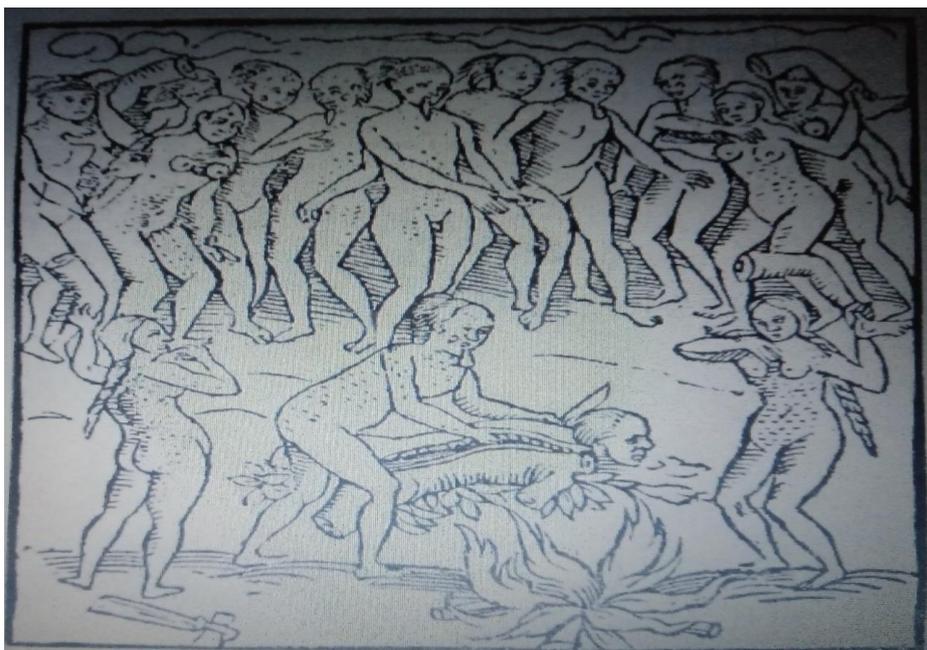
A partir de alguns trechos das cartas de Manuel da Nóbrega, descritos logo abaixo, é possível analisar e sintetizar os descontentamentos do padre Jesuíta em relação aos indígenas, no processo de assimilação cultural em decorrência da catequização. E ao mesmo tempo ter a dimensão das raízes culturais tupinambás, resistindo parcialmente as investidas da cultura europeia enfaticamente no fator religioso, fazendo os jesuítas em muitas das vezes recuarem.

Em relação ao movimento circular em torno da verdadeira santidade, para os jesuítas, a cristã, e como viam e descreveram a santidade dos nativos entre os índios tem-se alguns importantes relatos de Nóbrega. A primeira delas é da carta de Nóbrega ao Dr. Aspicuelta Navarro, de Salvador, de Agosto de 1549, quando ele relata a seu antigo professor de Coimbra sobre os ensinamentos para santiguarse os niños e também das dificuldades que os padres tinham com a antropofagia, que ao que tudo indica continuava acontecendo mesmo entre os índios que eram aliados dos portugueses e muitos haviam sido cristianizados:

Estando un día el Padre Joán de Aspilcueta, a quien acá llamamos Navarro, por la dificultosa pronunciacion que tiene, enseñado a los niños a leer y a santiguarse, los cuales todos trahen unas piedras de colores en los beços forados que ellos mucho estiman, las cuales hazian impoidimento a la pronunicación del santiguarse, y porque el padre dio a entender

aquel ympidimiento, vino la madre de uno de aquellos y quitó a su hijo aquella piedra y hechóla por los tejados, y luego los otros hizieron otro tanto. Esto fuié luego en el principio que començamos a los enseñar. Otro dia en otra aldeã halló el mismo Padre que estaban guisando un hijo de los contrários con quien tienen guerra para lo comer". Y porque los reprehendió mucho desto, supimos después que lo enterraron y no lo quisieron comer (NÓBREGA, 1954a, p.140).

Figura 6-Tupinambás praticando antropofagismo.



Fonte: (STADEN, 1900, p. 156).

A pedra colocada no lábio inferior dos meninos os atrapalhava a santificar-se, a fazer o sinal da cruz, e pronunciar as palavras desse sinal. Então, era necessário que tirassem essa pedra, que era característica importante da cultura indígena. Mas, as dificuldades maiores de incompatibilidade total entre culturas, ou seja; de choque cultural, foi a antropofagia, que, como vimos no capítulo anterior era central na cultura indígena. Neste capítulo que estamos tratando da Santidade Jaguaribe, seita ou religião que misturava ritos cristãos e nativos, a antropofagia deve ser vista em seu aspecto da religiosidade cristã. Na boa fala, a nhengatu, a fala sagrada dos caraíbas e pajés, o ensinamento que o acesso à terra onde vivem os valorosos ancestrais era apenas para aqueles guerreiros que haviam matado muitos inimigos ou sido morto pelo inimigo, devorado a carne do inimigo ou sido devorado por ele. Ora, os padres aos impedirem os índios cumprir com o cerimonial de morte de um inimigo e o devorá-lo com sua

comunidade, obrigando-os a enterrá-lo, estavam aniquilando totalmente com a religião indígena: a crença que a luta os levaria a uma terra sem males propagada, principalmente, pelos caraíbas e pajés.

Em se tratando dos cerimoniais de recepção dos caraíbas e pajés, que demonstra a importância que eles tinham para os indígenas, que por mais contrariasse o colonizador, poderia ser negada, de acordo com a historiografia e os relatos de Nóbrega (1954a, p.150), elas possuem caráter extremamente festivo. Ao examinar seus relatos é possível perceber que os rituais possuem nas entrelinhas nuances que carecem de um exame minucioso do historiador para trazer à tona os fatos com maiores detalhes, ou seja, fazer uma leitura a contrapelo, como nos ensina Benjamin. Para tratarmos dos caraíbas e pajés, estes importantes agentes da religião indígena recuperaremos um precioso relato de Nóbrega, já citado no capítulo 2, agora chamando a atenção a aspectos da religiosidade indígena, da santidade que tinham os pajés e caraíbas:

Solamente entre ellos se haze unas ceremonias de la manera siguiente. De ciertos en ciertos años vienen unos hechizeros de luengas tierras, fingiendo traer sanctidad; y al tiempo de su venida les mandan alimpiar los caminos, y van los a recibir con danças y fiestas según su custumbre, y antes que lleguen al lugar, andan las mugeres de dos en dos por las casas, diciendo publicamente las faltas que hizieron a sus maridos, y unas a otras, y pidiendo perdón dellas. (NÓBREGA, 1538-1553, p.150).

Os feiticeiros, na verdade pajés e caraíbas, como vimos no capítulo anterior, eram os principais inimigos dos padres, porque tinham certo poder de curar os doentes, mas principalmente porque sabiam o passado e o futuro das tribos, pois tinham comunicação com os ancestrais (FERNANDES, [sd], sp.), traziam santidade, ou seja, eram referenciados pelos índios como os europeus referenciavam os padres. Por isso os padres, em um movimento circular, foram tomando de “empréstimo” dos caraíbas e pajés esse lugar junto aos índios. No trecho acima, um desses lugares pode ser facilmente compreendido: as mulheres andando de duas em duas pela maloca diziam em público os atos falhos que cometeram aos seus maridos e também umas com as outras, pedindo perdão por elas tiveram no confessionário dos padres o seu lugar de fala.

En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana en parte más conveniente para sus enganos, y mudando su própria boz como de

nino, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las aguijadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrários, y captivarán muchos para sus comeres. (NÓBREGA, 1538-1553, p.150-151).

Durante a cerimônia o feiticeiro utilizando uma calabaza (cabaça) que imitava um rosto humano, fala em nome das divindades, no caso os ancestrais, fazendo promessas que representam os costumes indígenas e que refutam os estragos causados a eles, seja; pela opressão colonial, seja; pelas práticas jesuíticas. A pregação sobre a Terra sem Mal, prometendo um paraíso tupinambá onde as flechas caçariam sozinhas e matariam seus inimigos, as enxadas cultivariam sozinhas, sendo os índios agraciados pela vida eterna se tornando senhores dos brancos, teriam também muita fartura entre outras coisas. Aspectos que circulavam em torno da religião adaptada pelos abarés, os pajés de roupeta, os padres e que se misturavam. Esse movimento de adaptações e de circularidade entre a religião indígena e a cristã acabaram por misturar formas de adaptação messiânica da fé cristã com a crença tupinambá e ao mesmo tempo criando formas de repúdio e de resistência aos condicionantes coloniais e religiosos que queriam se impor.

Primeiramente era um culto as divindades, que os próprios jesuítas ajudaram os índios a criar e que eles assimilaram a suas maneiras, adaptando os dogmas católicos a sua cultura. As relações de convívio entre os indígenas e jesuítas foram permeadas por encontros e desencontros envolvendo a cultura e a fé.

Y promételes larga vida, y que las viejas se han de tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engana; de manera que creen aver dentro en la calabaza alguna cosa santa y divina, que les dize aquellas cosas, las quales creen. (NÓBREGA, 1538-1553, p. 151).

Segundo Nóbrega (1538-1553, p. 151), o feiticeiro mexendo a boca e fazendo-lhes acreditar que a divindade falava de dentro da calabaza (cabaça) prometia vida eterna e que as mulheres velhas se tornariam moças. Apesar dessa descrição sobrecarregada de má vontade do jesuíta para com o ritual religiosos autóctone, às vezes fantasiosa, no entanto, ele sabia que os caraíbas eram críveis para os nativos e por isso reverenciado por todos. Na escrita de

Nóbrega é observado que, embora as cerimônias religiosas dos pajés ou caraíbas, que traziam a santidade, fossem descritas oscilando entre as formas fantasiosas e ingênuas até as mais coerentes, ameaçadoras e demoníacas, nota-se que para os nativos eram intensas:

Figura 7-Tupinambás cauinando.



Fonte: (MÉTRAUX, 1950, p. VIIIa).

Y acabando de hablar el hechizero, comiençan a temblar principalmente las mugeres con grandes temblores en su cuerpo, que parecen demoniadas, como de cierto lo son, echándose en tierra, espumando por las bocas, y em aquesto les suade el hechizero, que entonces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénelo a mal. Y después le ofrecen muchas cosas. (NÓBREGA, 1538-1553, p. 151-152).

Também à bebida de teor alcoólico de nome cauim¹⁴ e o petim¹⁵ que faziam parte da cultura tupinambá utilizados nos cerimoniais da Santidade foram considerados pelos jesuítas, por Nóbrega, como os responsáveis pelos transe, os quais os indígenas entravam quando ingeriam a bebida e faziam uso do Tabaco em grande quantidade, como já era de costume há muito tempo. Esses entorpecentes utilizados pelos indígenas fizeram parte dos rituais da Santidade de Jaguaribe, e, obviamente, não condizem com a doutrina cristã e por isso também, foram denunciados na investigação do santo ofício:

¹⁴Bebida feita da mandioca e do milho, exclusivamente pelas mulheres da tribo tupinambá.

¹⁵Petim é o mesmo que tabaco.

Embragando-se com a fumaça do *petim*, uns e outros começavam a bailar, passando ao transe extático que levou os primeiros Jesuítas a falarem de santidade ao observarem a *caraimonhaga* tupi. Ao sorver o fumo, os índios recebiam o “espírito da santidade” e diziam que seu deus viria livrá-los do cativo, fazê-los senhores de gente branca. Mais do que embriagante, o fumo era divino, conforme exclamou, para resumir, um certo adepto da seita: “Bebamos o fumo, que este é o nosso Deus que vem do Paraíso”. (VAINFAS, 2005, p. 69, grifo do autor).

As encenações indígenas durante os bailes não agradavam os jesuítas conforme menciona Nóbrega (1538-1553, p.151), dizendo que as mulheres pareciam estar endemoniadas. “Alguns cronistas carregavam nas tintas para descrever o frenesi indígena, dizendo, como Léry, que “as mulheres urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumejavam pela boca até desmaiar””. (VAINFAS, 2007, s/p.).

Sobre o cauim; ele era ingerido em grande quantidade pelos tupinambás como relata Jean de Lery¹⁶, o qual passou uma temporada convivendo com os tupinambás. [...] “Beber o cauim amornado e a primeira coisa que fazem as mulheres é um pequeno fogo em torno dos lotes de barro para aquecer a bebida”. (LERY, 1961, s/p). O cauim era consumido em momentos de diversão em ocasiões especiais.

O ritual de morte do inimigo, a antropofagia, não poderia acontecer se não houvesse grande quantidade de cauim. São exemplos de situações em que o cauim era consumido: em comemorações quando matavam um prisioneiro de guerra e também nos cerimoniais realizados na Santidade. Mas sempre era ingerido com festa e muita dança, os homens eram servidos pelas mulheres, as quais lhe davam cuias cheias da bebida e bebiam também ao mesmo tempo que os homens.

Com efeito, eu os vi não só beberem três dias e três noites consecutivas, mas ainda, depois de saciados e bêbados a mais não poder, vomitaram quanto tinham bebido e recomeçaram mais bem dispostos do que antes; deixar a função fora em verdade expor-se a ser considerado efeminado, pior que *schelm* entre os alemães. O

¹⁶Jean de Lery era um calvinista do século XVI, não foi nenhum cientista famoso da época, exercia a profissão de sapateiro e era um estudioso da Teologia, ao embarcar com outros artesãos com o objetivo de ajudar na colonização de Villegagnon, mas devido as divergências ocorridas entre papistas e calvinistas foi exilado para o Brasil chegando a conviver vários meses com os tupinambás.

curioso é que os tupi (nambás) nada comem durante as bebedeiras do mesmo modo porque não bebem às refeições muito estranhando ver-nos entremear uma e outra coisa à nossa moda. (LERY, 1961, s/p).

Entre; tupinambás e jesuítas, havia situações de profunda contradição, um bom exemplo disso foi criado pelos próprios jesuítas que é o de associar Tupana ou Tupã didaticamente ao Deus cristão, para fazer com que os tupinambás o assimilasse. Esse é um dos vários outros pontos em que é percebido a cessão que os jesuítas fazem ao recuar ainda que em forma de um engodo, mas que marca um episódio de contradição dogmática.

Não têm conceito culto de Deus, nem ídolos a quem adorem: nenhum Deus certo, mas chamam «Tupana» aos trovões, que é como quem diz coisa divina (observe-se que a raiz «Tup» entra também no próprio nome destes índios); e por isso os Padres acharam que esse seria o vocábulo mais adequado para lhes expressar o nome de Deus do conceito cristão «Pai Tupana». [...] (LEITE, 1956, p. 16).

Quando os jesuítas fazem tal associação, eles próprios vão de encontro aos dogmas cristãos, que determina que os fiéis adorem a um só Deus e isso tem que ser seguido à risca pela cristandade, caso contrário será cometido a idolatria e conseqüentemente a heresia. Esse e outros fatores passaram despercebidos aos olhos do Santo Ofício e dos próprios jesuítas ou então; quando se trata dos interesses e objetivos da Igreja Católica, as regras mudam.

Sem dúvida os tupinambás resinificaram a sua cultura, mas em contrapartida deram muito trabalho aos jesuítas, aos colonos baianos, ao Santo Ofício e a Fernão Cabral de Ataíde e obviamente a coroa portuguesa. Ou seja, a todos que estavam ligados de alguma forma a Santidade de Jaguaripe em sentido divergente.

4.3 IMORTALIDADE E RECOMPENSA DOS GUERREIROS

A Terra sem Mal faz parte do profetismo dos caraíbas, terra a qual os caraíbas são considerados senhores. “O saber dos profetas era possuir a chave desse lugar, uma vez que “eles conhecem o caminho da Terra sem mal, o que não quer dizer propriamente sua localização geográfica, mas sim as regras éticas, únicas a propiciarem o acesso a ela”. (CLASTRES, 1978, p.47).

A Terra sem Mal segue lógica parecida ao paraíso cristão, ou seja, a lógica da recompensa, mas ambos com visões próprias, inerentes a olhares próprios de cada expressão de fé. Existem três questões que devem ser consideradas ao se tratar do que foi chamado de milenarismo tupi.

A primeira é o preço pago pelos indígenas ao associar-se ao povo colonizador, que como resultado trouxeram pestes, escravidão, epidemias, mortes, etc. Algo que segundo o autor (CLASTRES, 1978, p. 47), foi o fator determinante para a eclosão do milenarismo tupi. A segunda questão são as santidades em si, que podem ser consideradas como movimentos de contestação, visando o exercício da justiça, e conseqüente libertação das mazelas deste mundo. A Terceira tem a ver com a circulação de culturas, de religiões, a religião cristã circulando em meio a religião indígena e vice e versa.

A escravidão, à qual os índios eram acometidos, era um fator que os levava a resistir sobre o processo de colonização e fazer com que buscassem a terra sem males, dos caraíbas e pajés ou dos padres, os aldeamentos administrados pelos jesuítas, por exemplo. “A maioria dos índios recusava-se trabalhar para os colonos, e mesmo aqueles que aceitavam não respeitavam às condições de pagamento, voltando para o aldeamento”. [...] (MONTEIRO, 1994, p.46).

Com a religião dos tupinambás, nasce um dos maiores “mitos de origem” da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do “messianismo” como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em explicar a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como “pressuposto” e como “consequência”, a segunda como derivada da primeira. (POMPA, 2003, p.105-106).

Os caraíbas levavam os indígenas rumo à Terra sem Mal, e a maioria desses deslocamentos se dava em direção ao interior, algo que comprova que caso houvesse de fato o paraíso tupi, o mesmo estaria localizado ao longo da costa, onde o europeu se estabeleceu a partir da colonização. Porém, ressalta-se que ainda que várias associações fossem consideradas e várias comparações fossem realizadas, o importante para os caraíbas era chegar à terra sem Mal e, isso provocava disputa com os padres, com os europeus, que queriam fixar os índios e submetê-los nos aldeamentos a cultivar, a caçar e casar-se.

Ressalta com evidência o caráter negador dos discursos proféticos: para ascender a essa terra prometida, não se recomenda apenas aos índios que parem de caçar e cultivar (que renunciem, portanto, ao que constitui a trama da sua existência cotidiana), mas ainda aconselha-se que desrespeitem as regras de matrimônio (CLASTRES, 1978, p.47).

Embora, no início as manifestações espirituais dos caraíbas fossem vistas como expressões próprias da cultura tupi, com o tempo e o avanço do movimento das santidades, os caraíbas foram sendo vistos e associados aos hereges feiticeiros europeus perseguidos e queimados na Europa pela inquisição. Os pajés e caraíbas eram considerados “embusteiros”, inimigos mortais da catequese. Nas cartas sobre a *Informação do Brasil e de suas capitanias (1584)* de Anchieta, encontra-se detalhes que apontam a existência dos pajés, como sendo feiticeiros também os associando a santidade, os quais, segundo Anchieta:

[..] inventam uns bailes e cantares novos, de que estes índios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a quem também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa [...]. (ANCHIETA, 1584, p.331).

No excerto acima também se observa a presença de detalhes sobre a Terra sem Mal, onde não terão de trabalhar e nem caçar. Como Nóbrega (1988) narra também em sua sobre as informações das terras do Brasil, de 1549, citadas acima, em que aponta que os caraíbas, ou feiticeiros, diziam aos índios que a Terra sem Mal era um lugar em que as flechas iriam ao mato para seu senhor caçar e matar os seus contrários e trazê-los para a casa para seus comeres.

Muitíssimo eloqüente é, ainda, o caso narrado por Luíza Barbosa, mulher branca que se apresentou ao Santo Ofício na Bahia, em 1591. Contou que, quando tinha doze anos, na altura de 1566, alevantara-se na capitania uma "santidade" dos gentios da terra. Diziam os índios, com os quais chegara a conversar, que ninguém deveria trabalhar mais, pois os víveres nasceriam por si, e que a gente branca haveria de se converter em caça para ser comida. Diziam ainda que aquela santidade era verdadeiramente "santa e boa", "que a lei dos cristãos

não prestava" e que os índios descrentes da santidade se transformariam em paus e pedras. (VAINFAS, 2005, p. 67-68).

Como se pode observar as pregações e promessas dos Indígenas em relação a Terra sem Mal é muito atrativa aos seguidores da Santidade e ao mesmo tempo reflexo da opressão colonial. São formas de revide da catequização, da escravização e que em suma se converte na imposição colonizadora da cultura europeia como superior e dominante, a uma cultura "inferior e subalterna" ou então a povos sem nenhuma cultura na visão de muitos europeus.

A conversão dos indígenas era premissa fundamental para o rei garantir a manutenção e a harmonia do seu domínio para que este fosse, enfim, povoado, aquilo que Ângela Barreto Xavier aponta no caso da evangelização em Goa: os missionários eram instrumentos das reformas políticas, culturais e religiosas promovidas por D. João III no reino e em seus domínios; essas reformas, por seu turno, combinavam elementos romanitas e christianistas com o intuito de reorganizar os espaços conquistados por Portugal: não era preciso apenas possuí-los, mas administrá-los racionalmente e submeter suas populações ao seu direito, língua e religião, obedecendo à construção de um modelo imperial inspirado no romano da época antiga mesclado com as necessidades surgidas da reforma religiosa pela qual passava à Europa no século XVI. (SABEH, 2019, p.138).

O interessante é que os indígenas parecem terem sido permissivos onde lhes interessava, como nos afirma Maria Regina Celestina de Almeida (2013), até certo ponto, e que foram ativos no papel de resistência aos colonizadores e mesmo sem uma tradição histórica de contato social com o europeu, conseguiram utilizar da oratória política.

A Terra sem Mal, resumindo versões muitas vezes contraditórias, era, de todo modo, a morada do "pai grande", Monan ou Munhã, demiurgo que criara o fogo, o Céu e a terra, destruindo-a depois por meio de um grande incêndio. Era também a morada do filho de Maire-monan ou Irin-Magé, a quem se atribuía a criação da chuva e da agricultura, ancestral tupinambá que acabaria celebrado como *Sumé*, assimilado pelos jesuítas ao apóstolo Tomé. (VAINFAS, 2005, p.47-48, grifo do autor).

Leite (1956, p. 18), denota que há um equívoco nesta conjunção entre Sumé e o apóstolo Tomé. "A semelhança fortuita do nome e o equívoco de chamar índias ao Novo Mundo fez lembrar o Apóstolo S. Tomé (da Índia Oriental)". (LEITE, 1956, p.18).

Dizen ellos que Sancto Thomas, a quien llaman Zomé, passó por aqui. Esto les quedo por dicho de sus antepassados. Y que sus pisadas están señaladas cabo un rio, las quales yo fuy a ver por más certeza de la verdad, y vi con los próprios ojos quatro pisadas muy señaladas con sus dedos, las quales algunas vezes cubre el rio quando hinche. Dizen también que quando dexó estas pisadas yva huyendo de los índios que le querían flechar, y llegando allí se le abriera el rio, y passara por médio dél sin se mojar a la otra parte; y de allí fué para la India. (NÓBREGA, 1538-1553, p.153-154).

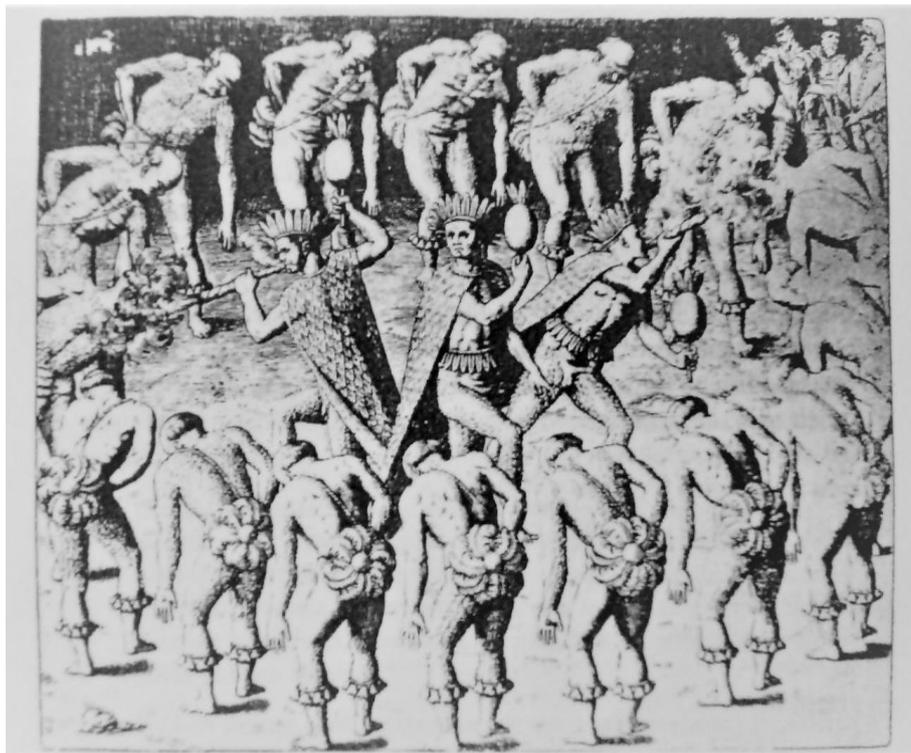
O autor define tal associação como um mito descrito por ele, como; *Mito de Zumé*. “O mesmo vocábulo Zumé é tupi e chibcha, povo natural andino; e o influxo dos povos andinos sobre os tupinambás admite-se hoje que se operava não apenas pelo Sul (Peru), mas também pelo Norte (Amazonas)”. (LEITE, 1956, p.18, grifo do autor).

Apenas tinham um “falso” conhecimento do dilúvio e de São Tomé, e chamavam os trovões de “Tupane”, que era coisa divina para eles. Assim os padres não tinham vocábulo mais conveniente para apresentar-lhes Deus: “Pae Tupane”. E isso fácil, conforme Nóbrega, porque eram tão incultos que acreditariam em qualquer Deus que lhes fosse apresentado, mas contar a “verdade” sobre o dilúvio era difícil em razão dos poucos vocábulos da sua língua, (SABEH, 2019, p.150).

O termo Sumé ou Zumé, no entanto, é a terminologia do deus criador e civilizador dos tupinambás e não tinha relação com São Tomé, quem faz essa correlação são os jesuítas. É como história do Cachimbo de Foucault, os jesuítas viam e expressaram aquilo que traziam *a priori* em sua mente. Nóbrega em carta ao seu ex-professor de Coimbra, Dr. Aspilcueta Navarro, em agosto de 1549, expressa como entendeu e viu as marcas da crença indígena lhes atribuindo significados da religião europeia.

Tienen noticia dei diluvio de Noé, puesto que no según la verdadera historia, porque dizen que murieron todos, sino una vieja que escapo en un arbol alto. Y también tienen noticia de Santo Thomé e de un su compañero, y en esta Baya están unas pisadas en una rocha que se tienen por suias, y otras en Sant Vicente, que es en el cabo desta costa. Dizen dél que les dió el mantenimiento que ellos agora tienen, que son raizes de yervas; están bien con él, puesto que de un su compañero dizen mal. Y no sé la causa, sino, quanto oy dezir que las flechas que le tiravan se tornavan a los que las tiravan y los matavan. (NÓBREGA, 1954a, p.138).

Figura 8-Tupinambás dançando na Terra sem Mal em Jaguaripe.



Fonte: (VAINFAS, 1995, p. 39).

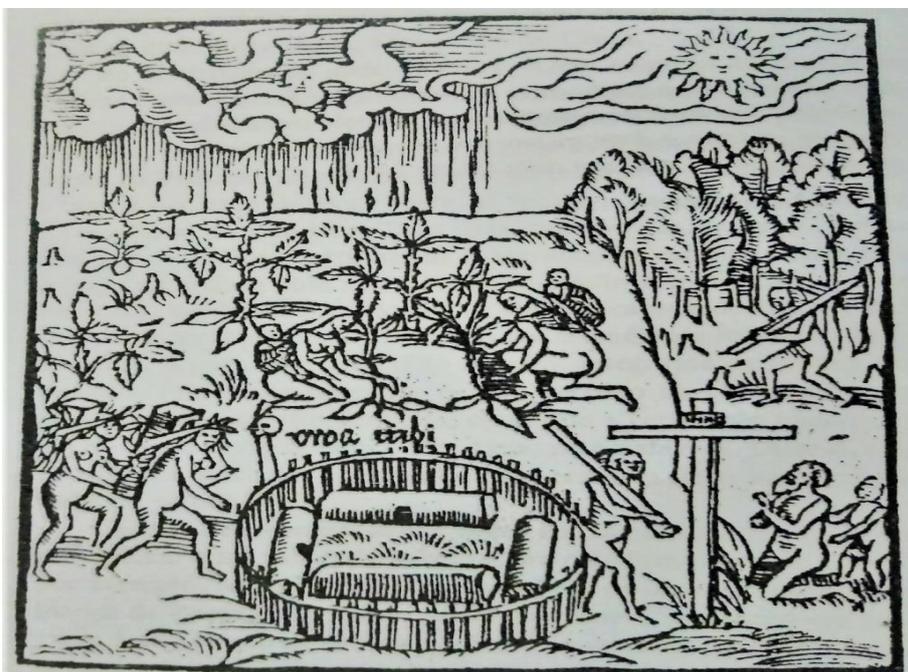
É possível ter indícios nessas misturas feitas pelos jesuítas da crença indígena com as crenças europeias a possível mistura que também os nativos devem ter feito com a intromissão dos padres em suas vidas. A Terra sem Mal foi constituída pelos ideais indígenas que se sistematizou em forma de religiosidade se propagando pelos arredores do Recôncavo Baiano através dos caraíbas e os demais índios entre outros fiéis. Até que a sociedade baiana tomasse conhecimento das crenças e práticas religiosas indígenas da Santidade e com isso a propagação ganha maiores proporções obviamente. Os brancos e negros adeptos da Santidade também deram sua contribuição logicamente.

4.4 FATORES QUE FORTALECERAM A SANTIDADE DE JAGUARIFE

A Santidade de Jaguaripe surgiu em momentos de pressões colonialistas seguido de epidemias, em um regime escravocrata e ainda dentro de um forte processo de catequização imposto pelos jesuítas. A Santidade tinha à sua frente os tupinambás, mas que foram seguidos por outros povos indígenas, mulheres, homens brancos pobres e negros.

Sem dúvida a capacidade que os caraibas tinham de conseguir seguidores, era realmente eficiente. Ao pregarem, atuavam como agentes políticos e de forma muito persuasiva, com intenção de fazer sobrepor suas crenças aos ensinamentos jesuíticos. Fazendo com que esse fator, pesasse muito se tratando do fortalecimento da Santidade e da aquisição de seus adeptos. “Da fazenda de Jaguaripe, contou ao visitador, saíam os índios a pregar por Salvador, recrutando cristãos forros e cativos, e mesmo mamelucos e brancos “deixaram a fé de Nosso Senhor” em troca da santidade”. (Vainfas, 2005, p. 62).

Figura 10-Ritual tupinambá no lado externo da Santidade de Jaguaripe.



Fonte: (VAINFAS, 1995, p. 119).

Para Vainfas (2005, p. 66), a Santidade de Jaguaripe era bem organizada ao modo indígena obviamente. Na concepção do autor, ela era uma organização quase centralizada, se tratando de promover rebeliões e fugas em várias localidades fazendo com que, os colonos pressionassem o governador para destruir a Santidade de uma vez por todas.

Devido ao hibridismo cultural entre os tupinambás, demais seguidores da Santidade e os padres jesuítas houve adaptações religiosas entre as crenças tupinambás e o catolicismo conforme segue a citação abaixo:

Contou Simão Dias que, à porta do terreiro, ficava uma cruz de pau, e no interior, penduradas pelas paredes, diversas tabuinhas de madeira, pintadas com uns riscados “que eles diziam serem seus livros”. No centro do terreiro aparecia uma estaca alta de madeira enterrada no chão, sobre a qual se postava o ídolo de pedra “que tinha uma cara figurada com olhos e nariz, enfeitado com paninhos velhos”. (Vainfas, 2005, p. 65).

De acordo com Vainfas (2005, p. 65-66), o fato de a cruz estar do lado de fora e o ídolo de pedra no centro, significava que a cruz simbolizava a santidade que dava a passagem para o céu. Era quem anunciava o ídolo “Tupanasu, o deus grande”, analogia cristã que faz alusão ao Deus dos cristãos e que os índios interpretavam ao seu modo de crer, mas que os asseguravam muitos fiéis.

Quando os missionários quiseram encontrar na língua dos Tupinambás uma expressão correspondente a Deus escolheram, à falta de melhor, a palavra Tupan. Tupã acrescido de *açu* ou *asu*, sufixo de grandeza em tupi, ou seja, “deus grande”, o Deus de que falavam os Jesuítas em seus aldeamentos, nas prédicas, nos autos litúrgicos. ”. (Vainfas, 2005, p. 66-67, grifo do autor).

Mas, a luta dos índios não ficou apenas no campo ideológico e religioso, se tratando da Santidade e seus desdobramentos. O colonialismo a medida em que se impunha, castigava severamente os indígenas, os escravos e os brancos pobres. A insatisfação desses grupos em alguns momentos implodia em atos violentos de rebeldia em tentativas de ruptura daquele sistema. Quanto mais isso ocorria causando o terror e medo aos colonos, mais se aproximava o dia de o governador geral do Brasil ordenar ao capitão Bernaldim da Grã, a destruição da Santidade por sua tropa.

[...] O movimento adquiriu feições marcadamente rebeldes, ultrapassando em muito o caráter de pregação religiosa que o caracterizava originalmente, do que resultaram assaltos a engenhos, destruição de aldeamentos fugas sucessivas de escravos que escapando a seus senhores ou abandonando as missões, iam abrigar-se no refúgio rebelde. (Vainfas, 2005, p. 46).

Outro fator que contribuiu para que os índios contrapusessem os dogmas Católicos e a autoridade clerical, foi a epidemia da varíola por volta de 1562, causando muitas mortes nos quatro meses subsequentes gerando em torno de 30 mil índios mortos. “No transcurso das décadas seguintes romperam novos surtos epidêmicos, de modo que os 40 mil índios cristãos contabilizados pelos jesuítas em 1564 mal passavam de 10 mil, em 1585”. (VAINFAS, 2005, p. 49).

Esses episódios abriram precedentes para questionamentos dos pajés, os curandeiros diziam que o batismo matava e do outro lado, os padres retrucavam-nos dizendo que eles; os profetas dos indígenas, feiticeiros se passando por santos e responsáveis por tantas mortes e fomes, realizavam vícios diabólicos e canibalismo e que tudo isso não passava despercebido ao castigo divino, o de “Deus Nosso Senhor”¹⁷. (2005, p. 50). Essa afirmação que faziam os curandeiros associando a mortalidade das pessoas ao batismo não deixa de propagar as crenças ameríndias e as diferenciações cerimoniais entre tupinambás e jesuítas em uma tentativa de valorizar as práticas religiosas indígenas.

Alude a carta a certa expedição inaciana a uma aldeia baiana, e ao esforço de Nóbrega em dizer aos índios que a "verdadeira santidade" era a palavra de Cristo, e não os músicos, tocadores e cantores dos nativos, e que o "verdadeiro Pagé-Guaçu (caraíba), que quer dizer Padre Grande", era ninguém menos do que o bispo da Bahia. Verdadeira santidade era aquela que os inacianos pregavam em nome do bispo/pajé-açu, dizia Nóbrega, após o que punham - se os padres à "tanger e cantar" com o fito de doutrinar os índios na santa fé. Promoviam, decerto, grande confusão nos espíritos, misturando bispos com caraíbas. [...] (VAINFAS, 2005, p. 62-63).

Tão próximas e ao mesmo tempo tão distantes, estavam a doutrinação jesuítica com a religiosidade tupinambá, que; ao mesmo tempo em que se aproximavam, se afastavam. “Convertida em baluarte da resistência indígena ao colonialismo, a busca da Terra sem Mal absorveria, no entanto, elementos do catolicismo, com o passar do tempo, afastando-se da autenticidade nativa”. [...] (VAINFAS, 2005, p. 68).

A capacidade tupinambá de enfrentamento colonizador através da religiosidade, das pregações, e dos rituais eram extremamente eficazes fortalecendo cada vez mais a Santidade de Jaguaripe e ao mesmo tempo causando sua destruição.

É impossível precisar em que ano a Santidade de Jaguaripe se organizou no interior do Recôncavo Baiano. A documentação apenas nos permite estimá-lo entre 1580 e 1585; jamais em 1586, pois foi nesse ano que parte da seita se deslocou para o engenho de Fernão

¹⁷Nesse sentido o Deus citado pelos jesuítas é o Deus dos cristãos, o pai de Jesus Cristo, por mais que os indígenas tinham dificuldade em compreender seu legado de acordo com as escrituras sagradas (Bíblia).

Cabral, onde acabaria destruída meses depois. (VAINFAS, 2005, p. 76).

De fato, o sucesso tupinambá em criar mecanismos de fortalecimento da Santidade a fortaleceu de tal forma que isso causou a sua destruição. Embora, nada disso tivesse ocorrido sem a conivência de Fernão Cabral de Ataíde, um homem ambicioso, de caráter duvidoso e nada confiável.

Ataíde e seus homens visitavam com certa frequência a Santidade indígena e faziam reverência ao ídolo de pedra, também participavam dos cerimoniais. “Enfim, era grande a fama de Fernão Cabral fazer idolatria, que corria por Salvador e pela capitania "com grande escândalo, pasmo e mumuração de todos””. (VAINFAS, 2005, p. 96).

Fernão Cabral consentiu que os índios erigissem sua igreja a meia légua (ou cerca de três quilômetros) da casa-grande de Jaguaripe. Certamente era da sua propriedade a madeira utilizada para a feitura da cruz, do confessionário e outros adereços que compunham o instrumental litúrgico da seita. A manutenção do culto também foi de alçada de Fernão Cabral, "que amparava e mandava as cousas necessárias", a exemplo das velas que mantinham as "candeias acesas" dia e noite na igreja dos índios. (VAINFAS, 2005, p. 95).

Manuel Teles Barreto já impaciente devido as pressões sofridas pelos colonos Baianos não suportou mais esperar por uma solução vinda de Ataíde em relação a Santidade e ordenou a Bernaldim Ribeiro da Gram a destruição da mesma. Em 1585, a grande maloca é incendiada e vai abaixo, Ataíde fica sem ação não desprendendo nenhuma resistência. “A igreja-maloca terminou em chamas, os objetos sequestrados, os índios reescravizados ou presos”. (VAINFAS, 2005, p. 46).

Ataíde teve que responder as autoridades baianas e ao Santo Ofício no tribunal da inquisição em 1591 e foi considerado herege tendo que responder pelos seus crimes. O fato de ele ser um fidalgo e homem de posses amenizou sua situação, obteve até uma certidão de salvo conduto, em oito de agosto de 1586 do governador Teles Barreto. Entretanto, Ataíde não escapou aos inquisidores, sendo preso no dia 19 de outubro de 1591, permanecendo por pouco mais de um ano na prisão.

Segundo Vainfas (2005, p. 63), na perspectiva tupinambá no tocante a Terra sem Mal, ela sofre modificações pela seita de Jaguaribe, onde houve a

mistura da crença indígena, na interpretação dos europeus e da crença cristã, modificada que tornou Tupã – Deus), seria que; o deus grande – Tupanasu ou Tupã de dispensar todos do trabalho através de uma grande fartura, dar-lhes-ia a juventude e vida eterna, iria corrigir ou destruir a lei dos cristãos, livraria todos dos sofrimentos e das doenças. Acontece que; devido ao contato mais estreito com os jesuítas em Jaguaripe e aos próprios ensinamentos jesuíticos a respeito de Tupã e Deus até mesmo pela dificuldade de comunicação, Tupã passa a ser visto pelos índios como o equivalente ao Deus dos jesuítas. Mas, também destruiria a Igreja dos jesuítas livrando-os do cativo e pôr fim, a situação se inverteria; seriam eles os senhores dos portugueses e a segunda opção seria a morte de todos eles em reparação aos tupinambás.

“Os que não aderissem, insistiam os pregadores, se transformariam em “pássaros, peixes ou bichos do mato”, ficando excluídos dos novos tempos de alvíssaras”. (VAINFAS, 2005, p. 63). A Terra sem Mal representa, não só a insatisfação e resistência tupinambá, frente aos impactos coloniais sofridos pelos índios; inclusive a catequização jesuítica. Ela retrata uma conjuntura; cultural, política e religiosa, na qual os indígenas foram resilientes, ao mesmo tempo em que enfrentavam a imposição das vontades dos colonizadores.

5 A CONTRIBUIÇÃO DO SOFTWARE *EXEARNING* NA APRENDIZAGEM

Este capítulo trata do objeto de aprendizagem desenvolvido paralelamente com a presente dissertação de mestrado no intuito de aprimorar o tema e o conteúdo ministrado em sala de aula pelo professor ou até mesmo fora dela de forma online atuando como recurso didático complementar. O software escolhido foi o eXe Learning disponibilizado na internet de forma gratuita para fins pedagógicos. Este software é de fácil operacionalidade e possui mecanismo que abrigam interfaces didáticas que facilitam muito a compreensão dos alunos aos temas e conteúdos trabalhados pelo professor em sala de aula ou de forma virtual.

5.1 A PRÁTICA PEDAGÓGICA VIRTUAL

Nesta última década do século XXI percebe-se que os olhos dos educadores e até mesmo dos governantes se voltaram para os recursos didáticos tecnológicos. Os objetos de aprendizagem-OAs têm se destacando nas escolas de educação básica privadas e também nas públicas o que era praticamente uma exclusividade da educação a distância, principalmente no ensino superior, passa a ser utilizado também no ensino presencial como suporte didático-pedagógico. Ao professor cabe o desafio de diagnosticar a aprendizagem de seus alunos e organizá-la, conciliando teoria, prática e tecnologia. O uso dos objetos de aprendizagem deve manter a coerência com a proposta pedagógica da escola e com plano de aula. (ANDRADE, 2018, p. 115).

Os objetos de Aprendizagem-OAs atuam como facilitadores de aprendizagem, funcionam como um recurso didático complementar, é como se fosse a última fase de acabamento de uma obra em construção, a pintura ou em outras palavras, o toque final.

As estratégias e práticas pedagógicas associadas à tecnologia podem contribuir significativamente para o rendimento escolar dos alunos. Os objetos de aprendizagem virtuais podem ser usados também na forma de avaliação. Isso diminuirá os impactos deixados pela pedagogia Tradicional não só pelo autoritarismo na transmissão de informações em sala de aula, mas também deixou marcas referentes à avaliação, que aos olhos dos alunos as provas são uma forma de puni-los. (ANDRADE, 2018, p. 112).

Andrade (2018, p. 112), nos alerta sobre o uso dos objetos de aprendizagem também como forma de avaliação, o que não deixa de ser uma modalidade de avaliar sofisticada e condizente com as gerações digitais e com a cultura digital que se instaurou em âmbito global e os anseios por uma educação moderna instigante e promissora. Em resumo; os objetos de aprendizagem-OAs podem atuar como facilitadores de aprendizagem, como fixadores do conteúdo aprendido e em forma de avaliação.

As pessoas esperam que as coisas sejam de fácil compreensão e que sempre esteja uma pessoa por perto dando suporte no que não foi compreendido ou até mesmo preencher lacunas no entendimento. Elas esperam poder reutilizar coisas de seus interesses como; imagens, vídeos, músicas, frases etc. (ANDRADE, 2018, p. 114).

Atualmente com a pandemia que se espalhou rapidamente pelo mundo causada pelo COVID-19, a educação acionou um sinal de alerta em todo o mundo, inclusive aqui no Brasil sobre a importância dos recursos tecnológicos no ensino. Não só na educação a distância, mas também como um forte aliado paralelo do ensino presencial, ou seja, que atua paralelamente como auxiliador do ensino-aprendizagem.

O objeto de Aprendizagem-OA escolhido para compor este trabalho e concomitantemente contribuir com a aprendizagem dos alunos da educação básica é o eXeLearning. “O eXeLearning apresenta-se como uma ferramenta de autoria, onde os docentes podem desenvolver e publicar materiais de aprendizagem, agregando diversas mídias e potencializando a aprendizagem de seus educandos”. (BULEGON; MUSSOI. 2010, p.1).

De acordo com Andrade (2020, p. 22), o uso das interfaces é fundamental para o estabelecimento de uma relação dialógica ente o objeto de aprendizagem e o estudante.

O uso das interfaces é fundamental para uma boa comunicação, permitem a visualização ilustrada de uma imagem que poderá falar por si mesma, ou vir acompanhada de texto escrito, por exemplo: charges ou histórias em quadrinhos. Podem ser utilizadas outras mídias como: vídeos, músicas, filmes, desenhos, documentários, hipertextos etc. (ANDRADE, 2020, p. 22).

A escolha do eXeLearning para compor o presente trabalho e consequentemente auxiliar os alunos por ele contemplados, tem como pano de fundo a finalidade prática. Pois, ele é um software de fácil operacionalidade e que abriga mídias eficientes se tratando de resultados e finalidades a serem atingidas, correspondendo aos objetivos e metas propostos.

As atividades do eXeLearning aqui em questão foram confeccionadas em forma de questões de verdadeiro ou falso, exercícios de completar lacunas, exercícios de composição de textos críticos e reflexivos através da observação e análise dos vídeos, imagens e de textos ilustrados.

Vale aqui ressaltar que quanto mais o aluno desenvolve sua autonomia, mais ele melhora sua performance em todos os sentidos, inclusive se arrisca mais na demonstração de suas habilidades. Ele sai da condição de agente passivo do conhecimento e vai para a condição ativa, pois, recebe conhecimento, mas também o produz, passando a criar e inovar. (ANDRADE, 2020, p. 23-24).

Mais importante do que a sofisticação de um objeto de aprendizagem é sua efetividade em proporcionar aos alunos condições para o desenvolvimento educacional.

Dentre as ferramentas de autoria disponíveis atualmente, o eXe Learning (<http://exelearning.org/>) destaca-se por permitir aos professores desenvolver e publicar materiais educacionais com o uso de diversas mídias. É uma ferramenta de código aberto e com acesso gratuito. Está disponível para download nas versões dos sistemas operacionais Windows, Linux e Macintosh. Os conteúdos produzidos com esta ferramenta podem ser exportados para vários formatos, entre eles o SCORM ou zip. Além disso, cada unidade de aprendizagem criada com o eXe Learning pode ser salva no computador, gravada em alguma mídia e disponibilizada aos estudantes nos ambientes virtuais de aprendizagem. (BULEGON, 2015, p. 4).

Os OAs devem ser elaborados de acordo com os programas de ensino e planos de aula pelo próprio professor ou equipe pedagógica e quando for o caso em parceria com os profissionais da Tecnologia da Informação e Comunicação-TICs, para que o objeto de aprendizagem seja criado de forma coerente com a proposta pedagógica da escola, com a metodologia do professor com maiores chances de atingir suas finalidades.

[...] “O eXe Learning, enquanto ferramenta de autoria, não garante a contextualização do conteúdo e nem a aprendizagem dos estudantes, mas agrega uma nova tecnologia que facilita o processo de

aprendizagem e pode contribuir para uma melhor compreensão dos conceitos estudados". (BULEGON, 2015, p. 4).

A cada vez que este material for utilizado em sala de aula ou fora dela o esperado é que as atividades propostas no OA relacionadas a este trabalho contribuam da melhor forma possível com a aprendizagem dos estudantes e com o desenvolvimento da autonomia de cada um deles despertando também o senso crítico destes alunos.

6 CONCLUSÃO

A confecção deste trabalho foi agraciada com uma excelente antologia que se divide em bibliografia e documentos, possibilitando uma melhor compreensão e análise dos fatos. Esta pesquisa apesar de ter dialogado com várias áreas como; a economia, a política, o âmbito social, destaca-se aqui com maior profundidade os aspectos religiosos e culturais dos indígenas com ênfase na tribo tupinambá e nos padres jesuítas representantes da fé católica. Baseando no termo de circularidade cultural de Carlo Ginzburg e do conceito de hibridismo cultural utilizado por Vainfas no tocante os desdobramentos das Santidades de Palmeira Comprida e principalmente da Santidade de Jaguaripe, é possível observar as proximidades e variações culturais entre os tupinambás e os jesuítas.

Ao mesmo tempo em que os jesuítas interferiam na religiosidade e nos costumes dos tupinambás, eles também sofriam modificações religiosas e culturais em uma relação dialética e contraditória, visto que, para os jesuítas, catequizar os gentios significou submergir naquela cultura, que envolvia a convivência com as beberagens, a antropofagia, a poligamia, e tudo isso dentro de uma cosmovisão cristã, seguindo os dogmas católicos, pois esse era o ponto de vista jesuítico representante da Europa Ocidental nos aspectos culturais e religiosos.

Por outro lado, os indígenas assimilaram a cultura jesuítica-europeia, porém também ocorreu o contrário, ao mesmo tempo em que os indígenas mesclaram os dogmas do catolicismo em suas crenças, os jesuítas tiveram que ceder, mudando toda a didática que direcionava o processo de catequização, adaptando o vocabulário e fazendo associações religiosas para facilitar a assimilação do catolicismo pelos indígenas. Tanto que; Tupã, o trovão passou a ser equivalente a Deus em Jaguaripe.

No coevo estudo também foi observado que os indígenas tinham suas alianças e suas divergências dentro do próprio grupo linguístico tupi-guarani como podemos ver nas relações entre os tupinambás e os tupiniquins. A rivalidade entre as tribos favoreceu a dominação portuguesa e a predominância colonial. Por outro lado, é possível fazer uma análise de como o fator cultural é complexo ao ponto de ocorrer variações de costumes que culminam no

distanciamento da tradição dos antepassados das tribos e que também as afastam umas das outras em determinadas circunstâncias.

Através desta linha podemos dimensionar ou pelo menos tem ciência de o quanto foi difícil a convivência entre os jesuítas e os tupinambás. Começando pelo fato de os jesuítas passarem a viver na floresta montando aldeamentos e confinando os indígenas neles, para obterem maior eficácia na evangelização deles. De outro lado, os indígenas sofreram com a privação de liberdade e seus costumes e crenças alterados em um espaço de tempo curto com relação a suas raízes culturais adquiridas em séculos, ou seja, era muita mudança para ser assimilada em um curto tempo. Na outra parte, os padres jesuítas com sua cultura e tradição dogmática conservadora tiveram que engolir goela abaixo o que eles consideravam como afronta a religião católica. Tudo isso os jesuítas suportavam com o objetivo de catequizar os indígenas obviamente, mas que para eles exigia-se grande sacrifício.

Em relação a Santidade de Jaguaripe, o próprio líder da seita Antônio, se auto denominando Tupã que em Jaguaripe ganhou status de Deus e sua esposa Tupansy representando a Santa Maria mãe de Jesus, e a pregação distorcida dos Caríbas pelo sertão de Salvador eram sem dúvida consideradas grandes heresias pelos jesuítas e pelo Santo Ofício.

Muitas das vezes os indígenas regiam a imposição católica questionando seus dogmas como foi o caso do batismo por exemplo, também a questão da Terra sem mal, que refutava a opressão colonial-religiosa e os danos causados aos índios como consequência disso. Pode se então concluir que no processo de colonização e catequização os indígenas, muitas das vezes exerciam papéis políticos e religiosos e que tinham a consciência de que estavam sendo subjugados e que reagiam a suas maneiras e formas de pensamento próprios e que tudo isso acontecia através de uma resistência dialética e circular como diz Carlo Ginzburg, entre os resilientes tupinambás e os jesuítas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas** – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALMEIDA, Wilson Ricardo Antoniassi de. A educação jesuítica no Brasil e o seu legado para a educação da atualidade. Chapecó: **Revista Grifos**, v.36, n.37, 2014.

ANCHIETA, J. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ANDRADE, Flávio Rodrigues. **Ambiente virtual de aprendizagem**: uma breve análise sobre o ambiente virtual de aprendizagem-AVA, tutoria e avaliação. Beau Bassin: Novas Edições Acadêmicas. 2020.

ANDRADE, Flávio Rodrigues. **Uma manobra estratégica de D. Dinis na criação da Ordem de Cristo**: o espírito das cruzadas nas navegações portuguesas. Beau Bassin: Novas Edições Acadêmicas. 2018.

ANDRADE, J. P. de S. **O colégio dos jesuítas de Paranaguá**. 2017. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/150-4.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2020.

ANDRADE, M. O. **500 anos de catolicismos e sincretismos no Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária, 2002.

Armasbrasil.com. **A guerra indígena**. Disponível em: http://www.armasbrasil.com/Indio/guerra_ind.htm. Acesso em: 20 mar. 2020.

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

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história in **Magia e Técnica Arte e Política** ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, Obras escolhidas, v. 1.

BOXER, Charles, R. **O império marítimo português 1415-1825**. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BULEGON, A. M. Exe Learning e objetos de aprendizagem: ferramentas de autoria para a construção de materiais digitais para o ensino de ciências. X Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências-X ENPEC. **Revista ABRAPEC**, Águas de Lindóia, SP, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/316322184_EXE_LEARNING_E_OBJETOS_DE_APRENDIZAGEM_FERRAMENTAS_DE_AUTORIA_PARA_A_CONSTRUCAO_DE_MATERIAIS_DIGITAIS_PARA_O_ENSINO_DE_CIENCIAS. Acesso em: 23 set. 2020.

BULEGON, Ana Marli; MUSSOI, Eunice Maria. **Exe Learning**: uma ferramenta de autoria para o ensino e aprendizagem. UFRGS, Porto Alegre, RS. 2010. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/80985>. Acesso em: 23 set. 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil** história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Do apolo de belvedere ao guerreiro tupinambá**: etnografia e convenções renascentistas. História, São Paulo, 2006, v. 25, n. 2, p. 15-47.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1978.

CARTA DE PÊRO VAZ DE CAMINHA. 1 de maio de 1500. Portugal, Torre do Tombo, Gavetas, Gav. 15, mç. 8, nº 2. Disponível em: <http://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2020.

D'ABBEVILLE, C. **História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia, 1975.

EISENBERG, J. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

EXe Learning. Disponível em: <https://exelearning.org/>. Acesso em: 24 set. 2020.

FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2006.

GANDAVO, P. M. **Tratado da terra do Brasil**; História da Província Santa Cruz. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HERNANDES, P. R. A Companhia de Jesus no século XVI e o Brasil. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. 10, n.40, p. 222-244. 2010. DOI: 10.20396/rho.v10i40.8639816. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8639816>. Acesso em: 15 mar. 2021.

HERNANDES, P. R. **O teatro de José de Anchieta**. Arte e pedagogia no Brasil Colônia, Campinas: Alínea, 2008.

ISHAQ, V. **Companhia de Jesus**. 2018. Disponível em: http://historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&vi

[ew=a rticle&id=3168:companhia-de-jesus&catid=64&Itemid=354](#). Acesso em 10 jan. 2020.

KIST, L. **Os jesuítas no começo do Brasil, guiados pela fé e regidos pela colônia**. 2008. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

LACOUTURE, J. **Os Jesuítas – 1 – Os conquistadores**. Porto Alegre: L&M, 1994.

LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae (1538-1553)**. São Paulo: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956. v.1.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1, n.2, 1954.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil – Século XVI – o estabelecimento**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

LEITE, Serafim. S. J. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1538-1553**. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954a. v. 1.

LEITE, Serafim. S. J. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1553-1558**. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 19564b. v. 2.

LEITE, Serafim. S. J. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil – 1558-1563**. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954c. v. 3.

LERY, J. **Viagem à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LOYOLA, I. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

LIMA, E. C. de. **A correspondência jesuítica na Construção de um novo mundo: evangelizar, classificar, informar (1553-1596)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

LOPES, J. **A representação da mulher indígena nas cartas de José de Anchieta**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ensino e Pesquisa de História Ibérica)-Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2019.

MELO, Jéssica Cristine de; HERNANDES, Paulo Romualdo. Jesuítas e embates para a inculcação da educação e da cultura europeia na América portuguesa. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, 2016, nº 68, ISSN: 1676-2584. p. 18-31.

MÉTRAUX, A. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MHSI. Monumenta Historica Societatis Iesu. **Monumenta Brasiliae I (1553-1558)**

Roma: Via Dei Penitenzieri, 20, 1956.

MHSI. Monumenta Historica Societatis Iesu. **Monumenta Brasiliae II (1553-1558)**

Roma: Via Dei Penitenzieri, 20, 1957.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes** origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NAVARRO, J. de A. et al. **Cartas Avulsas – 1559-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas Jesuíticas 1**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

O’MALLEY, J. W. **Uma história dos jesuítas: de Inácio de Loyola a nossos dias**.

São Paulo: Edições Loyola, 2017.

PEDRO, L. **História da Companhia de Jesus no Brasil – Biografia de uma obra**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

PEREIRA, P. R. (Org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil. Carta de Pero Vaz de Caminha**. Carta de Mestre João Faras. Relação do Piloto Anônimo. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

Processo de Fernão Cabral de Ataíde. Disponível em:

<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2314786>. Acesso em: 15 abr. 2020.

ROSA, H. S. J. **Os jesuítas: de sua origem aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1959.

SANTOS, B. M. dos. **Os primeiros jesuítas e o trabalho missionário no Brasil**. LAHES–Laboratório de História Econômica e Social. In: Anais do I Colóquio do LAHES, Juiz de Fora, 2005. Disponível em:

<http://www.ufjf.br/lahes/files/2010/03/c1-a7.pdf>. Acesso em 15 mai. 2020.

SARTRE, Jean Paul. **Um homem é sempre um contador de....** Pensador. Disponível em: <https://www.pensador.com/frase/OTcwMzky/>. Acesso em: 23 set. 2020.

SABEH, Luiz Antonio. **Colonização salvífica: os jesuítas e as coros ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)**. 1 ed., Curitiba: Appris, 2019.

SILVA, L. A. G. da. As bibliotecas dos jesuítas: uma visão a partir da obra de Serafim Leite. **Revista Perspectivas em Ciência da Informação**, v.13, n.2, 2008.

SILVA, W. D. **Santidade de Jaguaripe**: assimilação e incorporação das práticas católicas no século XVI. 2018. TCC (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

STADEN, Hans. **Suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil**. São Paulo: Typ da Casa Eclectica, 1900.

Terra Brasileira. **Primeiros contatos**: Os Tupinambá. Disponível em: <http://www.terrabrasileira.com.br/indigena/contatos/105tupinb.html>. Acesso em: 22 mar. 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

VAINFAS, Ronaldo. Do milenarismo idolátrico ao sabá tropical: a demonização das santidades brásicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). In. COSTIGAN, L. H (Org). **Diálogos da conversão**. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **Santos e rebeldes**. Revista de História. 2005. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/wpcontent/uploads/2017/02/Santos-e-rebeldes-Revista-de-Hist%C3%B3ria.pdf>.

VESPÚCIO, Américo. **Novo Mundo Cartas de viagens e descobertas**. Trad. Luiz Renato Martins. Porto Alegre: LP&M, 1984.

WEHLING, Arno. **Documentos Históricos do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar: Lacerda Editores, 1999.