



Decifrando os “maus costumes”: os xamãs tupis e a disputa pelo protagonismo face à ação missionária da Companhia de Jesus (1549-1610).

Mateus Ferreira Galvão¹

RESUMO

Entre o período de 1549 e 1610 os jesuítas foram categóricos ao eleger os “maus costumes” como um dos principais motivos que dificultava a conversão dos indígenas em meio às transformações do projeto missionário na América portuguesa. Em oposição aos missionários, os índios xamãs apareciam como contraponto à evangelização dos Tupis. Este trabalho apresenta uma análise da relação entre os jesuítas e os xamãs tupis, utilizando as correspondências internas da Companhia de Jesus como fonte principal. Será investigado o processo de escrita epistolar a partir das categorias de pensamento dos jesuítas e da noção ignaciana de “consolação” que tinha como função incentivar os irmãos da ordem perante os dilemas com a experiência missionária. A abordagem desse estudo se desenrola considerando as análises antropológicas de Viveiros de Castro sobre o “perspectivismo ameríndio” e sobre o que a antropóloga Maria Cristina Pompa chama de “processo de tradução recíproca” do “encontro” entre a religião ocidental e o mundo indígena. Aqui será levado em conta não apenas um campo simbólico abstrato, mas um encontro real entre pessoas com táticas na luta por sobrevivência ou por interesses concretos do convívio cotidiano. Esse trabalho observou com mais clareza a agência e o poder de influência dos xamãs no cotidiano colonial, concluindo que a luta pelo protagonismo social face às mudanças provocadas pelo colonialismo, constituiu-se como o principal vetor das disputas e conflitos na interação desses personagens, significando para os xamãs uma luta concreta pela própria existência.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Xamanismo. Tupis.

Deciphering “bad customs”: the tupi shamans and the dispute for protagonism in the face of the missionary action of the Society of Jesus (1549-1610).

ABSTRACT

Between 1549 and 1610, the Jesuits were categorical in choosing “bad customs” as one of the main reasons that hindered the conversion of the indigenous people in the midst of the transformations of the missionary project in Portuguese America. In opposition to the missionaries, the indigenous shamans appeared as a counterpoint to the evangelization of the Tupis. This work presents an analysis of the relationship between the Jesuits and the Tupi shamans, using the internal correspondences of the Society of Jesus as the main source. The epistolary writing process will be investigated based on the categories of thought of the Jesuits and the Ignatian notion of “consolation” whose function was to encourage the brothers of the order in the face of dilemmas with the missionary experience. The approach of this study takes place considering the anthropological analyzes of Viveiros de Castro on the “Amerindian perspectivism” and on what the anthropologist Maria Cristina Pompa calls “the

¹ Possui licenciatura plena em História pela Universidade Federal da Bahia (2017). Mestrando em Educação Profissional e Tecnológica pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA). Atualmente é professor efetivo de História da Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA). Email: mateus_galvao7@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5167576125751886>.



process of reciprocal translation” of the “encounter” between the western religion and the indigenous world. Here it will be taken into account not only an abstract symbolic field, but a real encounter between people with tactics in the struggle for survival or for the concrete interests of everyday living. This work observed the agency and the power of influence of shamans in colonial daily life more clearly, concluding that the struggle for social protagonism in the face of the changes caused by colonialism, constituted itself as the main vector of disputes and conflicts in the interaction of these characters, meaning for shamans a concrete struggle for their own existence.

Keywords: Society of Jesus. Shamanism. Tupis.

1 INTRODUÇÃO

Em 1549, o missionário português Manuel de Nóbrega chegava ao Brasil enviado como superior da missão da Companhia de Jesus. A conversão dos índios e a manutenção da fé cristã entre os portugueses seriam um dos principais objetivos da missão na colônia. Inseridos no contexto de instalação do Governo Geral, os jesuítas escolhidos por Dom João III tinham seu papel não apenas vinculado ao aspecto teológico da missão, estavam vinculados também ao projeto de efetivação da autoridade real sobre o território habitado pelos indígenas. Com isso, amplia-se o campo de visão para um sentido teológico-político, no qual permeava as ações jesuíticas em sua origem. A partir desse momento, começa a relação dos padres e irmãos da Companhia de Jesus com os indígenas e com a chegada de mais missionários, intensificam-se as questões em torno dos costumes indígenas e as dificuldades na efetivação dos objetivos da missão.

Cabia aos missionários o papel centralizador dos costumes e da manutenção da fé cristã entre os portugueses da colônia, algo importante no contexto moderno da Reforma católica. Em relação aos indígenas, os jesuítas evocavam os “maus costumes” como uma das principais dificuldades para a cristianização e civilizar seus costumes era fundamental para alcançar os objetivos da Companhia. Em oposição aos missionários, os índios xamãs², chamados de “feiticeiros” pelos jesuítas, aparecem como contraponto à evangelização dos Tupis³. A partir dessa conjuntura, esse estudo será desenvolvido considerando o que a antropóloga Maria Cristina Pompa (2001) chama de “processo de tradução recíproca” do

² O termo xamã foi escolhido para abarcar os “agentes da mediação entre o mundo humano e não humano” entre os Tupis. Nesse caso o termo se refere aos diversos graus de xamanismo que podiam ser classificados como *pajés*, *profetas* ou *caraibas*, *chefes xamãs* ou *chefes- profetas*, entre outros termos. Ver: SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo, EDUSP, 2012.

³ Uso o termo Tupi para designar os diversos grupos indígenas que viviam em grande parte da costa brasileira no período falantes do tupi-guarani e que compartilhavam uma cultura em comum como os Tupinambás, Tupiniquins, Tupinaés, Tamoios entre outros.



“encontro” entre a religião ocidental e o mundo indígena. Aqui será levado em conta não apenas um campo simbólico abstrato, mas um encontro real entre pessoas com táticas na luta por sobrevivência ou por interesses concretos do convívio cotidiano (SANTOS, 2019, p. 72).

O contato estabelecido entre missionários e indígenas gerou uma grande quantidade de informações registradas através das cartas enviadas pelos jesuítas ao continente Europeu. Seguindo os passos da historiadora francesa Charlotte Castenau-L’Estoile (2006) será analisado o processo de escrita epistolar a partir das categorias de pensamento dos jesuítas e da noção inaciana de “consolação” que tinha como função incentivar os irmãos da ordem perante os dilemas com a experiência missionária. As correspondências faziam parte da burocracia institucional da Companhia de Jesus, no qual era a “chave do sistema jesuíta”. Entender esse sistema é um fator necessário para compreender o papel das missões jesuíticas na prática e, num quadro mais específico, examinar as estratégias dos missionários contra a influência dos xamãs na resistência à conversão. Desde a chegada dos primeiros jesuítas, percebe-se entre as correspondências a dinâmica missionária e sua transformação com as experiências locais. No ano de 1610, o jesuíta Jácome Monteiro escreve um texto de publicação interna da Companhia intitulada, *Relação do Brasil*, nesse relato nota-se uma diferença de abordagem no processo de escrita que, entre outros motivos, passava a reconhecer o fracasso do empreendimento missionário. É a partir desse momento que se limita o período a ser estudado.

Após abordar os relatos jesuíticos em seus próprios termos e objetivos, a atenção será direcionada às questões relacionadas ao mundo indígena tupi, pois a dimensão espacial da pesquisa situa-se na faixa litorânea habitada por esses povos. Nessa direção, será feita uma interpretação dos relatos dos jesuítas baseado na própria dinâmica social e religiosa indígena. A intenção é não repetir a ótica dos missionários que rotulavam os gentios pelos “maus costumes” e ignoravam a presença de uma religião entre os Tupis. Além do mais, seguindo as orientações do antropólogo Renato Sztutman (2012, p. 144) “o mergulho no universo indígena permite, em suma, iluminar o lado opaco da historiografia” e permite demonstrar que os indígenas foram agentes decisivos da própria história e da história da colonização.

No mundo indígena em metamorfose, o papel dos xamãs como “interlocutores do sobrenatural” é vivenciado através de suas cerimônias, no qual se dinamizava com as experiências conflituosas com os missionários. A face mais radical do conflito protagonizado por jesuítas e xamãs pode ser observada com o fenômeno do profetismo tupi das *Santidades*.



Usando a lupa do “perspectivismo ameríndio”⁴ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), esse trabalho tem a pretensão de observar com mais clareza o papel dos xamãs, a sua agência e seu poder de influência no cotidiano colonial.

2 OS JESUÍTAS NA AMÉRICA PORTUGUESA E OS ALDEAMENTOS: SÉCULOS XVI E INÍCIO DO XVII

A ação missionária da Companhia de Jesus teve início na América portuguesa nove anos após a ordem ser reconhecida pelo papa. Os jesuítas chegaram acompanhados pelo primeiro governador geral Tomé de Souza que estava encarregado de estabelecer o poder real na colônia. Naquele período, cabia aos jesuítas à tarefa principal da conversão dos índios e seus membros foram privilegiados pela coroa nas primeiras três décadas da difusão do cristianismo na colônia. Nesse cenário, estava intrínseco o aspecto teológico-político na missão dos jesuítas, especialmente ao verificarmos as linhas gerais do Regimento de 1548. Segundo a análise do historiador jesuíta Serafim Leite (1956, p. 5) três aspectos da administração portuguesa na colônia estavam direcionados aos jesuítas; a catequese; a liberdade; aldeamento dos índios e ensinamento dos meninos. Entre esses, a administração da “liberdade” dos indígenas garantia um maior número destes nos chamados *aldeamentos*, ferramenta necessária aos jesuítas na missão e na administração da catequese, ou seja, a reunião dos indígenas num mesmo espaço era uma tentativa de facilitar a tarefa da conversão e consequentemente na mudança de seus costumes.

Para entender a catequização indígena na América portuguesa é necessário abordar sobre os aldeamentos, pois é nesse cenário que ocorria, em grande medida, a dinâmica da relação entre missionários e indígenas, do mesmo modo que eram adaptados os métodos de evangelização à situação local. Como observa Charlotte Castelnau-L'Estoile (2006), a fixação dos missionários nos aldeamentos se constituiu através de uma imposição da realidade missionária local, tornando-se dessa maneira, uma originalidade da experiência jesuítica na colônia brasileira. Essa “marca original” estava conectada à dispersão geográfica dos jesuítas pelo globo, em outras províncias a implantação jesuíta se dava nos colégios e casas professas,

⁴ Complexo conceitual desenvolvido pelos antropólogos Eduardo Viveiro de Castro e Tânia Stolze Lima. Trata-se da “concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos.” (Viveiros de Castro, 2020, p. 401)



já na província brasileira, os aldeamentos apareciam como uma terceira forma de implantação (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 54).

Com o andamento das missões, começaram a aparecer dificuldades na conversão dos indígenas, assim como, as desilusões do projeto missionário. Para converter os indígenas e civilizá-los não bastava seguir o caminho espiritual, o uso da força tornava-se necessário para conseguir mais frutos para a Igreja. O Padre Manuel de Nóbrega era grande defensor de um projeto civilizador e da conversão intimamente colaborada pelo poder temporal do Governo Geral. Isso fica evidente com a chegada do governador Mem de Sá (1558-1572) que tinha entre os seus objetivos resolver os inúmeros conflitos indígenas existentes na colônia. Sobre isso o relato do P. Antônio Pires esclarece:

Depois da que se escreveo desta Bahia a 19 de julho deste ano de [1]558, foi o Governador com seu bom zello e Nosso Senhor tirou d'elle mui ubres frutos. Continuou a castigar os delinquentes com muita prudência e temperança, de maneyra que edificasse e não destruisse, e foi causa de todos se sujeitarem à ley e jugo que lhes quiserem dar, e así de mui longe se mãodão offerecer que lhes mandem padres que os doutrinem [...] (LEITE, 1957, p. 470).

Seguindo esse princípio, o projeto missionário passa a encarar a sujeição e dominação dos indígenas como uma das vias para obter melhores resultados na colheita. Assim, Nóbrega defendia uma maior sujeição através de proibições que impedissem os indígenas de conservarem os seus próprios costumes:

A lei, que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de christãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (LEITE, 1957, p. 470).

O incômodo com os costumes indígenas revela o aspecto da dificuldade que desafiavam os jesuítas, o próprio Nóbrega expunha no texto *Diálogo da conversão do gentio* os entraves ao sucesso da missão (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 102-113). O texto do jesuíta expressa o duplo problema da dificuldade da conversão, por um lado direcionado à natureza indígena, pois apesar de os jesuítas reconhecerem a sua humanidade, acreditavam que eram pouco capazes de receber a catequese devido às suas inexploradas “potencialidades da alma”⁵, e por outro lado, o problema estava direcionado ao andamento da própria missão, referente à qualidade do trabalho para a conversão dos gentios.

⁵ Referente ao “entendimento, a memória e a vontade”, no qual acreditavam os jesuítas do período, reconhecendo assim a humanidade dos indígenas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.106).



Com as mudanças da dinâmica colonial, a partir dos anos de 1580 os aldeamentos passaram a ser vistos de outra maneira, agora a preocupação estava voltada aos perigos que as reduções podiam impactar ao missionário. É nesse mesmo período que acontece a insurreição indígena da Santidade de Jaguaripe no sul da Bahia ajudando a reforçar uma visão do fracasso referente ao trabalho dos jesuítas na conversão dos indígenas. Naquele momento, a colonização ficava mais intensa devido à tentativa de dominação dos colonos sobre os índios, o que recrudesceu os ataques dos colonos ao empreendimento missionário da Companhia de Jesus apoiados pelo governador Manoel Telles Barreto (1583-1587) (CASTELNAU-L'ESTOILE 2006, p. 123).

Diante dos obstáculos, no início do século XVII aparecem novas opiniões entre os missionários no tocante do projeto da colonização cristã, nos quais estariam mudanças relacionadas à continuação ou ao abandono dos aldeamentos e um novo entendimento sobre os costumes indígenas. Essa visão sobre o andamento da missão foi influenciada pelo pensamento do jesuíta espanhol José de Acosta que ao analisar o insucesso da conversão dos índios no Peru, direcionava sua ótica à negligência e falta preparo dos missionários. Seguindo esse caminho, o Padre jesuíta Jácome Monteiro depois de passar três anos em terras brasílicas⁶ escreve em 1610 a *Relação do Brasil*, nessa obra o jesuíta também reconhece o fracasso das missões chegando a conclusões semelhantes sobre a má formação dos missionários. O que muda com a *Relação do Brasil* de Monteiro é a diminuição do caráter de “consolação” do processo de escrita, tornando-se um “texto de saber” se aproximando mais de um “projeto etnológico” (SZTUTMAN, 2012, p. 136). Desse modo, o que se tornaria algo essencial para um bom jesuíta na visão de Monteiro, inspirado nas análises de Acosta, era a necessidade de um conhecimento mais “acurado” sobre os costumes indígenas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 415-433).

Entretanto, qual seria o entendimento de Acosta sobre os Tupis? Em suma, Acosta sistematizou uma classificação hierarquizada sobre os “tipos de gente” para poder definir estratégias de conversão. De acordo com sua tipologia evolutiva, os Tupis estavam na base da pirâmide e se enquadravam na mais baixa categoria de povos bárbaros, sendo inacessível uma conversão exclusivamente pacífica (SZTUTMAN, 2012, p. 136, 137). Por conseguinte, nesse

⁶ Durante esse período Jacome Monteiro foi companheiro do terceiro visitador da província do Brasil, Manoel de Lima. O visitador era um representante do centro da Companhia de Jesus que tinha como objetivo controlar e adaptar às diretrizes centrais às circunstâncias locais. As visitas faziam parte de uma “burocracia missionária” com o objetivo de consolar os irmãos membros e observar a conservação da disciplina religiosa promovidas pelo Superior Geral da Companhia do período Claudio Acquaviva (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).



período se inaugurava um olhar dos jesuítas reconhecendo o insucesso da missão, o que levou à um reordenamento do entendimento sobre os costumes indígenas. Contudo, o olhar dos jesuítas ocultou o papel político dos indígenas em oposição ao projeto missionário, pois suas conclusões sobre a esterilidade da missão foram direcionadas aos “instintos bárbaros” dos indígenas. Então, de que maneira os indígenas foram responsáveis de forma ativa por essa virada de entendimento dos jesuítas sobre os resultados da missão? Qual o papel dos xamãs nisso?

3 AS CORRESPONDÊNCIAS: O PROCESSO DE ESCRITA JESUÍTICA E OS RELATOS SOBRE OS XAMÃS TUPIS

Sobre as fontes, convém lembrar que os registros escritos sobre grupos marginalizados e, sobretudo, sobre os povos agraos são, grosso modo, além de lacunares, filtrados por concepções etnocêntricas, preconceituosas e equivocadas. É, portanto, tarefa do investigador problematizar seus conteúdos e identificar diferentes significados que objetos, classificações étnicas, qualificações e comportamentos podem comportar para os diferentes agentes sociais, conforme tempos, espaços e as dinâmicas de suas relações (ALMEIDA, 2019, p. 125).

Como visto, a comunicação entre os jesuítas acontecia de forma sistemática e as informações circulavam pela Companhia de maneira intensa, com isso, a ordem estabelecia regras sobre o formato de escrita das correspondências. Nesse sentido, as correspondências faziam parte de uma burocracia institucional da Companhia, as cartas eram enviadas em períodos determinados através de relatórios que permitiam um maior controle do centro sobre as situações locais. As cartas reforçavam também o sentimento de pertencimento identitário dos jesuítas, interligando os grupos dispersos e, numa dimensão espiritual, afirmavam a “comunhão no amor divino” dos membros, contendo elementos edificantes na composição da escrita (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 74).

A compreensão do contexto de elaboração das correspondências é necessária para identificar de maneira mais apurada as intenções dos jesuítas no processo de escrita. Antes de analisar os relatos sobre os xamãs é preciso compreender como os jesuítas abordavam os costumes dos Tupis. Os relatos sobre os costumes indígenas faziam parte do *script* de elaboração das correspondências sendo corriqueiro o uso de adjetivos negativos para se referir a costumes que representassem maior obstáculo para a conversão dos gentios. Com essa perspectiva, o Padre José de Anchieta relata: “[...] excepto alguns, parecem quererem voltar ao vômito dos antigos costumes, indo às festas dos seus misérrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um [contrário] que se preparava numa aldeia vizinha” (LEITE, 1957, p.



194). Nesse trecho, Anchieta usou o termo “vômito” para se referir aos costumes ligados às cerimônias tupis, na visão dos jesuítas essas cerimônias representavam um dos obstáculos para o trabalho nas missões. No entendimento do jesuíta, o uso da bebida estava relacionado diretamente ao “maior mal” de onde viriam outros “maus costumes” indígenas:

Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer das bebedeiras. *Este é seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros.* De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana (*Ibid*, p. 194) (Grifo nosso).

Na visão de Anchieta, as bebedeiras eram a porta de entrada para os “males” dos antigos costumes dos catecúmenos, os “maus costumes” traduzidos pelo jesuíta abarcava as guerras de vinganças praticadas pelos Tupis, a antropofagia, a inconstância, a poliginia, entre outros. Esses costumes foram listados por Anchieta ao publicar em 1584 os “*impedimentos para a conversão dos brasis*” (ANCHIETA, 1933, p. 424), porém não há referência aos xamãs sobre a interferência no trabalho de conversão dos autóctones. Entretanto, em variadas fontes jesuíticas, os xamãs eram apontados como os principais rivais dos missionários no contexto colonial. Essa omissão ocorria supostamente porque Anchieta entendia que os indígenas tinham a facilidade de crer ou aceitar “qualquer coisa” e enxergava a influência dos xamãs de forma secundária e minimizada: “(...) porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se que hão de crer: mas por outra parte, como não tem muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer coisa, ao menos de *maus costumes*” (*Ibid*, p. 333) (Grifo nosso). Ou seja, na visão dos jesuítas, os índios eram considerados “inconstantes”, pois da mesma forma que poderiam crer facilmente deixariam de crer. Observando de forma mais ampla as correspondências, os membros da ordem elegiam a presença dos xamãs como um dos principais empecilhos para o trabalho de conversão:

Y sepa V.P. que son muy pocos los peccados de la gentilidad en comparación de los que aprenden de los malos christianos, porque tirándoles las matanças y el comer carne humana, y *quitándoles los hechizeros* y haziéndolos bivar com una sola muger, todo los más es em ellos muy venial (...) (LEITE, 1957, p. 430) (Grifo nosso).

Nesse escrito do Irmão António Blázquez são mencionados os mesmos “maus costumes” que Anchieta destacou como os “impedimentos para a conversão dos brasis”, com o acréscimo dos “*hechizeros*” entre os empecilhos para os objetivos da missão. Sobre os escritos de Anchieta, ele não ignorava a presença dos “feiticeiros”, apenas descrevia seus costumes evitando protagoniza-los entre os motivos dos impedimentos à conversão:



Não têm juramentos nem Ídolos, alguns feiticeiros hão entre eles a que chamam Pagé. A estes, para alcançar saúde, se dão a chupar e consentem que lhes façam outras cerimônias, mas não acreditam neles. Não são demandas, mas bemfazejos e caritativos; todos os que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada (ANCHIETA, 1933, p. 434).

Em geral, as descrições seguiam no sentido de priorizar os exemplos que contribuíssem para a edificação da missão, por conseguinte, as descrições sobre os “feiticeiros” seguiam essa mesma premissa, no qual era necessário relativizar as ações que concorressem diretamente com a obra dos jesuítas. Entretanto, também existiam dúvidas entre os jesuítas sobre a crença dos Tupis no poder dos xamãs, pois a relação que os indígenas tinham com a crença nos pajés permitiam as relativizações por parte dos jesuítas. As relativizações ocorriam na tentativa dos jesuítas de pôr em descrédito as “invenções” e “falsidades” das ações dos xamãs, de acordo com as formas de receptividade dos indígenas: “De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que comumente é ruindade, e tudo por lhes darem os índios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não crêm cousa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras” (ANCHIETA, 1933. p. 333).

O crédito dado aos “feiticeiros” dependia da efetividade de seus feitos podendo causar prestígio como também descrédito entre os seus (SZTUTMAN, 2012, p. 415). Por mais que na visão dos jesuítas os “maus costumes” fossem a principal causa para o insucesso da conversão era preciso deslegitimar o poder dos xamãs, pois estes eram potenciais guardiões dos costumes tupis. Na tentativa de consolidar uma maior constância dos índios na fé cristã, os padres defendiam o “temor da pena temporal” para reforçar os resultados da missão e consequentemente punir os “feiticeiros”. Como Nóbrega havia enfatizado, era necessário “tirar-lhes os feiticeiros” e foi com o uso dessa estratégia que os jesuítas buscaram a conversão dos gentios.

Nesse período, o tema da dificuldade de conversão dos índios aparece com frequência entre os escritos dos jesuítas, a solução para enfrentar os problemas da missão se encontrava no projeto de aldeamentos que tinha como base uma política indigenista alicerçada no poder do governador. No campo da disputa entre jesuítas e “feiticeiros”, o temor como forma de convencimento, se tornou uma alternativa para o andamento das missões. Havia também a necessidade de descrever episódios, no qual o “temor espiritual” era acionado tanto para convencer os indígenas, como para relatar os exemplos edificantes do processo de escrita das correspondências. Os jesuítas atribuíam o poder de convencimento dos “feiticeiros” ao uso do



“temor espiritual”, a manipulação do medo entre índios era o motivo que levava os xamãs a fazer “muitos discípulos”, isso é o que leva a crer o relato de Anchieta:

Além disto dizem que têm um espirito dentro de si com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espirito treme e súa grandissimamente (ANCHIETA, 1933. p. 331).

A tradução que os missionários fizeram sobre a influência dos xamãs entre os Tupis e a relação dos mesmos com a crença, permitiu que os jesuítas manipulassem o medo para convencer os indígenas, dessa maneira, combinaram o uso do “temor da pena temporal”, no campo político, e o “temor espiritual” no teológico para essa tarefa. Essa estratégia vigorava entre os missionários com o uso de acontecimentos do cotidiano para tentar convencer os gentios. O exemplo disso foram os surtos epidêmicos que ocorreram nos aldeamentos, a barreira epidemiológica desfavorável aos indígenas causou grandes prejuízos às populações locais e o surto de doenças tornava comum a mortalidade entre os habitantes das aldeias. A explicação desse fenômeno era usada pelos xamãs para convencer a população indígena na resistência em favor da manutenção de seus próprios costumes e geralmente apontavam o batismo como causa principal das mortes entre os indígenas. Desse modo, em resposta, os jesuítas apontavam novamente os “maus costumes” como a causa das doenças usando desse discurso para tentar convencer os indígenas. Em 1558, novamente o Irmão Blázquez deixa transparecer em seu relato como era usado o “temor espiritual” em proveito da missão. Essa estratégia serviu como exemplo para o jesuíta pregar aos indígenas sobre a fidelidade do casamento e consequentemente fomentar a monogamia:

Hun índio, deixada su muger, de que tenia muchos hijos, y tomando outra com la qual se estava, deixando la outra con los hijos padecer mucha necesidad, y siendo amonestado por sus maestros y reprehendido, no desistió. Sucedió adolecer la manceba y morir de muerte subitânea e muy espantosas a todos porque murió inchada, cosa que metia miedo. Con la muerte de la qual les hizieron una predicación sobre a fidelidad del casamento(...) De manera que ganarão temor todos e fuéles muy bueno [...] (LEITE, 1957, p. 432).

Esses métodos serviam também para tentar combater os argumentos dos xamãs que pregavam contra o sacramento do batismo, assim como, aumentar o prestígio dos irmãos entre os indígenas. A partir dessa ótica, o Padre Manuel de Nobrega relata:

Aqui acontecerão casos muy notaveis que eu não poderei dizer todos, mas somente me contentarei com alguns poucos. Huma criança esteve morta, chorada de seu pay e mãy, e, estando para espirar, foi bautizada do Irmão e logo sarou, de que todos ficarão espantados e muy edificados e com credito de bautismo (LEITE, 1958, p. 63).



O acontecimento descrito por Nóbrega contribuía não somente para as estratégias de conversão e o “aborrecimento dos feiticeiros” (*Ibid*, p. 65), esses episódios eram essenciais para o estilo edificante no processo de escrita dos jesuítas, pois era com esses exemplos que se convenciam os irmãos da Companhia sobre a continuação da missão, apesar das dificuldades enfrentadas na colheita. A dimensão espiritual estava contida nesse processo e por mais que as dificuldades surgissem no andamento das missões, o uso do “temor”, seja espiritual ou temporal, servia como fonte de consolação ideal, assim como, auxiliava na sobreposição dos papéis entre jesuítas e xamãs (POMPA, 2001, p. 58).

4 OS XAMÃS TUPIS E AS PRÁTICAS COTIDIANAS DE RESISTÊNCIA AO COLONIALISMO

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental (VIEIROS DE CASTRO, 2020, p. 310).

Certamente, não podemos considerar os xamãs como “embusteiros” que usavam de “invenções” para enganar. Seus conhecimentos tinham serventia entre a população tupi que os habilitavam circular entre diversos grupos de acordo com o seu grau de prestígio. Os jesuítas perceberam a influência dos xamãs e aos poucos assumiram estratégias para limitar seu poder, uma dessas percepções foi através do papel de curandeiro dos xamãs. A dimensão pragmática da cura, no sentido material, foi entendida pelos missionários como um fator importante que promovia o respeito dos xamãs entre os índios. Analisando essa questão o jesuíta Fernão Cardim (1549-1625) descreve:

Usam de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito (CARDIM, 1881, p. 2).

Decerto, o missionário tinha alguma razão, a efetividade das práticas de cura podia delegar mais poderes aos xamãs perante os Tupis. De acordo com o relato do capuchinho Yves D’Evreux no início do século XVII em expedição ao Maranhão, existia uma hierarquia entre os “feiticeiros” baseados nos seus dotes xamânicos: “Se estes pequenos e medíocres feiticeiros gozam de autoridade entre os seos, muito mais aqueles que se chamam



propriamente Pagy-uaçu, “grande feiticeiros”, porque são como soberanos de uma província, muito temidos, chegando a tal poder por muitas subtilezas [...]” (D’EVREUX, 2001, p. 171).

Na tipologia do cronista, haveria os pequenos e os grandes “feiticeiros” conhecidos como *pajé* e *pajé-acú* respectivamente. Independente do grau ocupado pelo xamã nas sociedades tupis, eles eram os responsáveis pela saúde espiritual e carnal dos indígenas, exercendo papéis essenciais na cultura tupi. De acordo com Renato Sztutman (2012, p.412):

As incansáveis traduções buscadas pelos viajantes e missionários visavam, em suma, dar conta da multiplicidade e da ambiguidade das funções manifestas por essas personagens, tais a cura, a agressão, a adivinhação, a nomeação dos recém-nascidos, a comunicação com os deuses etc.

Na prática, esses papéis eram vivenciados através dos ritos que se metamorfoseavam com as experiências do conflito com os jesuítas. Segundo Renato Sztutman (2012) todo homem adulto tinha um pouco de xamã e toda atividade guerreira era precedida de rituais xamânicos, o elemento bélico também estava alinhado às práticas de cura, pois o ato de cura podia estar relacionado à retaliação de um pajé rival que poderia ter enviado a doença. Ou seja, o diagnóstico e a cura poderiam ser resolvidos na esfera da guerra invisível e impulsionar investidas militares contra o inimigo: “Isso porque os pajés poderiam adivinhar os agentes causadores da doença e da morte. Em outras palavras, cabia a eles identificar os inimigos e, assim, iniciar guerras” (SZTUTMAN, 2012, p. 416). Com o processo de colonização, as práticas da cura feitas pelos xamãs passaram a combater alguns elementos exógenos da cultura indígena e precisaram ser ressignificadas no conflito com os inimigos jesuítas. Desse modo, os conselhos dos xamãs para que os índios evitassem o batismo católico, tornava-se um novo elemento inserido na “ciência” xamânica tupi como observado no relato de Nóbrega:

[...] achamos um menino muito doente e na casa onde estava muitas feitiçarias e laços armados para prender a morte se ali viesse. E falando de Nosso Senhor, não queria o pay nem a mãy que lhe bautizassem seu filho, por que um feiticeiro seu que ali estava dizia que não; fiz o chamar e perguntando por manha quem lhe ensinara a sciencia, disse que seu pay, e começou a vangloriar-se sua sciencia, e que dava saúde aos doentes (LEITE, 1958, p. 66).

Assim como os *curandeiros* no contexto colonial mexicano, aqui se percebe uma tentativa de “resposta cultural” precisa e inédita que os xamãs encontraram para preservarem sua existência em face à colonização na América portuguesa (GRUZINSKI, 2003, p. 314). Com base nos papéis definidos dos xamãs no cotidiano indígena, podemos compreender como as estratégias de conversão dos jesuítas foram construídas. Nessa direção, os jesuítas



precisaram sobrepor os papéis e substituir a figura dos xamãs no dia a dia e assim Nóbrega prossegue:

Se algum adoece, hé obrigado a mandarnos chamar e é de nós curado e remedeado asi no corpo como n'alma ho melhor que podemos, e assi poucos morrem que não sejam bautizados no artigo da morte, quando eles amostram sinaes de fee e de contrição, e assi destes como dos inocentes regenerados com a agoa do baptismo se salvão muytos (*Ibdem*).

A cura do “corpo como n'alma” sinalizada por Nóbrega estava de acordo com o sacramento da confissão, um dos eixos dos *Exercícios espirituais* de Loyola no contexto de individualização dos pecados do período moderno. Aqui a dimensão médica serve de modelo para curar as feridas da alma em contraposição a um modelo baseado na figura de um juiz (inquisidor) (POMPA, 2001, p. 56). De qualquer forma, o papel exercido pelos xamãs entre os Tupis na responsabilidade pelas curas, passa a ser disputada pelos jesuítas ocasionando situações de conflitos.

De certa maneira, com o olhar antropológico atual podemos decifrar os costumes dos tupis como a sua real religião (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 159-228). Na visão dos cronistas da época, os Tupis não tinham ídolos, sacerdotes e nem templos, logo, baseado em nesses critérios, os Tupis não possuíam os atributos que definissem as suas crenças como religião (POMPA, 2001, p.29). Como não tinham religião, os jesuítas apenas achavam que tinham superstições características de povos “bárbaros”. Os missionários faziam a tradução dessas “superstições” sem compreender como ocorria de fato a religiosidade tupi. Em relação as impressões dos missionários sobre o conhecimento dos Tupis e as suas crenças, Fernão Cardim descreve:

[...] e tem grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto o medo que lhe tem, que so de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes; não no adorão, nem a alguma outra creatura, nem tem idolos de nenhuma sorte, somente dizem alguns antigos que em alguns caminhos tem certos postos, aonde lhe offerecem algumas cousas pelo medo que tem delles e por não morrerem. Algumas vezes lhe apparecem os diabos ainda que raramente, e entre elles ha poucos endemoninhados (CARDIM, 1881, p. 2).

Nesse trecho, a crença dos indígenas era interpretada pelo jesuíta através da ótica “demonizante”. Segundo Maria Cristina Pompa (2001, p. 39, 40) essa ótica reflete os dilemas do imaginário religioso do período, pautado na tentativa de “separar o santo do diabólico”, portanto, identificar a realidade verdadeira dos padres e a condenar a realidade falsa dos “feiticeiros”. Nesse sentido, o relato de Cardim procurava descrever o medo dos indígenas em relação com os seres espirituais entendidos como entidades “demoníacas”, nesse sentido, era



o medo das ditas “superstições” que permitia o jesuíta perceber o mínimo de algum tipo de crença religiosa entre os indígenas. A descrição também contém elementos cosmológicos do mundo ameríndio, o medo que os indígenas possuíam ao se deparar com os seres “sobrenaturais” indicava uma subversão da ordem normal das coisas. Esse relato vai de encontro com o exemplo de Viveiros de Castro (2020, p. 344) ao demonstrar uma situação típica do que seria o “sobrenatural” no entendimento indígena:

A situação sobrenatural típica do mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho- e um que visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto e fala com o homem. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que subjugado pela subjetividade não humana passa para o lado dela transformando-se em um ser da mesma espécie do que a do locutor: morto, espírito ou animal.

Diante da cosmovisão indígena, o encontro estabelecido com outro “ponto de vista cosmológico dominante” tem uma dimensão perigosa e em muitas vezes letal. Dito isso, o desespero do gentio descrito por Cardim retrataria uma percepção real da crença que os Tupis tinham em sua própria religião. Através do perspectivismo ameríndio é possível decifrar de forma mais atenta os “maus costumes” descrito pelos jesuítas. O diálogo que os xamãs tinham com o sobrenatural era de grande importância para os Tupis no dia a dia, eles eram os únicos habilitados a estabelecer uma comunicação com as forças sobrenaturais sem serem afetados na sua condição humana pela perspectiva do outro ponto de vista extra-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 344).

Seguindo essa prerrogativa, os xamãs através de seus conhecimentos e habilidades eram os responsáveis por manter a “ordem espiritual” entre os índios quando estes se deparavam com as entidades sobrenaturais. De acordo com os relatos dos jesuítas, as habilidades dos xamãs os promoviam perante os indígenas devido ao uso do “temor espiritual”, ou seja, convencimento pelo medo dos indígenas e pela dimensão da cura no sentido material. Contudo, os jesuítas admitiam nas entrelinhas a crença mais profunda dos índios em seus “feiticeiros”. A crença dos indígenas era algo “constante” e a confiança depositada nos xamãs era mediada pela sua efetividade. Assim, a confiança obtida pelos xamãs os habilitava a serem os conselheiros espirituais e sociais dos tupis no cotidiano indígena.



4.1 Os *caraíbas* e o profetismo tupi: uma busca pelo protagonismo social

[...] a diferença dos demais índios, o xamã era, num contexto de crise, alguém que mantinha um acesso direto ao conteúdo tradicional, ou pelo menos parte do que restava dele. Como tinha de fornecer a seus clientes respostas culturais eficazes, precisavam lançar mão de materiais novos e exóticos, mas ao mesmo tempo familiares para serem integrados (...) ao que restara do patrimônio indígena (GRUZINSKI, 2003, p. 314).

Os jesuítas tinham que realizar o “desenho divino da pregação do evangelho” pelo globo, os indígenas eram chamados de gentios porque, apesar de “bárbaros”, eram passíveis de receber a fé cristã (POMPA, 2001, p. 26), além disso, para os missionários obter a própria salvação era necessário buscar a salvação do outro (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 94-95). A partir desse ideal missionário, surgia a motivação para converter o gentio e com isso ampliava-se a disputa com os xamãs.

Por outro lado, a interação cotidiana entre jesuítas e xamãs demonstrava não apenas uma disputa pelo protagonismo no plano religioso, pois essa interação estava imersa no contexto colonial como um todo. Como discutido, o projeto missionário segue um viés teológico-político, no qual o poder temporal tinha uma função importante para a conversão dos gentios. Com esse pensamento, podemos encarar as atitudes dos xamãs diante dos jesuítas de maneira mais complexa, é válido ressaltar que a colonização cristã obrigou os xamãs a reinventar suas práticas na tentativa de se reafirmarem entre a população tupi. Esse cenário conflituoso fica evidente ao analisarmos os discursos dos missionários sobre os xamãs e vice versa. Assim o Padre António Blazquez descreve:

[...] y de mucha ymportancia, como es en la conversión de los gentiles(...) syempre los operários son muy ocupados o em desaraygarles las costumbres del hombre viejo y plantarles las del nuevo, Christo, o em predicarle contra sus ritos y cerimonias, o em ymponerles em orden y policia christiana(...) son nuestros Hermanos ayos, padres, médicos, enfermeros [...] (LEITE, 1957, p. 430).

Esse relato confirma a importância da conversão do gentio com base no desenraizamento dos velhos costumes indígenas e na pregação contra os seus ritos e cerimônias, o que significava ocupar o lugar dos xamãs na “cura” espiritual dos índios. Essas atitudes provocaram as reações dos xamãs que tentavam dar respostas aos seus contra a influência dos missionários. Devido ao cenário de colapso causado pelas mortes em massa dos indígenas por epidemias, acrescidas pelo convívio nos aldeamentos, a resposta dos xamãs sobre esse fenômeno recaía contra os jesuítas. Dessa maneira, a resistência ao batismo foi usada como arma para convencer a população indígena em manter suas expectativas no



protagonismo dos próprios xamãs. De fato, os xamãs eram uma espécie de guardião dos saber ancestral indígena e buscavam manter seus costumes, porém não abriam mão de renovar seus conhecimentos em novos arranjos. Desse modo, os “feiticeiros” reforçavam seus poderes alimentando aquilo que os jesuítas consideravam ser um dos maiores empecilhos para os objetivos da missão: as *Santidades*. O relato de Nóbrega elucida bem essa situação:

Aconteceu que vindo hum índio de outra Aldeia a pregar a santidade que andava, hum o recolheu e lhe ajuntou gente em terreiro pera ouvir. E a sanctidade, que pregava, era que aquele sancto fizera baylar o Engenho e ao senhor com ele, que converteria a todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entones avia, e que nós não eramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nosso casamentos que não prestavão, que o seu santo dizia que tivessem muytas mulheres e outras cousas desta qualidade (LEITE, 1958, p. 53).

Sobre o fenômeno das *Santidades*, trata-se dos movimentos migratórios liderados pelos *pajé-açus* ou *caraíbas*, baseado em tradições tupi, numa espécie de profetismo na busca da “terra sem mal”. Seguindo as conclusões de Ronaldo Vainfas (1995), entende-se que o colonialismo teve um impacto significativo sobre a reordenação desse fenômeno sem negar as suas origens indígenas. O colonialismo provocou um processo de simbiose sobre o conteúdo tradicional da cultura tupi e, de acordo com esse cenário, os jesuítas, representantes de um dos pilares do empreendimento colonial, foram contestados pelos caraíbas numa mensagem anti-cristã. Nesse processo, as Santidades passaram a representar a maximização dos conflitos entre xamãs e jesuítas, seus rituais cooptavam a mensagem cristã e subvertiam o seu significado.

Nessa direção, Ronaldo Vainfas ao estudar sobre a Santidade de Jaguaripe na Bahia em *Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial* (1995) analisou os rituais do “batismo às avessas” praticados pelos caraíbas, revelando assim, novos arranjos simbólicos. Outrossim, as Santidades dos caraíbas era sinônimo de rebelião, pois incitavam em muitos momentos revoltas e fugas em massa dos indígenas dos aldeamentos. O episódio da Santidade de Jaguaripe nos fornece mais elementos que compõe o recrudescimento da concorrência entre missionários e xamãs. Além da resignificação do batismo, houve um remanejamento de outros símbolos católicos junto aos seus rituais, os relatos sobre a Santidade indicam o uso de santuários similares à da igreja católica, o uso da cruz e de ídolos (VAINFAS, 1995, p.130). A disputa entre missionários e xamãs resultou numa apropriação mútua das estratégias de ambos os lados, esse conflito foi mediado pela tradução particular do olhar de cada cultura. Parafraseando Maria Cristina Pompa (2001, p.41): “a batalha pelo monopólio da santidade foi



uma luta mortal pelo poder espiritual, onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, das falas do outro”.

Em uma visão mais recente sobre a Santidade de Jaguaripe, o trabalho da historiadora Jamille Macedo de Oliveira Santos, *Ecos da Liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista* (2019), renova os estudos sobre esse fenômeno tupi e foca na “relação dinâmica e material” da Santidade em contato com a sociedade colonial. A autora defende que os conflitos e as disputas pelo protagonismo não ficaram restrito ao campo religioso ou simbólico, pois foi legitimado pela agência concreta e política dos indígenas. Seguindo essa premissa, o líder espiritual da Santidade de Jaguaripe, Antônio Tamandaré, havia fugido de um aldeamento e invertido o catolicismo aprendido com os jesuítas, além do processo de apropriação religiosa havia a dimensão da contestação ao colonialismo, pois a maioria de seus membros eram fugitivos tanto dos aldeamentos como das fazendas de engenho (SANTOS, 2019, p. 177). Além disso, a autora nos traz à tona a agência dos caraíbas como um dos elementos que forçaram os jesuítas e rever os limites do projeto missionário e de promover a crise no seio da Companhia de Jesus (SANTOS, 2019, p.140).

A partir dessas análises fica notório o grande poder de convencimento que os caraíbas tinham perante os Tupis. Aliás, o poder de convencimento dos caraíbas não ficava restrito aos Tupis, a experiência da Santidade de Jaguaripe revela a colaboração desde brancos, índios, negros e mulatos de acordo com os relatórios inquisitoriais (SCHWARTZ, 2009, p. 285). Para além do contraponto opondo xamãs e missionários, podemos supor que haviam diferentes visões e formas de “tradução” do outro, que abrangia os Principais e os demais indígenas no cotidiano colonial. Nesse caminho, entre as fontes epistolares, podemos observar que os jesuítas procuraram variadas formas na tentativa de cristianização dos ditos gentios. Entretanto, apesar da abertura dos Tupis à mensagem cristã dos missionários, constantemente havia um retorno dos autóctones aos seus antigos costumes, na visão indígena o “batismo não significava conversão”, mas algum tipo de ritual de aliança como tática cotidiana de sobrevivência, algo que passou despercebido pelos jesuítas (SANTOS, 2019, p. 54).

De toda forma, os xamãs, detentores em potencial do conhecimento tradicional indígena, se tornaram um contraponto significativo à conversão dos Tupis. Longe de serem bárbaros de baixa categoria os xamãs tiveram um papel político ativo para que os jesuítas repensassem o projeto missionário admitindo o fracasso dos aldeamentos e da missão. Por esse motivo, eram frequentes os relatos sobre a importância do poder temporal para a missão, sendo uma das armas do projeto missionário contra o poder de influência dos xamãs. Nem por



isso deixaram de resistir, de lutar pela sobrevivência e de serem protagonistas da sua própria história.

5 CONCLUSÃO

Entre o período de 1549 e 1610 os jesuítas foram categóricos ao eleger os “maus costumes” como um dos principais motivos que dificultava a conversão dos indígenas para a efetivação do projeto missionário na América portuguesa. Para melhor converter o gentio era necessário civilizar seus costumes com a significativa ajuda do poder temporal. Essa era a linha geral convergente entre os jesuítas sobre o entendimento da missão durante grande parte desse período.

As correspondências era um elemento basilar da burocracia institucional da Companhia de Jesus e a dinâmica do processo de escrita dessas cartas, acompanhavam regras gerais que determinavam a forma de abordagem dos conteúdos. A análise desse contexto, com a ajuda de teorias ligadas à antropologia indígena, iluminou a compreensão sobre a ótica jesuíta em relação aos costumes indígenas, possibilitando fazer uma contraposição mais precisa entre o olhar ocidental e o ponto de vista ameríndio.

Em um panorama geral, foi possível analisar as diferentes reações e estratégias de missionários e xamãs pela reordenação dos costumes indígenas. A ressignificação dos símbolos culturais e religiosos constituíram uma das estratégias para o convencimento dos índios na explicação dos fenômenos do plano espiritual e social. Esse trabalho observou com mais clareza a agência e o poder de influência dos xamãs no cotidiano colonial, concluindo que a luta pelo protagonismo social face às mudanças provocadas pelo colonialismo, constituiu-se como o principal vetor das disputas e conflitos na interação desses personagens, significando para os xamãs a luta pela própria existência.

FONTES

ANCHIETA, José de. “Informação do Brasil e de suas Capitanias (1584)”. In: **Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta**. S.J(1554-1594). (notas de A. de Alcântara Machado) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

CARDIM, Fernão. “**Tratados da Terra e Gente do Brasil**”. Série 5, vol. 168. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.



LEITE, Serafim. **“Monumenta Brasiliae”, vol. I**, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1956. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

LEITE, Serafim. **“Monumenta Brasiliae”, vol., II**, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1957. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

LEITE, Serafim. **“Monumenta Brasiliae”, vol. III**, São Paulo, 1954 e Via dei Penitenzieri, Roma, 1958. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História Indígena: teorias, fontes e métodos em Perspectiva interdisciplinar. In: **Coleção história do tempo presente: volume 1** / Tiago Siqueira Reis et al. organizadores. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620**. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006.

GRUZINSKI, Serge. **“A colonização do imaginário”: sociedades indígenas e ocidentalização na México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

POMPA, Maria Cristina. **“Religião como tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil Colonial”**. — Campinas, São Paulo: 2001.

SANTOS, Jamille Macedo Oliveira. **Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista**. Salvador: EDUFBA, 2019.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

STUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo, EDUSP, 2012.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.”** São Paulo: Ubu Editora, 2020.