



PEDAGOGIA JESUÍTICA E ALTERIDADE: A DEMONIZAÇÃO DA ALMA INDÍGENA

Fábio Eduardo Cressoni*
cressoni@uniararas.br

* Doutorando em História pela UNESP – Franca/SP; Docente da FHO – Uniararas, Araras, SP

Recebido em 30/06/12 – Publicado em 19/10/12

RESUMO:

Este trabalho pretende discutir as dificuldades presentes no processo inicial de colonização da América portuguesa quando do processo de catequese / cristianização dos índios *Tupinambá*. Nesse sentido, demonstramos a relação entre estas dificuldades e a ação dos caraíbas nas aldeias, bem como a conseqüente demonização dos ritos e práticas indígenas. Logo, procuramos indicar os motivos pelos quais os padres da Companhia de Jesus passaram a condenar e demonizar os caraíbas e suas práticas e representações perante a sociedade *Tupinambá* quinhentista.

PALAVRAS-CHAVE: América portuguesa; Companhia de Jesus; Alteridade

RÉSUMÉ:

Cet article discute les difficultés présent dans la colonisation initiale de l'Amérique portugaise au cours du processus de la catéchèse des Indiens *Tupinambá*. En ce sens, nous démontrons la relation entre ces difficultés et d'action dans les villages des caraïbes, et la diabolisation par conséquent des rituels et des pratiques autochtones. Par conséquent, nous cherchons à indiquer les raisons pour lesquelles les prêtres de la Compagnie de Jésus sont venus à condamner et à diaboliser les caraïbes et de ses pratiques et de représentations dans la société *Tupinamba* du XVIe siècle.

MOTS CLÉS: l'Amérique portugaise, Compagnie de Jésus; Altérité.

O objetivo de nosso texto é analisar as dificuldades encontradas pelos missionários da Companhia de Jesus em relação à catequese dos índios *Tupinambá* por ocasião da presença dos caraíbas nas aldeias. Identificados como principais opositores ao projeto catequético de conversão, fundado no entendimento de mundo cristão sustentado pela concepção cosmológica do *orbis christianus*¹ quinhentista, os guias espirituais desse grupo indígena foram considerados os representantes e, portanto, operadores da vontade demoníaca agora presente na América portuguesa. Nesse sentido, pretendemos discutir os motivos que levaram os inicianos a realizarem uma leitura que resultasse nessa alteridade, capaz de conceber os caraíbas como principais adversários do processo de cristianização da sociedade brasileira que começava a se formar no século XVI.

Em 1548, D. João III, rei de Portugal, deliberou a organização de uma armada para iniciar a ocupação efetiva da Capitania da Bahia de Todos os Santos. A determinação dessa nova expansão do Império português² ficaria a cargo do fidalgo Tomé de Sousa, que desembarcaria na América um ano mais tarde, fundando a cidade de São Salvador. É preciso destacar que o povoamento do litoral brasileiro deveria ocorrer não somente para atender a aspiração da empresa mercantil

¹ Sobre a definição do conceito mencionado, entendemos este da seguinte maneira: “O ‘orbis christianus’ é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do ‘orbis christianus’. Papa e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus” (PAIVA, 1982, p. 21-22).

² No século XVI, o Império português dividia-se em três províncias. Eram elas: Portugal (1546), Goa (1549) e Brasil (1553). Um século depois, acrescentam-se Alentejo (1654-1665), Malabar (1605) e Japão (1611). Por fim, no século XVIII, tem-se a última província, a do Maranhão (1727), totalizando sete províncias o Império português. Os jesuítas sempre se fizeram presentes juntos à expansão portuguesa. No século XVI, a Companhia de Jesus estava instalada nas três províncias mencionadas. Os padres e missionários atuavam através dos colégios e seminários - 37 no total, espalhados por todas as províncias, havendo, ainda, uma universidade. A expansão portuguesa ocorrida entre os séculos XVI e XVIII é acompanhada pelo crescimento da presença jesuítica ao redor do mundo. No século XVIII, o número de instituições jesuíticas aumenta para 81, fazendo-se presente nas sete províncias mencionadas (COSTA, 2004).

lusitana.³ A cultura portuguesa expressava a determinação da expansão da fé católica, constituindo uma “aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o Império” (BOXER, 1981, p. 98).

Para efetuar esta missão, o novo governador geral fez-se acompanhar dos primeiros religiosos que desembarcariam com ele já nos trópicos. Os padres para cá enviados, integrantes da Companhia de Jesus, tinham como prioridade trabalhar no sentido de resguardar a fé católica na nova terra. Essa missão significava não apenas garantir a manutenção do catolicismo entre os convertidos, mas, principalmente, trazer à luz a palavra revelada e a salvação para aqueles que a desconheciam, neste caso, os indígenas.⁴

A edificação dos alicerces do catolicismo em direção a América visava converter os *Tupinambá*, grupo indígena que habitava praticamente toda a costa da nova terra ocupada. Os contatos iniciais entre os europeus que por aqui desembarcaram e os primeiros habitantes desse espaço permitem-nos observar as dificuldades que a Companhia de Jesus encontrou em sua tarefa catequética de conversão.

Chocava-se o homem português ao observar alguns dos hábitos dos indígenas que povoavam a costa da nova terra. Dizia Nóbrega que os índios eram “gente tan inculta e que tan poco lo conosce, porque ningún dios tienen” (CARTAS, I, 1954, p. 136). Os *Tupinambá* viviam de forma diferente. Sua organização social causava

³ Segundo Raminelli, “No além-mar, os portugueses conheceram uma multiplicidade de costumes nunca antes imaginados. (...) As navegações, portanto, não significaram apenas descobertas territoriais e multiplicação do tráfego comercial, mas também a convivência com bantos, malaios, tupinambás, chineses e japoneses” (2001, p. 227).

⁴ “Os jesuítas vieram conquistar não uma terra sagrada; vieram construir a cidade de Deus num espaço que não O conhecia. E não apenas construir, mas velar continuamente pela preservação dos resultados de sua tarefa. Este projeto missionário tinha uma ideologia antes que se conhecesse pessoalmente o Brasil. Ideologia que era um encontro de antigas tradições escolásticas medievais com recentes anseios de conhecer e ocupar o mundo e com os novos objetos que o rápido desenvolvimento científico e artístico da época tinham produzido” (NEVES, 1978, p. 157).

espanto, senão repulsa, aos olhos dos lusitanos, em especial aqueles que serviam diretamente a Deus.

Para os jesuítas, os povos que habitavam a América antes do contato com os portugueses eram “gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem de ídolos” (CARTAS, I, 1954, p. 111), levando, pois, uma vida desarticulada em relação ao modo de ser do colonizador. Não comungavam os índios do entendimento estabelecido aos cristãos pelo Criador. Ao contrário, desprezavam-no, instituindo outro modo de ser, totalmente divergente do entendimento português de então:

E sem ventura, ainda que certo, meus Irmãos, grandissima lastima poem, po[n]derando ho mal como hé, porque vireis e vê-lo-eis que cousa pode ser, entrarem huma povoação de Indios e ver quatrocentas almas ou mais por caminho de perdição, tam fora de saberem de quantos annos são, nem se an-de morrer, nem depois de mortos onde an-de ir, que nenhuma paixam nelles entra. Seus prazeres são de como an-de ir à guerra, como an-de beber hum dia e uma noute, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldeã, e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matança; an-de aparelhar para seusinhos e cozinhas da carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças, e outras mil cousas (...) (CARTAS, I, 1954, p. 242).

No entendimento dos missionários, era necessário que tais práticas fossem severamente combatidas. Como seria possível que homens e mulheres se submetessem as situações como as mencionadas pelos padres da Companhia. Quando os inacianos instalados no mundo brasileiro afirmavam que os índios não se deixavam tomar por nenhuma paixão, traçando outras estratégias de vivência, os portugueses condenavam suas práticas cotidianas.

Todas as práticas indígenas aqui citadas eram condenadas pelos jesuítas. No entanto, entendemos que os homens de Santo Inácio haviam, desde o início do desembarque dos primeiros padres e irmãos, eleito o principal adversário do processo de cristianização dos indígenas. Para a Companhia de Jesus os povos que

viviam na América possuíam homens - denominados caraíbas⁵ - que fingiam possuir poderes mágicos. Identificados como feiticeiros, estes foram alvo de preocupação por parte dos religiosos, gerando inúmeras inquietações nos habitantes transplantados para o Novo Mundo. Para os padres, a catequese sofria sérios danos com a vinda, de tempos em tempos, dos caraíbas até as moradas indígenas. Tidos como feiticeiros, falsos e capazes de enganar os demais gentios, esses homens surgiam das matas para desarticular a salvação dos índios.

Diversas descrições decorrentes do século XVI indicam a presença dos caraíbas entre os indígenas. As ações cotidianas dos moradores das aldeias eram interrompidas por danças, cantos e batuques que possibilitavam a alteração do estado mental dos participantes desse ritual. Em transe, alguns dos índios observados pareciam estar dominados pela presença do Demônio, na interpretação jesuítica:

De ciertos em 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 recibir con danças y fiestas según su custumbre (...) En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana (...) 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 las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que hão de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres. Y promételes larga vida, y que las viejas se han tornar moças, y las hijas que las den a quien quisieren, y otras cosas semejantes les dize y promete, con que los engaña (...) 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 en aquesto les suade el hechizero, que entoneces les entra la santidad, y a quien esto no haze, tiénenlo a mal. Y después le ofrecen muchas cosas. Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechezeros de muchos engaños y echizerías (CARTAS, I, 1954, p. 151-52).

⁵ Tidos como líderes espirituais das tribos, orientadores dos demais índios, perfazendo a “ponte” entre a vida na Terra e o mundo dos espíritos, os caraíbas eram consultados em diversas questões da vida cotidiana Tupinambá. Dúvidas ligadas à natureza, guerra, caça, navegação, tabus, vida sexual, estados físicos, estados afetivos, sonhos, ornamentos e colares, reino animal e outras práticas eram sanadas por estes indivíduos (MÉTRAUX, 1979, p. 148-55).

Nota-se, pelas informações apresentadas até então, a negação da configuração de um sistema religioso indígena. No entanto, pode-se identificar a validação da atuação dos caraíbas, conforme a identificação européia estabelecida no século XVI em terras brasílicas. Feiticeiros. Homens capazes de enganar aos demais, iludindo-os com falsas promessas. Detentores de crenças e práticas consideradas falsas e, mais preocupante que tudo isso, justificadas através de uma única explicação possível - a dominação demoníaca - os caraíbas, na interpretação dos habitantes que desconheciam o Novo Mundo, foram eleitos os principais inimigos da fé cristã. Assim, os jesuítas se indagavam sobre as chances de se obter êxito em sua missão a partir do confronto estabelecido com estes líderes espirituais.

O problema aqui apresentado trata da alteridade construída pelo colonizador, neste caso os padres que cá desembarcaram. Pretende-se, pois, observar o discurso jesuítico construído em relação ao caraíba. Nesse exercício, esperamos elucidar os motivos pelos quais Nóbrega, Anchieta e outros padres e irmãos que vieram para estas terras no processo inicial de colonização demonizaram o modo de ser *Tupinambá*, elegendo os caraíbas como principais adversários da ação catequética orientada pela cosmologia do *orbis christianus* quinhentista.

Modos diferentes de ser. A experiência social portuguesa obviamente era diversa da indígena encontrada na América. Dentre todas as diferenças que orientavam as sociedades portuguesa e *Tupinambá*, um ponto de convergência pode ser identificado em meio a esse processo. O modo de vida desses dois grupos sociais no século XVI era fortemente influenciado por um elemento em comum: a religiosidade.

Se a religião definia o modo de ser português e tupinambá, obviamente que os contatos estabelecidos no novo continente seriam marcados pela troca cultural entre

aqueles que, agora, se viam permanentemente ligados, a partir dessa perspectiva.⁶ Pensar a sociedade brasileira quinhentista como local de inserção de dois blocos culturais “monolíticos” (o católico português e o religioso tupinambá), separados indistintamente, seria um erro. Nessa permanente experiência de contatos e trocas culturais, as práticas e representações simbólicas de ambos os grupos se alterariam nesse momento.

Os discursos analisados foram construídos sob a ótica europeia, que emanava uma racionalidade teológica em meio ao início do mundo moderno. Evidente, então, que as informações fornecidas pelos jesuítas indicariam apenas a concepção de mundo religiosa cristã. Negar o fato de que a experiência social dos padres nos trópicos traduz muito mais o “eu” do que o “outro” é impossível. Contudo, pensamos que esse mesmo discurso pode ser lido de outra forma, conforme a posição do pesquisador que o observa. Tencionamos encontrar nessas mesmas narrativas fragmentos do modo de ser tupinambá, do caraíba e da religiosidade desse grupo social. Índícios esquecidos ou não observados atentamente sob essa realidade podem ser filtrados em meio ao discurso colonizador.⁷

A associação entre o Demônio e os caraíbas é apontada por diferentes autores.

Pompa indica que os jesuítas entendiam que os caraíbas “se opõem com toda a sua

⁶ A importância da cultura para a compreensão da história, principal orientação para o desenvolvimento de nossa pesquisa, é apontada por Sahlins, que assim definiu essa condição: “A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (1990, p. 07), dessa maneira “a cultura é, por sua natureza, um objeto histórico” (1990, p. 185). Com isso, conforme indica Hunt, as “relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos da prática cultural e produção cultural” (2001, p. 09). Entendemos, portanto, assim como Sahlins, que o historiador deve explorar “o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” (1990, p. 94), procurando responder as suas indagações a partir dessa perspectiva.

⁷ Como afirma Darnton, “os antropólogos descobriram que as melhores vias de acesso, numa tentativa para penetrar uma cultura estranha, podem ser aquelas em que ela parece mais opaca. Quando se percebe que não se está entendendo alguma coisa - uma piada, um provérbio, uma cerimônia - particularmente significativa para os nativos, existe a possibilidade de se descobrir onde captar um sistema estranho de significação, a fim de decifrá-lo” (1986, p. 106). A mesma possibilidade é apresentada por Ginzburg, na medida em que quando “a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas - sinais, indícios - que permitem decifrá-la” (1989, p. 177), basta que observemos as fontes com a devida atenção.

força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, vale dizer, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra, com o *genus angelicum* dos índios” (2001, p. 186).

Engenhoso, o Demônio atuava na América por intermédio dos caraíbas. Nesse momento, como indica Raminelli, a doutrinação dos indígenas fazia-se mais do que necessária: “(...) a catequese provocaria a ruína do império maligno e pela conversão promoveria a liberdade dos antigos escravos de Satã” (1996, p. 114). Mas, nem sempre, essa partida entre o Bem o Mal nos trópicos era jogada de maneira igual.

Os religiosos acreditavam que o Demônio levava vantagem nesta luta ao lançar mão dos caraíbas, operadores de um falso conjunto ritualístico de crenças. Ao observarmos as fontes aqui mencionadas, passamos a considerar o seguinte aspecto: “(...) bastava uma só palavra dos feiticeiros para convencê-los do contrário. Os religiosos combatiam um inimigo muito poderoso, ou melhor, lutavam contra um adversário com plenos poderes sobre as tribos” (Idem, ibidem, p. 122).

Os portugueses tinham como missão incorporar os índios ao corpo social luso-cristão do Império, que se encontrava em expansão. A tarefa jesuítica, no entanto, deparou-se com uma grande barreira cultural - a religiosidade tupinambá, expressa nas ações dos caraíbas.⁸ Castelneu-L’Estoile expõe algumas das dificuldades que impediram a concretização da proposta dos padres da Companhia:

⁸ O modo de ser indígena se traduz através do entendimento da religiosidade dos grupos americanos. São as práticas religiosas que atribuem sentidos e explicam as ações cotidianas desse grupo. Logo, à cultura tupinambá se diferenciaria da cultura portuguesa quinhentista justamente nesse ponto, provocando, pois, a alteridade apresentada nas cartas jesuíticas e nos relatos de viagem. Basta lembrarmos que “É a religião, afinal, o lugar do ‘ser’ tupinambá, sendo os demais domínios do social apenas meios de expressão dela” (POMPA, 2004, p. 147).

Sua missão de converter os índios logo se revela difícil. Os índios Tupi do litoral da colônia surgem como um enigma difícil de decifrar. Para os jesuítas, faltam a esses índios duas dimensões essenciais, a política e a religiosa, que estruturaram a cultura dos europeus do século 16, e que precisamente fundamentam o projeto missionário ultramarino. A conversão, cujo sentido evoca uma completa mudança de vida, implica ao mesmo tempo transformar os costumes dos índios e ensinar-lhes os elementos essenciais do dogma cristão (2006, p. 19).

A identificação entre o Demônio e o caraíba encontra sua justificativa no modo de ser do europeu. Transplantado da Europa em direção a América, o principal inimigo dos religiosos é inserido na cultura tupinambá pela alteridade, de base religiosa, que distanciava os índios dos colonizadores, fossem estes últimos membros da missão jesuítica ou não. O Demônio viaja para a América junto com os europeus. A experiência herética difundida no Velho Mundo é recondicionada conforme a nova realidade experimentada. Vainfas sintetiza o deslocamento das forças malignas em direção às terras brasílicas da seguinte maneira:

Prisioneiros da confusão entre céu e inferno que tentavam dirimir na velha cristandade, os europeus a reproduziram no trópico. (...) Trouxeram o demônio, e também seus conflitos e dilemas religiosos, que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca do índio (1995, p. 63).

A *forma mentis* européia, em especial a jesuítica, possuía um entendimento de sociedade político-teológico que permitiu essa alteração de endereço da atuação demoníaca.⁹ O universo cultural religioso, acostumado a identificar, vigiar e punir as práticas consideradas errantes na Europa, rapidamente estabeleceria a associação

⁹ Segundo Geertz, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise” (1989, p. 15). Logo, os integrantes da obra missionária da Companhia de Jesus não podem ser lidos de forma desprendida, desalinados com as principais características que fundamentam o seu modo de ser. Considerando essa questão, observamos Chartier citar o fato de que o pensamento individual de um sujeito (neste caso, estamos pensando nas cartas produzidas pelos padres e irmãos da Companhia) traduz, muitas vezes, “os condicionamentos não conscientes e interiorizados que fazem com que um grupo ou uma sociedade partilhe, sem que seja necessário explicitá-los, um sistema de representações e um sistema de valores” (1990, p. 41).

entre os códigos de vida tupinambá e a o Diabo, inimigo de Deus e, portanto, adversário da catequização dos índios na América:

No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música... Os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo veriam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural (VAINFAS, 1995, p. 26).

O Demônio se fez presente por todo o continente americano. Delameau cita o caso dos espanhóis para ilustrar essa questão. Segundo ele, estes “tiveram a convicção de tropeçar por toda parte, na América, no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram de que era seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios” (1989, p. 262). Porém, fica a seguinte interrogação: quais os motivos que teriam proporcionado essa reinterpretação da ação demoníaca em um novo território? Para responder este questionamento, cabe observarmos como teria a *nova* realidade (americana) sido explicada pela *antiga* experiência (européia). A única explicação possível para a vida errante dos índios, estimulada pelos caraíbas, advinha da cosmologia cristã européia.¹⁰

A leitura jesuítica do modo de ser tupinambá é, toda ela, praticada a partir do referencial religioso do qual os padres são portadores. Nesse sentido, as informações anotadas dizem muito mais de “si próprios” do que realmente dos “outros”. O índio brasileiro é lido sob o óbice cristão. Conseqüentemente, sua tradução informa muito mais as práticas e representações desse universo.

¹⁰Segundo Mello e Souza, estes textos “revelam uma observação assombrada pelo seu outro, o imaginário, e que se constituíam no objeto de uma ‘cultura’ assombrada pela sua exterioridade ‘selvagem’, isto é, bem diferentes da realidade, essas narrativas foram construídas na perspectiva das representações simbólicas européias” (1993, p. 125). Logo, “a percepção do novo pode manifestar-se também através de uma revisitação do antigo que, enxertado em húmus diverso, se constitui em representações inéditas que ajudam a penetrar os enigmas do mundo, transformando-se em instrumentos de conhecimento” (LANCIANI, 1992, p. 26).

A ação jesuítica englobava em seu projeto missionário a salvação das almas indígenas existentes na América. No entanto, o ajustamento cultural proposto pelos religiosos deixaria de acontecer plenamente. Isso ocorreria pelo fato dos europeus se depararem com os caraíbas, agentes religiosos da vivência indígena que freariam os anseios iniciais daqueles que vieram para o continente americano com o objetivo de cristianizar os homens e mulheres que, desconhecendo a palavra divina (de natureza cristã), não haviam ainda encontrado a salvação de suas almas.

O momento do desembarque português na América apresenta-se como um instante em que prevalecem os contatos. Intermediários de sistemas culturais diferentes, jesuítas e caraíbas passariam a rivalizar-se. O objeto dessa disputa, amplamente divulgada na leitura européia, eram as almas indígenas. Se os caraíbas lutavam pela manutenção da autonomia cultural indígena, os jesuítas trataram de demonizar aqueles que foram identificados como principais adversários da Companhia de Jesus nas terras de Santa Cruz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão Ibérica: 1440-1700**. Lisboa: Edições 70, 1981. 160 p.

CASELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil: 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006. 628 p.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa, Difel / Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990. 244 p.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império português**. Tese de doutoramento (Programa de Pós-Graduação em Educação). Piracicaba (SP): UNIMEP, 2004. 240 p.

DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. 363 p.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 471 p.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. 321 p.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 281 p.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 318 p.

LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Vol. 11, nº. 21, p. 02-05, set. 90/fev. 91.

Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. LEITE, Serafim (Org.). III vols. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1938-1954. 1.553 p.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. 2ª. Edição. São Paulo: Nacional / Edusp, 1979. 225 p.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978. 175 p.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese**: 1549-1600. Campinas: Autores Associados, 1982. 108 p.

POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. **Revista de Índias**. Madrid, Vol. 64, nº. 230, p. 141-174, 2004.

_____. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Vol. 21, nº. 40, p. 177-95, 2001.

RAMINELLI, Ronald. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 225-47.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. 218 p.

MELLO e SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização – séc. XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 263 p.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 275 p.