



DIEGO LUIZ RIBEIRO DE ALMEIDA

**“A QUESTÃO DO OUTRO” NA AMÉRICA PORTUGUESA:
EXPERIÊNCIAS COMPARTILHADAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS NO
CONTEXTO DE CATEQUESE NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO
(1549-1592)**

NOME DO ORIENTADOR: BRUNO MARTINS BOTO LEITE

LINHA DE PESQUISA: ESTADO, SOCIEDADE E CULTURA

DIEGO LUIZ RIBEIRO DE ALMEIDA

**“A QUESTÃO DO OUTRO” NA AMÉRICA PORTUGUESA: EXPERIÊNCIAS
COMPARTILHADAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS NO CONTEXTO DE
CATEQUESE NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO (1549-1592)**

Trabalho de Dissertação apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal Rural de
Pernambuco como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Dr. Bruno Martins Boto Leite

RECIFE

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecário(a): Auxiliadora Cunha – CRB-4 1134

A447“ Almeida, Diego Luiz Ribeiro de.
“A Questão do Outro” na América portuguesa:
experiências compartilhadas e mediações culturais no
contexto de catequese na Capitania de Pernambuco
(1549-1592) / Diego Luiz Ribeiro de Almeida. – Recife,
2026.

142 f.

Orientador(a): Bruno Martins Boto Leite.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de
Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em História,
Recife, BR-PE, 2026.

Inclui referências e apêndice(s).

1. Jesuítas. 2. Indígenas - História . 3. Missões e
Aldeamentos jesuítas. I. Leite, Bruno Martins Boto, orient.
II. Título

CDD 981

DIEGO LUIZ RIBEIRO DE ALMEIDA

**“A QUESTÃO DO OUTRO” NA AMÉRICA PORTUGUESA: EXPERIÊNCIAS
COMPARTILHADAS E MEDIAÇÕES CULTURAIS NO CONTEXTO DE
CATEQUESE NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO (1549-1592)**

Trabalho de Dissertação apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal Rural de
Pernambuco como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em História.

APROVADA EM: 01/04/2026

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno Martins Boto Leite
Programa de Pós-Graduação em História - UFRPE (Orientador)

Prof. Dra. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo
PROFHIST – UPE (Examinadora externa)

Prof. Dr. Pedro Luis Puntoni
Departamento de História – FFLCH/USP (Examinador Externo)

AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa de mestrado envolve uma série de dificuldades e desafios, que não poderiam, de modo algum, terem sido superados por conta própria. Ao mesmo tempo, a pesquisa de mestrado se apresenta como um caminho solitário, dado o tempo mais curto para o desenvolvimento do projeto. Os agradecimentos que teço a seguir são uma singela forma de reconhecer às pessoas que realmente contribuíram com a minha escrita.

Agradeço primeiramente à minha família, que sempre me incentivou a estudar e alcançar os meus sonhos, apoiando minha decisão de abandonar um emprego estável em prol da incerteza de pleitear uma bolsa e viver em uma cidade distante. Portanto, agradeço aos meus irmãos Bruno e Maria Ana, ao meu pai Luiz e, especialmente, à minha mãe Erotides. Muito obrigado por sempre acreditarem em mim e apoiarem meus sonhos.

Também agradeço ao meu orientador, Bruno Boto, que aceitou orientar a minha proposta de pesquisa. Expresso minha gratidão pelas orientações, críticas e conversas, que fizeram aflorar nuances no meu trabalho que eu jamais conseguiria enxergar por conta própria.

Agradeço aos amigos que apoiaram e compartilharam experiências de pesquisa: Dionísio, Edson e Joaquim. Apesar de estudar temporalidades e atores sociais diferentes, compartilhamos as dificuldades, anseios e vitórias muito semelhantes.

Também sou grato aos companheiros de moradia em Recife: Felipe, Jailson, Leandro e Karl. Morar em uma cidade nova e estabelecer uma nova rotina é sempre algo difícil, mas o processo foi amenizado pelo acolhimento, jogos, passeios e momentos que compartilhamos.

Agradeço aos membros da banca, Karina Melo e Pedro Puntoni. Karina, uma amiga que, desde a graduação, me ensinou a observar a atuação indígena com outros olhos. Pedro, uma referência nos estudos sobre Brasil colonial que tenho utilizado desde o início das minhas pesquisas. Aos dois, agradeço pelas críticas, sugestões e contribuições que ampliaram a qualidade do trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. O financiamento foi fundamental para que eu pudesse morar em

Recife e custear transporte, livros e participação em eventos, essenciais para o desenvolvimento do projeto. É fundamental valorizar e investir na Ciência e na pesquisa, ferramentas capazes de transformação individual e coletiva.

Estendo meus agradecimentos à equipe da ETEGEC, que me recebeu com muito carinho. Um local de trabalho leve, dedicado e que me forneceu apoio para seguir pesquisando.

Por fim, agradeço a todos que, mesmo não citados, contribuíram de forma direta ou indireta para o desenvolvimento desta pesquisa.

"Quero falar da descoberta que o eu faz do outro. [...] A descoberta da América, ou melhor, a dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história."

Tzvetan Todorov, A Conquista da América – A questão do Outro

RESUMO

Este trabalho analisa as estratégias de catequese utilizadas pelos jesuítas na conversão de indígenas na Capitania de Pernambuco entre 1549 e 1592, buscando compreender as estratégias de catequese no contexto colonial. A catequese, tema central da pesquisa envolve conflitos e adaptações, evidenciando a complexidade das relações entre indígenas, missionários e colonos, todos dotados de interesses e formas próprias de agência. No primeiro capítulo, a pesquisa se inicia com uma discussão teórica e historiográfica que problematiza as interpretações tradicionais sobre a catequese e os aldeamentos, propondo compreendê-los para além de leituras dicotômicas. Nesse sentido, mobilizam-se conceitos como mediação missionária e intermediários, além do diálogo com a micro-história, permitindo analisar os aldeamentos como espaços de negociação, conflito e adaptação. No capítulo seguinte, o trabalho examina a atuação da Companhia de Jesus na América Portuguesa, destacando o papel da prática epistolar, os projetos missionários formulados no contexto do Governo-Geral e os debates travados entre figuras como Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa. O terceiro capítulo da pesquisa se dedica ao estabelecimento e à expansão dos aldeamentos jesuítas no Estado do Brasil, com atenção especial à Capitania de Pernambuco. Através do uso da cartografia histórica, o trabalho analisa a formação e a distribuição desses espaços ao longo da segunda metade do século XVI, evidenciando sua capilarização e suas especificidades regionais. Nesse contexto, são discutidos os diferentes grupos indígenas, a consolidação da presença jesuítica e as relações entre missão, economia e organização social. No último capítulo, a análise se volta para a narrativa epistolar como fonte privilegiada para compreender o funcionamento da missão. A partir das cartas jesuíticas, identificam-se as principais estratégias de catequese, como a persuasão inicial, a incorporação de elementos culturais indígenas e, posteriormente, a adoção de práticas baseadas na disciplina e no controle das consciências. Essas fontes revelam não apenas os métodos missionários, mas também os limites da conversão e as tensões inerentes ao processo catequético.

Palavras-chave: História da Companhia de Jesus, História Indígena, Missões e Aldeamentos jesuíticos.

ABSTRACT

This work analyzes the catechetical strategies used by the Jesuits in the conversion of indigenous people in the Captaincy of Pernambuco between 1549 and 1592, seeking to understand catechetical strategies in the colonial context. Catechesis, the central theme of the research, involves conflicts and adaptations, highlighting the complexity of the relationships between indigenous people, missionaries, and colonists, all endowed with their own interests and forms of agency. In the first chapter, the research begins with a theoretical and historiographical discussion that problematizes traditional interpretations of catechesis and settlements, proposing to understand them beyond dichotomous readings. In this sense, concepts such as missionary mediation and intermediaries are mobilized, in addition to dialogue with micro-history, allowing the analysis of settlements as spaces of negotiation, conflict, and adaptation. In the following chapter, the work examines the activities of the Society of Jesus in Portuguese America, highlighting the role of epistolary practice, the missionary projects formulated within the context of the General Government, and the debates held between figures such as Manuel da Nóbrega and Quirício Caxa. The third chapter of the research is dedicated to the establishment and expansion of Jesuit settlements in the State of Brazil, with special attention to the Captaincy of Pernambuco. Through the use of historical cartography, the work analyzes the formation and distribution of these spaces throughout the second half of the 16th century, highlighting their capillarity and regional specificities. In this context, the different indigenous groups, the consolidation of the Jesuit presence, and the relationships between mission, economy, and social organization are discussed. In the last chapter, the analysis focuses on the epistolary narrative as a privileged source for understanding the functioning of the mission. Based on Jesuit letters, the main catechetical strategies can be identified, such as initial persuasion, the incorporation of indigenous cultural elements, and, later, the adoption of practices based on discipline and the control of consciences. These sources reveal not only the missionary methods but also the limits of conversion and the tensions inherent in the catechetical process.

Keywords: History of the Society of Jesus, Indigenous History, Missions and Jesuit Villages.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Aldeamentos jesuítas (1550-1559)	65
Mapa 2 - Aldeamentos jesuítas (1560-1569)	67
Mapa 3 - Aldeamentos jesuítas (1570-1579)	69
Mapa 4 - Aldeamentos jesuítas (1580-1589)	70
Mapa 5 - Aldeamentos jesuítas (1590-1599)	71
Mapa 6 - Aldeamentos jesuítas na Capitania de Pernambuco (1549-1592)	76

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1550-1559)	64
Quadro 2 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1560-1569)	66
Quadro 3 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1570-1579)	68
Quadro 4 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1580-1589)	70
Quadro 5 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1590-1599)	71
Quadro 6 – Aldeamentos da Capitania de Pernambuco	75
Quadro 7 – Aldeamentos da Capitania da Bahia	135
Quadro 8 – Aldeamentos da Capitania da Paraíba	137
Quadro 9 – Aldeamentos da Capitania do Rio Grande	138
Quadro 10 – Aldeamentos da Capitania de Sergipe de El-Rei	138
Quadro 11 – Aldeamentos da Capitania de São Paulo	139
Quadro 12 – Aldeamentos da Capitania do Rio de Janeiro	139
Quadro 13 – Aldeamentos da Capitania de Porto Seguro.....	140
Quadro 14 – Aldeamentos da Capitania de Espírito Santo	140

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
1.1 RECORTE TEMPORAL E ESPACIAL.....	18
1.2 DISCUSSÃO TEÓRICA-HISTORIOGRÁFICA.....	19
2 ATUAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS NA AMÉRICA PORTUGUESA	31
2.1 A PRÁTICA EPISTOLAR DA COMPANHIA E SEU USO NAS MISSÕES.....	32
2.2 O PROJETO MISSIONÁRIO BRASILEIRO: TOMÉ DE SOUZA, MANUEL DA NÓBREGA E QUIRÍCIO CAXA.....	35
2.3 ENCONTROS, MEDIAÇÕES E APROXIMAÇÕES CULTURAIS.....	52
3 ESTABELECIMENTO E EXPANSÃO DOS ALDEAMENTOS JESUÍTAS NO ESTADO DO BRASIL	59
3.1 DA REFORMA MISSIONÁRIA AO ALDEAMENTO	62
3.2 A EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO	73
3.3 MAPEAMENTO DOS ALDEAMENTOS DE PERNAMBUCO DO SÉCULO XVI	74
3.4 OS INDÍGENAS DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉCULO XVI	77
3.5 CONSOLIDAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO ..	79
3.5.1 “A CRIAÇÃO DE UM EMPREENDIMENTO”: A COMPANHIA DE JESUS E SUA ATUAÇÃO ECONÔMICA.....	80
3.6 O “CLÉRIGO NIGROMANTICO”	84
4. DESTRINCHANDO A MISSÃO ATRAVÉS DA NARRATIVA EPISTOLAR	90
4.1 MISSÃO E CONFISSÃO: ACESSO E CONTROLE DAS CONSCIÊNCIAS INDÍGENAS	115
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
FONTES E BIBLIOGRAFIA	131
APÊNDICES	135

1 INTRODUÇÃO

As missões jesuíticas e a catequese dos povos indígenas são temas muito estudados, mas pouco (ou mal) compreendidos. As análises transitam entre dois opostos: de um lado, a compreensão monocular da ação jesuíta e o apagamento da participação indígena; de outro, o isolamento da atuação indígena em relação aos agentes da catequese/colonização. Dentre os estudos que fogem a essa dualidade, podemos citar *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, de John Manuel Monteiro e *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*, de Adone Agnolin. A seguinte passagem, presente no texto de John Monteiro, nos oferece uma visão sobre o papel dos aldeamentos no contexto colonial:

O impacto destrutivo da guerra levou os portugueses à busca de caminhos alternativos de dominação e transformação dos povos nativos, surgindo neste contexto as primeiras experiências missionárias. Ao implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena (Monteiro, 1994, p. 42).

O aldeamento surge como uma alternativa “suave” em relação ao modo violento como os nativos foram tratados anteriormente pelos colonos. O que não significa, necessariamente, que a proposta “suave” fosse isenta de práticas violentas, com um rigoroso controle social e focada na apropriação da mão de obra indígena.¹ Entretanto, deveria vigorar nos aldeamentos aquilo que Adone Agnolin coloca como mediação missionária, de modo que: “[...]os missionários destacam-se enquanto figuras características de mediadores culturais, não somente em relação à realidade colonial, como analisamos até aqui, mas também e ao mesmo tempo, em relação à cultura europeia” (Agnolin, 2022, p. 231). Os missionários exerciam ainda, de acordo com Alida Metcalf, o papel de intermediários, em uma categoria específica, uma vez que dominavam a atividade intelectual e a escrita: “[...] os jesuítas foram intermediários representacionais poderosos no Brasil do século XVI, porque muito de

¹ As metodologias rígidas, nesta pesquisa, são representadas por práticas como resgates, entradas, bandeiras e o uso direto da força como modo de sujeição. Enquanto as metodologias suaves podem ser compreendidas como o uso de estratégias simbólicas e persuasivas. Contudo, não se trata de considerar que as metodologias suaves estão isentas de violência, do mesmo modo que poderia existir suavidade nas metodologias rígidas (ao menos naquelas empregadas pelos jesuítas e mesmo que seja algo mais presente no discurso do que na prática).

nosso conhecimento sobre esse período crucial do início da colonização brasileira chegou até nós por meio de seus escritos (Metcalf, 2019, p. 32).

Portanto, é fundamental compreender os aldeamentos como espaços de interações complexas e negociação conflituosa entre indígenas e missionários, sendo reelaborado e ressignificado ao longo dos diferentes contextos históricos vividos, de acordo com as necessidades e interesses dos atores sociais envolvidos. Não queremos, todavia, sugerir que as forças envolvidas nos processos históricos ocorridos nos aldeamentos estavam em pé de igualdade. É evidente que o aldeamento, ao fim e ao cabo, foi construído como um espaço para subjugar a identidade indígena.

Com isso, esse trabalho se propõe a analisar estratégias de catequese utilizadas pelos jesuítas na conversão dos indígenas no contexto da ação missionária da Capitania de Pernambuco, buscando compreender e analisar quais práticas foram utilizadas na localidade destacada, especialmente aquelas ligadas à catequese nas primeiras décadas de atuação missionária entre 1549 e 1592. Dessa forma, buscaremos utilizar tais estratégias como lugar-comum para os temas abordados na pesquisa, em especial sua conexão com o contexto de construção (ou negação) das alteridades entre os colonizadores e os povos indígenas. A musicalidade, o teatro e a cura foram alguns dos instrumentos mais utilizados pelos europeus no empreendimento da catequese, como aponta a historiografia já consolidada sobre o tema (Eisenberg, 2000). É imprescindível, portanto, buscar compreender e historicizar o modo como a dinâmica de catequese proposta pelos jesuítas se beneficiava de elementos culturais próprios dos povos indígenas para obter maior chance de sucesso em sua empreitada missionária. Nesse contexto, de acordo com o que demonstram os documentos que serão analisados ao longo desta pesquisa, entrar em contato com um aldeamento indígena da capitania de Pernambuco significava, constantemente, entrar em contato com diferentes formas de mediações culturais.

Partindo do exemplo da música, esta funcionava como o que podemos chamar de linguagem universal, pois assim como todas as formas de arte, expressava o que não poderia ser dito com palavras, ações ou qualquer outra forma de comunicação. Assim, como afirma Andrew Bowie, mesmo se assentando em princípios objetivos, como a partitura e a métrica musical, a música possui a capacidade de transcender esse aspecto, assumindo características altamente subjetivas (Bowie, 2007). Em outras palavras, significa dizer que para além da métrica, o indivíduo é afetado e

transformado pelos sons musicais, sendo conduzido através de sensações e emoções que não podem ser descritas de modo objetivo. Entender que a música possui esse poder nos auxilia deveras, uma vez que as relações sonoras impactavam e evocavam diversas sensações e emoções nos sujeitos envolvidos na catequese. Portanto, nos cabe aqui perceber como a apropriação de elementos culturais no início da catequese na Capitania de Pernambuco têm a nos dizer sobre os indivíduos em questão e sobre as relações entre esses indivíduos em cena.

Pretendemos, ainda, demonstrar como as mediações culturais agiam e impactavam de maneira direta na dinâmica de contato e como essa cultura agiu, moldando e ditando certas práticas recorrentes nos aldeamentos em que houve a catequização, ou seja, como a catequese se materializou nas relações sociais estabelecidas pelos indígenas e jesuítas no cotidiano das aldeias. Esse contato, num primeiro momento, representou uma mudança, ou melhor, uma novidade em toda a visão de mundo que os povos em questão possuíam. Logo, uma vez que essa pesquisa busca entender o impacto da catequese na capitania de Pernambuco, no período entre 1549 e 1592, precisamos entender como os europeus e nativos estabeleciam suas relações de mediação cultural no contexto da catequese.

Ademais, é assim como constatou o historiador italiano Paolo Prodi, é impossível pensar a época moderna sem levar em consideração as reformas religiosas e as novas formas de poder político instituídas a partir deste contexto, que também impactam diretamente as experiências missionárias brasileiras. Ao pensar a modernidade, Prodi define o período da seguinte forma: “Uma época da história da Igreja que fora marcada, nos séculos da época moderna, por um vínculo histórico estreito com o poder” (Prodi, 2009, p. 108). Dessa forma, a época moderna traz consigo a afirmação do poder da igreja, um poder que se torna cada vez mais político e ligado ao âmago dos seres humanos: as consciências.

Seguindo a mesma linha, a obra seminal de Adriano Prosperi, intitulada *Tribunais da Consciência*, nos leva a perceber como, no período moderno, religião e poder político se separam apenas no discurso, pois na prática é notável um entrelaçamento entre as esferas religiosa e política. Como destaca Prosperi:

Nas duas pontas de uma história iniciada no século XVI encontrava-se um mesmo fio: o de uma defesa da sociedade diante dos perigos da liberdade de consciência que, suscitando movimentos coletivos em torno de imagens de devoção e governando as escolhas individuais por meio da confissão dos pecados, tendia a mobiliar estavelmente o

mundo interior dos indivíduos com imagens e pensamentos de uma disciplina da obediência e da fé (Prosperi, 2013, p. 23).

O período de reformas religiosas passa a compreender as noções de obediência e fé como complementares, quase sinônimos. Heresia e crime eram práticas indissociáveis. O herege representava uma ameaça não só contra a fé dos demais cristãos, mas especialmente contra o Estado e o monarca. Controlar a fé e as consciências passava a ser, para o monarca, algo fundamental no governo do rei e na manutenção da unidade política do Estado.

Portanto, relacionar o momento vivido na Europa e o panorama da América portuguesa é algo indispensável neste trabalho, possibilitando uma visão mais ampla daquilo que significava a cultura para os europeus, bem como suas principais motivações para as missões extraeuropeias. Seguindo essa linha, Eunícia Barros Fernandes afirma:

O sopro dos acontecimentos entre fins do século XV e início do XVI certamente foi responsável pelas experiências e escolhas de Inácio de Loyola, fazendo residir no alicerce da ordem o projeto da conversão: os novos mundos conquistados com suas gentes pagãs e o cisma da Igreja Católica seguramente foram estímulos em seu desejo de evangelização (Fernandes, 2008, p. 189).

O contexto europeu não era, entretanto, a única influência para as práticas ocorridas nos aldeamentos brasileiros. O contexto da capitania de Pernambuco deve, sem sombra de dúvidas, ser levado em consideração. À época, Pernambuco era tida como uma das principais capitanias dentre toda a América Portuguesa. Os senhores de engenho eram as figuras de maior poder, ávidos por mão de obra barata. A vida colonial era constantemente influenciada por interesses de ordem econômica, comercial e política, pois as capitanias eram, antes de tudo, centros de produção, na maior parte das vezes agrícola, com o café, o açúcar e outros produtos.

O contraste social, desse modo, era bastante desigual. Assim como dito acima, os senhores de engenho eram, do ponto de vista econômico, as principais figuras. Os governadores-gerais comandavam a política, ora tomando suas próprias decisões, ora recorrendo aos ditames do rei de Portugal. As ordens religiosas, especialmente os jesuítas, por sua vez tinham a missão de catequizar os indígenas e “trazê-los para a civilização”. Naturalmente, possuíam interesses próprios, por vezes conflituosos com os demais colonos. Dentre as divergências, cumpre destacar que os colonos eram, frequentemente, vistos como má influência aos indígenas por suas práticas não ortodoxas. E temos, enfim, os indígenas, habitantes originários do continente e

indivíduos que apresentavam um modo de vida e práticas culturais próprias. Nesse sentido, era evidente para os portugueses que os povos indígenas fossem inseridos na vida colonial, especialmente como mão de obra (Zeron, 2011), dado seu extenso conhecimento sobre o território.

Com isso, como coloca Charles Boxer, em sua obra intitulada “A igreja Militante”, pela enorme abrangência dos impérios católicos de Espanha e Portugal, bem como pelas diversas ordens religiosas, a influência exercida foi variada e inconstante, da mesma forma que eram variadas as formas como os povos nativos se viam frente aos agentes do poder colonial. De acordo com Boxer:

Dissemos que as atitudes dos missionários em face dos muitos e variados povos com os quais entraram sucessivamente em contato oscilaram entre uma posição descompromissada, de tábula rasa, que foi regra na América de colonização ibérica do século XVI, aos métodos mais sofisticados e conciliadores usados pelos missionários jesuítas na China e no sul da Índia. Em virtude de sua missão e de sua vocação, os missionários inevitavelmente estavam mais dispostos a dar do que a receber nos intercâmbios (Boxer, 2007, pág. 82).

Percebemos esse fenômeno descrito por Boxer na própria ação dos jesuítas, pois em certos momentos, tiveram que adequar suas práticas de acordo com a forma que os povos ameríndios respondiam e atuavam diante do *modus operandi* da companhia. Corroboramos, com isso, aquilo que Luisa Tombini Wittmann chama de “capacidade de adaptação dos membros da Companhia de Jesus” (Wittmann, 2011, pág. 20), uma vez que os jesuítas não utilizavam a música em sua liturgia, mas, dado o contexto brasileiro, passaram a torná-la algo comum e amplamente utilizado na catequese indígena.

Por fim, em relação à metodologia, utilizaremos como aporte o paradigma indiciário. A proposta, elaborada por Carlo Ginzburg, vem à tona nas ciências humanas ao ser utilizada para analisar perspectivas específicas e suas particularidades. Isso nos remete, numa relação direta, ao objeto de estudo da História: o ser humano no tempo. Esse paradigma, que se torna o que podemos chamar, assim como Ginzburg (p. 143), de modelo epistemológico, se baseia em evidências, indícios bastante particulares, para se alcançar uma visão mais abrangente do caso em questão. É importante, para fins de contextualização, traçar as origens do método indiciário, que, ainda de acordo com Ginzburg, surge com os primeiros caçadores da humanidade, que precisavam seguir suas presas a partir de pequenas pistas deixadas pelos animais.

A utilização da habilidade de guiar-se por sinais mínimos e individuais, contudo, não esteve presente na humanidade apenas nos grupos de caçadores, mas também serviu como importante ferramenta para os detetives, reais e fictícios, e sobretudo aos historiadores da arte. Com isso, não é difícil entender como um método baseado em casos específicos, que usa de registros mínimos, por vezes escassos, se tornasse um paradigma em algumas ciências, como a História e a Medicina, que também tratam de casos individuais. Conquanto que a história não trate apenas de indivíduos, mas também de grupos, o método indiciário se mantém como uma ferramenta útil, pois mesmo que os indivíduos que compõem tais grupos possam ser diferentes entre si, as coletividades que se formam possuem suas especificidades, suas práticas próprias. Ao analisar um determinado grupo social, devemos ter isso em mente.

Nesse sentido, assim como destaca Jacques Revel em seu artigo, “[...] o que está em jogo na abordagem micro-histórica é a convicção de que a escolha de uma escala peculiar de observação fica associada a efeitos de conhecimentos específicos e que tal escolha pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimento” (Revel, 2010, p. 438). Ou seja, a escolha do aporte metodológico não deve ser apenas estética ou casual, mas orientada por critérios analíticos coerentes com os objetivos da pesquisa. Deve ser uma escolha pensada de acordo com os objetivos do trabalho, de forma que cumpra satisfatoriamente com o que a pesquisa se propõe a alcançar.

Ao adotar essa perspectiva, pretendemos observar os aldeamentos jesuíticos da Capitania de Pernambuco não como meros reflexos de um projeto missionário geral, mas como espaços concretos nos quais se materializaram tensões, negociações, resistências e conflitos. A escala reduzida possibilita perceber como as estratégias de catequese eram constantemente ajustadas diante das respostas indígenas e como a própria noção de conversão sofreu deslocamentos ao longo da experiência missionária, o que é explícito no debate travado entre Manoel da Nóbrega e Quirício Caxa, que culmina na formulação de uma catequese que passa a incorporar o temor como elemento fundamental. Dessa forma, a análise micro-histórica permite identificar indícios da transformação do projeto catequético: de uma expectativa inicial de conversão fundamentada na persuasão e na adaptação cultural para um regime missionário cada vez mais marcado pela disciplina coletiva, pela sedentarização e pelo controle das consciências. Os aldeamentos, nesse contexto, revelam-se como espaços de alteridade e mediação, mas também como dispositivos de reorganização social e submissão.

Contudo, a articulação entre micro-história e os jogos de análise deve ser feita de forma minuciosa, uma vez que possui riscos, como alerta Henrique Espada Rodrigues Lima Filho: “É arriscado estabelecer uma relação mecânica entre o contexto político mais amplo e as discussões historiográficas: ainda mais arriscado quando se propõe termos semelhantes para uma trajetória singular.” (Lima Filho, 1999, p. 241). É de suma importância, nesse sentido, não cair no erro de estabelecer conexões forçadas entre as escalas micro e macro, já que as trajetórias singulares, mesmo quando submetidas às mesmas pressões sociais e aos mesmos contextos políticos, ainda são únicas e particulares. Em nossa análise, isso significa evitar que a estratégia global da Companhia de Jesus eclipse as táticas e negociações singulares ocorridas nos aldeamentos de Pernambuco, onde a agência indígena e as contingências locais redefiniram as diretrizes vindas de Roma ou Lisboa. Uma solução para evitar o erro anunciado por Filho seria, de acordo com o autor, o diálogo frequente com outras disciplinas, como a Antropologia:

Reflexão política e pesquisa histórica estavam claramente entrelaçadas nessas posições, bem como uma evidente tentativa de resolver os problemas enfrentados pela pesquisa através de um diálogo próximo com algumas proposições forjadas no campo da antropologia (Lima Filho, 1999, p. 246).

Portanto, com atenção às particularidades e a utilização adequada das variações de escala, somando-se o suporte do diálogo interdisciplinar, a articulação entre diferentes escalas de observação histórica se torna um importante instrumento metodológico de análise em nossa pesquisa.

Dessa forma, pensar nossa pesquisa também de um ponto de vista micro-histórico irá nos permitir uma análise mais coerente do problema, uma vez que os aldeamentos jesuíticos de Pernambuco possuem certas características que influem com essa perspectiva. Isso fica evidente ao lembrarmos que um dos trabalhos inaugurais da micro-história, o livro de Luís González y Gonzáles intitulado *Pueblo en vilo: microhistoria de San José de Gracia*, aborda uma pequena comunidade aldeã do México (Revel, 2010). Em suma, a escolha metodológica aqui adotada orienta a própria formulação do problema desta pesquisa: compreender como, na experiência concreta da Capitania de Pernambuco entre 1549 e 1592, a catequese operou na tensão entre interação e imposição, adaptação e temor, negociação cultural e disciplina, inserindo-se no interior do projeto político e religioso da monarquia portuguesa.

1.1 RECORTE TEMPORAL E ESPACIAL

Como recorte espacial e temporal, delimitamos a Capitania de Pernambuco como palco privilegiado para nossa análise, especificamente os primeiros anos de catequese e estabelecimento dos primeiros aldeamentos jesuíticos. Nossa abordagem se inicia em 1549, ano de início das atividades dos jesuítas no Estado do Brasil, quando vieram ao Novo Mundo em companhia da comitiva de Tomé de Sousa, designado Governador-Geral. Cumpre notar que a Companhia de Jesus não foi a primeira ordem a buscar a conversão dos indígenas, com os franciscanos já tendo se envolvido com a atividade missionária nas décadas anteriores. Contudo, o novo projeto colonial adotado com a instauração do Governo-Geral privilegiou a Companhia de Jesus como a ordem que traria os indígenas para a fé católica. Nosso recorte temporal se encerra no final do século XVI, período que marca o encerramento do ciclo inicial de expansão dos aldeamentos de Pernambuco, entre 1589 e 1592, bem como uma renovada atenção dada à capitania após um período de insucessos que culmina no afastamento temporário dos jesuítas. Levamos também em consideração outros movimentos históricos, como a fundação do Colégio de Olinda, que traz consigo a consolidação da catequese pelo medo, estratégia pensada por Manuel da Nóbrega para superar os insucessos iniciais da missão. Ademais, o último quartel do século XVI traz uma série de transformações políticas no reino de Portugal, como escreve Alida Metcalf:

Paradoxalmente, enquanto o poder e a influência portuguesa cresciam no Brasil durante o século XVI, o reino de Portugal perdia sua influência na Europa. O extenso império marítimo português, que os reis da dinastia de Avis haviam desenvolvido, sistematicamente, desde o início do século XV, começou a se desagregar no último quartel do XVI. Em 1578, a morte do jovem rei dom Sebastião, em uma cruzada de estilo medieval e mal planejada contra os muçulmanos, no norte da África, levou Portugal a uma crise dinástica. O rei dom Filipe II da Espanha manipulou as fraquezas de Portugal e reivindicou o trono em 1580, levando a dinastia de Avis ao fim (Metcalf, 2019, p. 35).

Portanto, tendo em vista o cenário local das missões jesuítas na Capitania de Pernambuco na última década do século XVI, influenciado pelas mudanças no cerne da concepção missionária de conversão através do medo instituídas por Nóbrega, bem como o contexto político metropolitano de Portugal, delimitamos o ano de 1592 como final de nosso recorte temporal.

O corpus documental que será utilizado na pesquisa também influencia nosso recorte temporal, uma vez que a quantidade de cartas enviadas pelos jesuítas diminui

significativamente a partir da segunda metade da década de 1560. A fundação dos aldeamentos no final do século XVI é registrada apenas nos Catálogos Trienais, não sendo conhecidas, pelo menos até o momento, epístolas ou crônicas que especifiquem sua criação. Desse modo, ressaltamos que nossa última data específica se dá no ano de 1600, quando percebemos, também a partir dos Catálogos, quem eram os padres localizados nos aldeamentos da capitania de Pernambuco. Contudo, nosso foco analítico se encerra no ano de 1592, pelos motivos ressaltados ao longo deste tópico, tendo em vista que os dados dos Catálogos de 1600 são utilizados para confirmar e consolidar o quadro final da ocupação jesuítica estabelecida na década anterior. Desse modo, o recorte adotado — a Capitania de Pernambuco entre 1549 e 1592 — permite observar a formação, adaptação e consolidação das práticas missionárias jesuíticas em diálogo com as dinâmicas locais e os debates mais amplos do período moderno.

1.2 DISCUSSÃO TEÓRICA-HISTORIOGRÁFICA

Charlotte de Castelnau L'Estoile, em sua obra *Operários de Uma Vinha Estéril*, destaca que:

Os jesuítas foram escolhidos pelo rei para proceder à conversão dos índios, que é ao mesmo tempo a justificação original, teológico-política, da dominação portuguesa sobre essas terras, e o principal objetivo, constantemente reafirmado, das políticas reais (L'Estoile, 2006, p.18).

A autora deixa evidenciado que indígenas e jesuítas seriam figuras centrais no projeto de dominação portuguesa das Américas. Para tornar o território brasileiro parte integrante, de fato, do Reino de Portugal, era imprescindível que os povos que estavam habitando essas terras fossem integrados à sociedade portuguesa. Para isso, a conversão dos povos indígenas consistia em um dos pilares fundamentais deste projeto de integração, uma vez que a sociedade portuguesa era, essencialmente, católica.

Portanto, colocaremos essa discussão no intento de elaborar uma análise historiográfica das experiências catequéticas jesuítas no território brasileiro durante as primeiras décadas de colonização. Levando em consideração que as primeiras investidas jesuíticas no empreendimento de conversão ocorreram na em meados do século XVI, é aí que se inicia nosso percurso do ponto de vista temporal.

Pretendemos, com isso, perceber e discutir como se deu especificamente a empreitada missionária jesuítica na Capitania de Pernambuco, quais estratégias de catequese foram utilizadas e como os indígenas responderam a elas.

Retomando a obra de Castelnau L'Estoile, fica ainda mais evidente como o empreendimento missionário estava estritamente ligado ao controle temporal e espiritual da monarquia sob o novo território e os povos que nele se encontravam. Como afirma a autora:

O projeto missionário dos jesuítas no Brasil inscreve-se desde a origem no cerne da política do Padroado, controle da monarquia portuguesa sobre a Igreja no âmbito da expansão marítima. A *missão* dos jesuítas, no sentido estrito, por que o rei os enviou e financiou, é claramente a conversão dos índios (L'Estoile, 2006, p. 19).

Não podemos deixar de lado o fato de que o projeto de conversão dos indígenas é, também, um projeto de poder político da monarquia portuguesa. Exercer o poder através da religião, como estamos argumentando, era algo necessário para o funcionamento da colônia portuguesa como um todo. Contudo, também não podemos deixar de lado a ideia de agência e protagonismo indígena, tendo em vista que mesmo submetidos ao controle e a violência dos portugueses através de múltiplas formas, também demonstraram sua capacidade de efetuar uma “conquista inversa”, muitas vezes atraindo os portugueses para seu modo de vida ou atuando politicamente dentro dos aldeamentos.

É necessário, nesse sentido, conceituar e historicizar certas categorias e ideias que são fundamentais para o entendimento do contexto estudado, tais como aldeamento, catequese e missão. Para isso, utilizaremos textos já consagrados e estabelecidos na historiografia sobre o tema, tais como o capítulo de Metamorfoses Indígenas, da autora Maria Regina Celestino de Almeida, intitulado “O projeto de colonização e os aldeamentos: funções e significados diversos”, o texto “O sertanismo e a criação de uma força de trabalho”, que compõe a obra de John Manuel Monteiro denominada Negros da Terra e “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, presente na obra de João Pacheco de Oliveira. Além dos textos citados, também discutiremos a já citada obra de Castelnau L'Estoile, Operários de uma Vinha Estéril e Linha de fé, de Carlos Alberto Zeron.

A apropriação e instrumentalização dos conceitos presentes nessas obras nos auxiliará a compreender melhor os processos de catequese nos aldeamentos de Pernambuco, bem como estabelecer relações entre passado e presente, uma vez que

a experiência vivida no contexto colonial impacta diretamente nos indígenas atualmente. A partir disso, é notável que relações variadas foram empreendidas entre os povos em questão, muitas delas envolvendo violência, negociações complexas e respostas múltiplas. Nesse sentido, a compreensão das alteridades como colocada pelos autores citados contribui com a análise historiográfica do tema abordado, contrariando a ideia de que os indígenas eram sujeitos passivos da História, ou ainda, a imagem de fósseis vivos criada pela historiografia ligada à Francisco Adolfo de Varnhagen (Cunha, 1992).

A ideia de “intermediários”, proposta por Alida Metcalf, pode nos ajudar a quebrar a ideia dos indígenas enquanto agentes passivos no processo de catequese. Segundo a autora, a atuação destas figuras é fundamental, uma vez que “[...] os intermediários habitam um espaço ‘no meio do caminho’ que lhes dá mobilidade, informação e poder - recursos cujo preço é sempre alto. Dessa forma, intermediários unem grupos ou indivíduos que não conseguem dialogar entre si” (Metcalf, 2019, p. 24). Muitos dos atores sociais que iremos acompanhar ao longo deste trabalho exerceram o papel de intermediários, como por exemplo os catecúmenos, indígenas recém-convertidos que, através de sua experiência pessoal, buscavam trazer outros indígenas para os aldeamentos jesuítas. Apesar de, aparentemente, agirem como emissários da fé católica europeia, é importante ressaltar, assim como afirma Metcalf, que os intermediários não atuavam apenas de acordo com o que lhes era imposto, possuindo agência própria:

Os intermediários possuíam seus próprios interesses e exerciam seu próprio poder, levando à eclosão de conflitos entre eles, mesmo entre aqueles que arbitravam em prol do mundo português. Os interesses e as práticas dos mediadores deixaram um legado para a subsequente formação do Brasil (Metcalf, 2019, p. 36).

Para além dos papéis e interesses individuais atribuídos aos intermediários, percebemos que sua presença está muito além da mediação de conflitos e estabelecimento de diálogo entre grupos distintos. Os intermediários eram peças-chave nos momentos críticos da história brasileira, como aponta Metcalf:

Ao rever a narrativa desse período da história brasileira e ao observar os intermediários e escutar suas vozes, discute-se a formação do país. Muitos dos mais importantes temas da história brasileira estão enraizados no século XVI: o descobrimento, a exploração e o mapeamento do território, a história dos grupos indígenas, as origens da escravidão, o desenvolvimento da agricultura comercial, a influência dos jesuítas, a formação da identidade religiosa, bem como a destruição das florestas tropicais (Metcalf, 2019, p. 34).

A categoria de “intermediários” não nos permite apenas compreender melhor a atuação dos indígenas, mas também dos próprios jesuítas, especialmente aqueles que atuavam como “línguas”, ou seja, tradutores dos idiomas indígenas. A ideia de intermediários possibilita compreender as figuras como os catecúmenos e línguas para além de seu papel atribuído, como atores sociais inseridos em um espaço 'no meio do caminho', que lhes permitia transitar entre os mundos indígena e europeu, percebendo os diversos interesses dos dois “lados” e construindo os seus próprios.

Inicialmente, é importante definir conceitualmente algumas ideias, tais como aldeia, aldeamento e missão, uma vez que assumiram significados diversos ao longo do período colonial e também nas pesquisas historiográficas. No texto de Maria Regina Celestino de Almeida, intitulado *Metamorfoses Indígenas*, temos a definição de aldeamento segundo a autora:

Os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por eles considerados, como sugerem as lutas que empreenderam por sua manutenção, até o início do século XIX. (Almeida, 2001, p. 119).

A origem do termo aldeia não tinha, originalmente, uma conexão direta com os locais reservados aos indígenas na colônia portuguesa. As aldeias vinham do termo latim *pagus*, utilizado para se referir aos locais situados fora do ambiente urbano, que não gozavam dos mesmos privilégios que, por exemplo, eram próprios às vilas e cidades (Santos, 2012).

Ademais, citando Sidney Mintz, a autora chama a atenção para os múltiplos significados que um mesmo cenário pode evocar. De fato, levando em consideração os variados contextos em que os aldeamentos foram utilizados nos domínios ibéricos ultramarinos, podemos considerar os aldeamentos indígenas como estabelecimentos em constante mudança, ou, como a autora denominou, metamorfoses. Desse modo, devemos levar em consideração as especificidades locais para compreender precisamente a função dos aldeamentos em casos específicos e concretos da Capitania de Pernambuco. Também é indissociável a dimensão religiosa dos aldeamentos que, em sua maioria, foram instituições administradas pelos missionários jesuítas.

Dessa forma, seguindo a argumentação de Almeida, podemos considerar que os aldeamentos estão diretamente relacionados com a estrutura colonial como um todo, sendo extremamente importantes para controle social e, especialmente,

administração particular da mão de obra indígena. Os aldeamentos eram, também, espaço de negociação entre os atores sociais da colônia portuguesa, possibilitando aos indígenas um local onde poderiam encontrar, em menor ou maior grau, segurança e possibilidades de mediação e atuação social. De acordo com a autora:

Do século XVI ao XIX, as aldeias indígenas integraram o projeto de colonização e, ao longo desse tempo, adquiriram diferentes funções e significados para os índios, colonos e missionários. A realização das expectativas desses grupos dependia das relações de aliança e disputa que se estabeleciam entre eles na vivência colonial. Tais expectativas se alteravam ao longo dos séculos por vários fatores, incluindo, além das diferenças lógicas dos períodos da história da colonização, a dinâmica das relações entre os atores envolvidos. Afinal, os sujeitos e os grupos sociais se constroem nas experiências de suas relações historicamente vivenciadas com outros sujeitos e outros grupos (Almeida, 2013, p. 88).

Com isso, podemos definir os aldeamentos indígenas da seguinte forma: agrupamentos humanos compostos, majoritariamente, por indígenas com a intenção de inseri-los e integrá-los no projeto colonial. Para além da definição, os aldeamentos estavam intrinsecamente ligados às possibilidades de negociações entre os atores sociais do período colonial, ou seja, povos indígenas, colonos leigos e padres missionários.

É importante, nesse sentido, chamar atenção à discussão existente entre os termos aldeia e aldeamento. O autor Pasquale Petrone, em sua obra *Os Aldeamentos Paulistas*, coloca que:

Em face das considerações acima, compreende-se que, embora referindo-se aos núcleos que no passado foram sempre chamados aldeias, neste trabalho se prefira falar em aldeamentos. No tocante a núcleos de origem religiosa ou leiga, a expressão aldeamento “serve para distinguir tais aglomerados ‘criados’, daqueles outros, tipicamente ‘espontâneos’” (Petrone, 1995, p. 105).

Com isso, percebemos que Petrone diferencia “aldeia” de “aldeamento” através da intencionalidade: aldeias seriam os espaços “espontâneos”, de pouco prestígio, surgidos fora do espaço urbano e sem a interferência colonial. Aldeamento, por outro lado, são os núcleos intencionalmente criados e que serviam à um propósito específico, a exemplo dos aldeamentos missionários que atendiam à demanda de conversão e controle social dos indígenas.

Em seguida, é importante nos determos na ideia de projeto colonial e o lugar ocupado pelos aldeamentos na referida estrutura. Nesse sentido, Almeida coloca que os projetos de colonização não devem ser observados apenas do ponto de vista econômico, mas em suas variadas dimensões, uma vez que os países na Europa do Antigo Regime, especialmente os ibéricos, não distinguiam claramente as dimensões

espirituais e temporais, o que refletia também no contexto de colonização do Novo Mundo. Portanto, não era necessário apenas destruir a organização social dos povos originários do território brasileiro, mas também operar uma reorganização, a fim de integrar o projeto colonial, de modo que “A legislação indígena e as missões religiosas cumpriram o papel de rearticular estruturas sociais para incorporar as populações indígenas na ordem colonial” (Almeida, 2013, p. 89).

Seguindo a discussão da autora, percebe-se que a utilidade indígena ao projeto colonial não se restringia à condição de mão de obra escravizada, mas envolvia também sua incorporação como súditos cristianizados e politicamente integrados à ordem colonial. A política indigenista da Coroa operava, assim, em um espectro que articulava tutela, disciplinamento, trabalho compulsório e alianças estratégicas, variando conforme os interesses locais e as circunstâncias do momento. Cumpre notar que, independente do status legal ou da denominação utilizada pela narrativa portuguesa, o controle sobre e exploração da força de trabalho indígena era imprescindível ao projeto colonial português. Ademais, o caráter religioso da expansão também deve ser levado em consideração para a não escravização dos povos indígenas, uma vez que convertidos, os nativos brasis não mais poderiam ser privados de sua liberdade natural. Nesse contexto, a aliança entre coroa e igreja era benéfica para ambas as instituições. As missões jesuíticas atuavam no sentido de doutrinar os indígenas e transformá-los em súditos ideais da coroa, enquanto recebiam subsídios e a proteção da coroa para atuar nos domínios ibéricos de além-mar. No caso das missões na América, especialmente, é notável a inovação realizada ao agrupar indígenas de diferentes grupos étnicos nos aldeamentos próximos aos principais focos da colonização. Mas também ocorriam diversas controvérsias e disputas, uma vez que os colonos leigos almejavam escravizar livremente os indígenas, algo que os jesuítas se opuseram fortemente. Como coloca Almeida:

A atuação dos jesuítas nas colônias tem sido objeto de discussões e controvérsias que, em geral, tendem a classifica-los nos extremos de santos mártires da colonização ou de espertos empresários pré-capitalistas, numa visão dualista entre o ideológico e o econômico, reduzindo e simplificando extremamente a complexidade do processo colonial (Almeida, 2013, p. 90).

De fato, pensar a atuação da Companhia de Jesus entre os dois extremos destacados pela autora é questionável e implica em uma análise reducionista das relações estabelecidas pelos agentes sociais envolvidos no processo de colonização. Jesuítas, indígenas e colonos estavam envolvidos em uma complexa disputa que

envolvia as esferas política, religiosa, social, cultural e, em vários casos, ameaças à sua própria existência.

De fato, a existência indígena era ameaçada por certas práticas dos colonos, especialmente através das expedições de interiorização e captura de mão de obra. Na obra de John Manuel Monteiro percebemos, através do caso da Capitania de São Paulo, como o contexto de campanhas para captura da mão de obra indígena ocorria: “As experiências do primeiro século introduziram diversos métodos de apropriação direta da mão-de-obra nativa, abrangendo os resgates, o apresamento direto e, em escala maior, as expedições punitivas, características dos últimos anos do século XVI” (Monteiro, 1994, p. 58). Tais campanhas eram legalmente válidas e se inserem diretamente no projeto colonial de desenvolvimento, especialmente na busca de ouro e outras pedras preciosas.

Ao passo em que as pedras preciosas não eram encontradas, a busca era utilizada apenas como justificativa para prosseguir com as expedições de captura de indígenas, como aponta o historiador: “Realmente, todas as expedições tinham características comuns: voltavam com muitos cativos e sem nenhuma riqueza mineral” (Monteiro, 1994, p. 60). Nesse contexto, os jesuítas se posicionavam contrariamente aos expedicionários, tornando os aldeamentos uma opção possível em alternativa à escravidão: “Os jesuítas do Brasil meridional, tendo em mira eles próprios o deslocamento dos Carijó para aldeamentos nas capitanias, queixaram-se com freqüência das autoridades civis, profundamente engajadas no cativeiro injusto dos Guarani” (Monteiro, 1994, p. 65). Cabe ressaltar que não se trata, assim como coloca Maria Regina Celestino de Almeida, de classificar os jesuítas como defensores dos indígenas, mas sim como detentores de interesses e demandas próprias.

John Manuel Monteiro finaliza o capítulo destacando que:

No fim das contas, a principal função das expedições residia na reprodução física da força de trabalho e não, conforme se coloca na historiografia convencional, no abastecimento dos engenhos do litoral, embora alguns cativos tenham realmente sido entregues aos senhores de engenho (Monteiro, 1994, p. 98).

Com isso, o historiador argumenta que os expedicionários paulistas não apenas forneciam mão de obra indígena, como também se utilizavam dela. A partir da discussão proporcionada pelo texto de John Manuel Monteiro, percebemos a complexidade das relações estabelecidas entre indígenas, colonos e jesuítas no período colonial.

No intento de ampliar essa discussão, abordaremos o texto de Carlos Alberto Zeron, intitulado *Linha de Fé*, mais especificamente as seções denominadas “Os títulos legítimos de redução à escravidão e as leis sobre a liberdade dos índios” e “*Dominium* e direito de tutela: especificidade das posições de Manuel da Nóbrega e José de Acosta sobre o trabalho indígena”. Carlos Alberto Zeron aborda questões envolvendo o trabalho indígena e suas repercussões na esfera legal, que geraram extensas discussões entre os padres envolvidos na catequese dos povos indígenas e as autoridades coloniais responsáveis por cumprir as prerrogativas legais nas terras do Novo Mundo.

Zeron afirma que seu objetivo é evidenciar: “a correspondência entre a definição teológica do *dominium* e a regulamentação jurídica das práticas sociais, mostrando como essa articulação estrutura a política indigenista portuguesa.” (Zeron, 2011, p. 316). Notamos, com isso, a conexão indissociável entre o debate teológico e o desenvolvimento da legislação colonial acerca da liberdade indígena. Nesse sentido, os casos particulares de práticas missionárias vivenciadas em cada capitania, inclusive a de Pernambuco, influenciavam a discussão sobre a “definição teológica de *dominium*”, algo fundamental para a elaboração das legislações indigenistas.

Uma das práticas problemáticas inicialmente consistia na guerra justa, parcialmente delegadas aos agentes coloniais locais, algo que deturpava os princípios da guerra justa, mas não necessariamente contrariava suas regras, como afirma o Zeron:

[...] sem evocar as razões da adesão das forças de ocupação portuguesas a essa ou àquela nação indígena – tupinambás, tupiniquins e outras –, sua simples implicação na política local de alianças ratifica, enfim, a justiça da guerra contra as nações inimigas, mascarando assim os objetivos últimos dessa conquista, a saber, a ocupação e implantação duradoura no território com vistas a uma exploração econômica de tipo colonial (Zeron, 2011, p. 321).

Portanto, percebemos que havia uma instrumentalização da guerra justa como ferramenta de domínio e exploração colonial em prol das necessidades estratégicas dos agentes coloniais locais. Contudo, a chegada de Tomé de Sousa e os jesuítas representam uma mudança em relação aos abusos anteriormente cometidos pelos capitães donatários e os demais colonos, buscando um retorno ao objetivo principal – ao menos do ponto de vista da propaganda – que era a conversão dos indígenas. Para isso, era necessário “[...] adaptar a política local de alianças à variabilidade das configurações diplomático-políticas intertribais” (Zeron, 2011, p. 323). Em outras

palavras, os contextos indígenas locais, inclusive suas relações de aliança com a coroa portuguesa, deveriam ser levados em consideração ao analisar os conflitos que estariam sob a possibilidade de tornarem-se guerras justas. Os aldeamentos jesuítas e a atuação dos missionários tinham um papel central neste processo, no qual os padres atuavam como intermediários e constantemente denunciavam as práticas ilegítimas de escravidão dos indígenas.

Desse modo, percebemos que o Regimento marca uma nova etapa no processo de colonização, com a reorganização dos poderes locais e retomada desse poder pela Coroa, através do Governo-Geral. Também é notável a busca por retomar o fôlego de propagação da fé cristã, o que não significa um abandono do projeto colonial enquanto exploração econômica, mas a articula aos aldeamentos e ao uso da mão de obra dos indígenas convertidos.

Nesse sentido, era necessária uma aliança mais firme entre Coroa e Companhia de Jesus, como destaca o autor:

A política indigenista da Coroa para a América portuguesa, tanto quanto o tráfico de escravos africanos, apoiava-se no reconhecimento dos títulos legítimos de redução ao cativo, assim como no poder indireto sobre o qual se constrói a aliança constitucional entre a Coroa e a Companhia de Jesus, que tinha o poder indireto. A política complementar para o Atlântico sul que daí decorre é resultado de uma formulação elaborada pelos teólogos jesuítas e pelos conselheiros do rei, a partir das demandas feitas inicialmente pelos missionários em atividade na Província do Brasil (Zeron, 2011, p. 370).

De fato, era de grande importância a política sobre o controle e as prerrogativas em relação ao trabalho dos indígenas fosse bem estabelecida e evidente. Para isso, a experiência dos missionários com os povos originários era fundamental, oferecendo o aporte prático e experiência de causa para as políticas que seriam adotadas pela coroa e estabelecidas na colônia. Isso se torna ainda mais evidente se levarmos em consideração, como afirma Zeron, que a política indigenista da Coroa para o Estado do Brasil se fundamentava em dois pilares principais: “no reconhecimento dos títulos legítimos de redução ao cativo, assim como no poder indireto sobre o qual se constrói a aliança circunstancial entre a Coroa e a Companhia de Jesus, que tinha o poder indireto” (Zeron, 2011, p. 370). A nova dinâmica de poder colonial, instituída com o Governo-Geral, o Regimento e a atuação da Companhia, caminhou para um cenário onde os conceitos de *dominium* e tutela estariam no centro das atenções de missionários e colonos. A problemática fundamental, naquele momento, era que o indígena poderia ser reconhecido como “livre” do ponto de vista do *dominium*, mas submetido à tutela, categoria jurídica que possibilitava a restrição de sua liberdade.

Esse contexto permitia aos jesuítas unir dois aspectos centrais de sua atuação no Estado do Brasil, a saber: “[...] a política de autofinanciamento da missão e a estratégia de conversão baseada no medo filial” (Zeron, 2011, p. 370). O conceito fundamental que, além de unir as duas frentes de atuação dos jesuítas, ainda garantia a existência de um estatuto jurídico legal era o direito de tutela. O histórico de legislações acerca da liberdade indígena carregava consigo uma série de ambiguidades, afirmando sua liberdade, mas prevendo títulos legítimos de escravidão, o que abria margem para interpretações. Este cenário é interpretado por Zeron como uma ambiguidade proposital, que permitia à Coroa relegar a resolução dos conflitos ao cenário local quando assim aprouvesse. A falta de clareza não se limitava apenas aos títulos legítimos de escravidão, mas também à personalidade jurídica do indígena e sua capacidade de livre arbítrio. O direito/dever de tutela, portanto, estava no centro das disputas internas na colônia e das aplicações locais de normas metropolitanas, operacionalizando categorias jurídicas de acordo com as necessidades e interesses de ordem prática.

O trecho a seguir, retirado de uma carta de Manuel da Nóbrega à Simão Rodrigues, redigida em Pernambuco no ano de 1551, conta a situação espiritual da capitania, destacando a má influência dos clérigos paroquiais:

Los clérigos desta tierra tienen más officio de demónios, que de clérigos: porque allende de su mal o exemplo y custumbres, quieren contrariar a la doctrina de Christo, y dicen publicamente a los hombres que les es lícito estar en pecado con sus negras, pues que son sus cativas, y que pueden tener los salteados, pues que son canes, y otras cosas semejantes, por excusar sus pecados y abominaciones (Nóbrega, 1956 [1551], p. 270).²

Casos como este descrito por Nóbrega, ocorridos em contextos locais, demonstram como as tensões eram comuns nos primeiros anos que seguiram ao estabelecimento do Governo-Geral e chegada da Companhia. Práticas como o concubinato entre europeus e indígenas escravizadas eram legitimadas pelos clérigos locais, demonstrando o forte conflito moral e jurídico ocorrido entre o âmbito católico secular e regular. As contradições doutrinárias e legais, portanto, não eram mero acaso, mas faziam parte de um processo de ambiguidade intencionalmente

² Os clérigos desta terra têm mais o ofício de demônios do que de clérigos: porque, além de seu mau exemplo e costumes, eles querem contradizer a doutrina de Cristo e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito pecar com suas mulheres negras, já que elas são suas cativas, e que podem ter ladrões, já que são cães, e outras coisas semelhantes, para justificar seus pecados e abominações (Tradução nossa).

estabelecida pelos agentes coloniais muito particulares ao projeto colonial no Estado do Brasil. Como afirma Zeron:

Parece-nos que a política indigenista da Coroa ibérica não é simplesmente vítima de uma campanha de desinformação sistemática conduzida pelas partes interessadas, que a imobilizaria, mas que ela se vale continuamente de suas avaliações conflitantes da conjuntura colonial para relegar ao nível da própria colônia a porção mais importante dos conflitos políticos sustentados pelos diferentes grupos afetados pelo projeto colonizador (Zeron, 2011, p. 380).

A política colonial era, na maioria dos casos, instituída de forma propositalmente ambígua para que o papel decisório dos agentes coloniais locais, entre eles os jesuítas, fosse reforçado. Isso permitiu aos missionários uma grande autonomia na gerência dos aldeamentos, que se tornaram verdadeiras empreendimentos, utilizando o termo cunhado por Dauril Alden. Nesse cenário, estava em disputa o controle efetivo sobre os indígenas, mão de obra essencial para o empreendimento, seja ele dos missionários ou dos colonos:

A preocupação dos missionários e dos colonos de assegurar um controle sobre o índio – tornado indispensável para a realização material de seus projetos – faz com que as disputas se localizem não diretamente em torno da liberdade deste – sistematicamente limitada pelos títulos legítimos de redução ao cativo caucionados pela lei e pelo parecer dos teólogos da Companhia de Jesus –, mas em torno das formas da gestão temporal das populações indígenas reunidas nos aldeamentos e engenhos (Zeron, 2011, p. 377).

Os aldeamentos, como sugere Zeron, são comparáveis aos engenhos quanto à necessidade de mão de obra para sua continuidade. As dimensões de trabalho e submissão se tornam fundamentais para o funcionamento do aldeamento, culminando com a consumação da prática de conversão. O controle do indígena não se limitava apenas à dimensão corporal, mas perpassava sua tutela e o controle do foro interior, ou seja, a consciência, único modo de alcançar uma conversão duradoura. Desse modo, percebemos, como aponta Zeron, um “entrelaçamento entre glosa erudita, casuística e consulta jurídica [...] que caracterizaram a colonização brasileira”, no centro da qual estava a categoria de tutela. A sistematização melhor elaborada acerca da teoria de *dominium* e direito de tutela foi elaborada pelo jesuíta José de Acosta. O jesuíta atribui um peso significativo às experiências vividas nos âmbitos locais, uma vez que os próprios indígenas apresentavam uma diversidade. Diversidade esta indesejável e que deveria ser “reduzida” através do domínio e da tutela. Neste ponto, as ideias de Acosta e Nóbrega se alinham sobremaneira, conduzindo para o modelo de submissão através do temor que seria amplamente utilizado nos aldeamentos.

Como evidencia a discussão estabelecida nos últimos parágrafos, a ambiguidade do *dominium* não era um erro nas formulações e debates jurídicos, mas parte estruturante do projeto colonial, utilizado como mecanismo que favorecia o poder decisório local. A possibilidade jurídica de alienação da liberdade indígena criava um campo em constante disputa, no qual missionários e colonos se lançavam para dominar a mão de obra dos indígenas. No próximo capítulo, iremos analisar de modo mais aprofundado como as discussões teológicas colaboraram com a construção do pensamento político moderno, processo no qual a catequese dos povos indígenas no Estado do Brasil ocupou papel central.

2 ATUAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS NA AMÉRICA PORTUGUESA

A seguir, trataremos de discutir a atuação da companhia de Jesus na América Portuguesa em seus primeiros anos, através de um diálogo com a obra de José Eisenberg, intitulada “As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas”. Também utilizaremos como aporte fontes primárias e outras obras bibliográficas, com o intuito de ampliar o embasamento de nossa discussão.

A análise da atuação da Companhia de Jesus na América Portuguesa será conduzida à luz do problema central desta pesquisa: compreender como a catequese se estruturou na tensão entre adaptação cultural e imposição disciplinar. Nesse sentido, os debates teóricos e as experiências missionárias que serão discutidos neste capítulo foram fundamentais para a construção e adaptação do projeto missionário, algo fundamental para o andamento da prática catequética na Capitania de Pernambuco.

A pesquisa de Eisenberg é fundamental para uma melhor compreensão dos aldeamentos e da atuação jesuítica no Estado do Brasil. O autor busca demonstrar o contexto histórico e intelectual formado pelas missões jesuítas no Novo Mundo, bem como a construção do “pensamento político-jesuítico”. O autor destaca, citando Skinner e Pocock, que as teorias e discursos agem diretamente sobre as práticas dos agentes políticos. Dessa forma a ação jesuítica precisava ser teorizada e justificada através de um certo discurso. Discurso este que, no caso dos jesuítas na América Portuguesa, era feito através da instituição epistolar. As teorias, como veremos adiante, foram elaboradas através de longos debates e formulações dos padres mais proeminentes da companhia, tendo os aldeamentos indígenas sido elementos fundamentais na formulação da teoria política moderna.

Compreender e destrinchar esse processo, como coloca Eisenberg, nos permite desmistificar certas noções arraigadas no pensamento acerca dos aldeamentos, considerados, de forma errônea e anacrônica, como instituições democráticas ou comunistas, ignorando, desse modo, o real contexto histórico das experiências jesuíticas e indígenas no Novo Mundo.

Ademais, foi a partir das experiências nos aldeamentos e nas discussões intelectuais geradas a partir desse contexto que se constituíram importantes fundamentos do pensamento político moderno. Alguns casos são particularmente

importantes para compreender melhor esse contexto, dentre eles o projeto de Tomé de Sousa para o Estado do Brasil e o projeto de missão de Manuel da Nóbrega, bem como o debate com Quirício Caxa. Buscaremos debater esse contexto posteriormente ao longo dos tópicos seguintes.

2.1 A PRÁTICA EPISTOLAR DA COMPANHIA E SEU USO NAS MISSÕES

As principais fontes históricas que utilizaremos em nossa pesquisa consistem nas cartas dos jesuítas que estavam diretamente envolvidos com a prática missionária na capitania de Pernambuco. Existem diversas versões e compilações das epístolas, de modo que o primeiro passo para estabelecer um corpus documental perpassa pela escolha de uma destas versões. Desse modo, escolhemos a versão das cartas jesuíticas compilada por Serafim Leite, intitulada *Monumenta Brasiliae*, volumes que integram a *Monumenta Histórica Societatis Jesu* (Feitosa, 1987). A importância do trabalho de Serafim Leite nos arquivos é destacada por Fernando Torres Londoño em seu artigo “Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. O autor destaca a consciência de Leite em relação ao valor histórico das cartas, bem como seu esforço em localizar e transcrever as epístolas dos jesuítas que estiveram no Brasil:

Trabalhando nos arquivos da Companhia em Roma, Portugal e Espanha e em diversas províncias, padre Leite localizou cartas perdidas, verificou datas, autores e destinatários, transcreveu e posteriormente publicou as cartas dos primeiros anos da presença jesuítica no Brasil. A publicação destas coletâneas disponibilizou para estudiosos e historiadores um riquíssimo material seriado para a pesquisa, que nos últimos anos tem sido utilizado para a elaboração de IC, mestrados e doutorados sobre diversos aspectos, e em particular sobre o processo de cristianização e as missões (Londoño, 2002, p. 12).

Contudo, é necessário compreender o local e o contexto histórico em que Serafim Leite se encontrava. Uma vez que o autor era jesuíta, entendemos que a utilização de uma fonte de origem apologética demanda uma análise minuciosa e contextualizada, levada a cabo com parcimônia e rigor metodológico. Porém não podemos ignorar que se trata da versão mais extensa e completa das cartas dos jesuítas que estiveram no Estado do Brasil.

Para a presente pesquisa, a delimitação do corpus documental obedeceu a critérios geográficos e temáticos: selecionamos as missivas que se referiam diretamente à Capitania de Pernambuco e aos primeiros aldeamentos. Optou-se pelas epístolas por ser nelas que o desenvolvimento da catequese aparece de forma mais

direta, permitindo observar a utilização de diferentes estratégias de conversão e demais práticas ligadas à missão.

Carlo Ginzburg, em seu ensaio intitulado “O inquisidor como antropólogo”, nos convida a perceber as fontes documentais, especialmente aquelas produzidas no âmbito eclesiástico, como relatos escritos de testemunhos orais. Com isso, a analogia exposta no título do ensaio propõe que seja possível, em certa medida, considerar os inquisidores como antropólogos de suas épocas. Nas palavras do autor:

De fato, os atos processuais produzidos pelos tribunais laicos e eclesiásticos poderiam ser comparados com o caderno de notas de um antropólogo em que tenha sido registrado um trabalho de campo feito séculos atrás. As diferenças entre inquisidores e antropólogos são óbvias, e não vale a pena perder tempo salientando-as. As analogias (inclusive entre réus e ‘indígenas’) me parecem menos óbvias e, por isso, mais interessantes (Ginzburg, 2007, pp. 280-281).

É evidente que, assim como existem grandes diferenças entre inquisidores e antropólogos, igualmente os missionários diferem. Contudo, o trabalho do missionário envolvia diretamente o contato com indígenas, de modo que entendemos ser possível estender a analogia e compreender que também pode ser possível analisar o “missionário como antropólogo”. Reforçamos que não se trata de uma correspondência exata, sendo mais adequado matizar este paralelo como uma provocação ou inspiração no intento de compreender melhor nossas fontes. Ao levar em consideração que nosso *corpus* documental é constituído, majoritariamente, por cartas jesuítas, a analogia de Ginzburg se mostra de grande utilidade para nossa pesquisa, oferecendo um outro ponto de vista acerca da documentação utilizada.

A princípio, cumpre destacar o papel central desempenhado pelas cartas na ordem Jesuíta. Durante sua formação e consolidação, a habilidade da Companhia de Jesus em compreender as necessidades e processos locais significou, para os padres, a possibilidade de continuidade de seu projeto missionário. Inserida diretamente nesse contexto, está a narrativa epistolar jesuíta. A correspondência escrita pelos jesuítas tinha duas funções imediatas: informar os irmãos da ordem sobre as experiências vividas em cada missão e agir como propaganda da ordem, demonstrando o valor que possuía a obra da Companhia. De acordo com o José Eisenberg:

O valor das cartas jesuítas enquanto fonte histórica é incontestável, mas além de serem instrumentos para desvendar narrativas do Brasil colonial, estas cartas são também importantes eventos daquelas narrativas, expressões de um conjunto de práticas discursivas formadas por uma instituição religiosa da era moderna (Eisenberg, 2000, p. 47).

Desse modo, podemos compreender as cartas jesuíticas em uma via de mão dupla: primeiro, como fonte primária privilegiada para a análise do período colonial, e, no caso da presente pesquisa, especialmente para o processo de catequese dos povos indígenas. Mas também devemos entender que a narrativa epistolar dos jesuítas se insere no contexto de formação e consolidação da ordem, tendo, assim, um objetivo bastante bem definido, como a prestação de contas, pedidos de ajuda e a propaganda da ação jesuíta no além mar. Nesse sentido, é necessário ter em mente que o conteúdo das narrativas deveria ser cuidadosamente analisado, tendo em vista não só a função fundamental a qual as cartas atendiam, como também as limitações físicas do envio das cartas, já que a frequência de partidas dos navios era incerta e a viagem transatlântica era extremamente longa.

Nesse sentido, é fundamental entender a diferença entre os tipos de cartas que eram escritas pelos jesuítas, bem como suas intenções com cada carta e as funções que exerciam dentro e fora da Companhia de Jesus. Eram duas principalmente, definidas como “cartas edificantes” e “*hijuelas*”. Londoño se refere às cartas edificantes afirmando que:

Qualquer notícia deveria primeiro edificar, e para conseguir a consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos. Sendo este o objetivo, a missiva não poderia ser deixada ao acaso das impertinências cotidianas dos padres ou à intensidade de seus sentimentos espirituais. Escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado (Londoño, 2002, p. 18).

As cartas edificantes, como podemos perceber, consistiam em formas de propaganda da missão jesuíta, propositalmente escritas para serem amplamente lidas, especialmente fora da ordem. Nesse tipo de narrativa, não se escrevia sobre o cotidiano da ordem e os problemas enfrentados pelos padres, mantendo ao máximo a impessoalidade. Ademais, devemos levar em consideração que os jesuítas eram, em sua maioria, intelectuais. A escrita edificante deveria ter uma linguagem acessível a qualquer pessoa, o que também influenciava a forma como os irmãos iriam escrever. Em suma, as cartas edificantes eram responsáveis por construir a imagem pública da Companhia de Jesus e valorizar os feitos realizados pelos irmãos, de modo que devem ser lidas com esta tendo em vista estas características específicas.

As *hijuelas*, por outro lado, eram destinadas à leitura interna na ordem, o que permitia aos jesuítas apresentar seus anseios, preocupações, insucessos e demais

particularidades que deveriam ser comunicadas aos irmãos e, especialmente, aos superiores da ordem. Londoño afirma que:

As “hijuelas”, por sua vez, não eram meros anexos, embora o santo [Inácio] não as privilegiasse neste texto. Ali seriam colocadas as “otras particularidades impertinentes para la carta principal” como doenças, novas, negócios, podendo “dilatarse em palabras exhortando” [...] Caberia aqui tudo o que pudesse não edificar, o emocional, o primário, o espontâneo ou sem elaboração e por isso não deveria ser mostrado ou dado a público (Londoño, 2002, p. 19).

Perceber a diferença entre cartas edificantes e hijuelas nos permite visualizar os objetivos e intenções de comunicação nas cartas que iremos analisar, possibilitando uma clareza maior e uma visão mais ampla do contexto de sua escrita. Não temos a intenção de classificar individualmente cada uma das cartas, mas ter em mente que as cartas possuem particularidades e propósitos distintos.

Apesar de não ser a principal função dos jesuítas no Brasil, a instituição epistolar significava, muitas vezes, o único meio de comunicação e divulgação das atividades jesuíticas na colônia portuguesa. As cartas poderiam atingir mais de quarenta páginas, informando detalhadamente os acontecimentos vividos nas áreas de atuação dos irmãos da companhia, apresentando as dificuldades, fracassos e sucessos de sua empreitada. Porém, assim como coloca Eisenberg (2000, p. 56), “o mais interessante elemento contido nesses relatos edificantes é o cabedal de informações etnográficas sobre a cultura dos índios Tupi do Brasil. Os jesuítas brasileiros foram forçados a conceber táticas de conversão que fossem adaptados à cultura dos nativos.” As cartas serviram, nesse sentido, para justificar as adaptações nas práticas de conversão ao apresentar as especificidades culturais dos indígenas brasileiros. É imprescindível ter em mente todas as dimensões e intencionalidades das cartas jesuítas no momento de análise das fontes. Para levar a cabo tal intento, a obra de Eisenberg é fundamental.

2.2 O PROJETO MISSIONÁRIO BRASILEIRO: TOMÉ DE SOUZA, MANUEL DA NÓBREGA E QUIRÍCIO CAXA

De acordo com Eisenberg, Dom João III é responsável direto pela retomada do interesse português no território brasileiro, que vinha negligenciando estas possessões ultramarinas nas duas primeiras décadas do século XVI. Com a criação da Mesa de Consciência e Ordens em 1532 e a união dos Mestrados em 1537, o monarca português consolidava seu domínio tanto do ponto de vista político, como

religioso, duas esferas de poder que se imbricavam cada vez mais na época Moderna. Nesse meio tempo, é também criado o sistema donatário, instituindo as capitanias hereditárias, com objetivo de aumentar a exploração do território e gerar riqueza, o que não é logrado plenamente.

O Governo Geral é instituído no ano de 1548, na busca de unificar a administração do Estado do Brasil e reformar o sistema colonial como um todo (Eisenberg, 2000). Tomé de Souza é nomeado Governador-Geral e aporta à Bahia em 1549, sendo sua comitiva acompanhada por membros da Companhia de Jesus, entre eles Manuel da Nóbrega.

Através desse breve histórico das primeiras décadas de ação portuguesa no território brasileiro, percebemos, ainda mais, como religião e poder político se misturam de tal modo que é impossível dissociá-los. A própria composição da comitiva que acompanhava o governador-geral demonstra que o projeto que se tinha para o Estado do Brasil levava em consideração tal premissa.

Cumprir perceber como o regimento trazido por Tomé de Souza instituiu o modo de proceder com os indígenas:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos; e, para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão, nem agravo algum; e, fazendo-se-lhes, lho façam corrigir e emendar, de maneira que fiquem satisfeitos, e as pessoas que lhos fizerem, sejam castigados como for justiça (D. João III, 1548, p. 5).

Desse modo, a “provocação a serem Cristãos” é, como coloca o regimento, o principal intuito desse novo projeto colonizador. A Companhia de Jesus seria, evidentemente, o carro chefe na empreitada de conversão da população indígena do território controlado por Portugal no Novo Mundo. Vale a pena destacar, ainda, como a povoação dos indígenas convertidos se daria, nos termos do regimento levado pelo governador-geral:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros, e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos morem juntos, perto das povoações das ditas Capitanias, para que conversem com os ditos Cristãos e não com os gentios, e possam ser doutrinados

e ensinados nas cousas de nossa Santa Fé. E aos meninos, porque neles imprimirá melhor a doutrina, trabalhareis por dar ordem como se façam Cristãos, e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios; e aos Capitães das outras Capitanias direis, de minha parte, que lhes agradecerei muito ter cada um cuidado de assim o fazer em sua Capitania; e os meninos estarão na povoação dos portugueses, e em seu ensino folgará de se ter a maneira que vos disse (D. João III, 1548, p. 9).

E não foi por acaso que a ordem jesuíta foi escolhida para tal missão. Como coloca Eisenberg, Dom João III vinha, através de seu representante em Roma, sondando constantemente Inácio de Loyola e os demais jesuítas eminentes sobre a possibilidade de que participassem da colonização portuguesa não só na América, como nas demais conquistas. Com o aval do Papa, a Companhia aceita fazer parte do projeto português. Inicialmente, Simão Rodrigues foi indicado por Loyola para o cargo de Provincial da Companhia em Portugal. Contudo, Rodrigues desejava ser integrado à linha de frente das missões e estaria de fato na comitiva de Tomé de Souza, o que foi impedido pela morte do seu substituto para o cargo de provincial, Frei Santa Cruz. Com isso, Manuel da Nóbrega acaba por se tornar responsável por liderar a comitiva jesuítica que acompanhava o governador-geral, fato que teria grande impacto nas ações seguintes da companhia no território brasileiro.

Desse modo, é interessante reproduzir a breve biografia de Nóbrega apresentada por Eisenberg:

Nóbrega tinha 32 anos de idade quando chegou ao Brasil em 1549. Havia estudado em Salamanca e se graduado em Direito Canônico pela Universidade de Coimbra, em 1541. Quando entrou para a Companhia de Jesus em 1544, já havia sido ordenado padre. Antes de partir para o Brasil, ele participaria de missões da Sociedade de Jesus no interior de Portugal, e também monitoraria a transferência de propriedades eclesiásticas para a recém-fundada escola jesuítica de Coimbra (Eisenberg, 2000, p. 65).

Como podemos perceber, Manuel da Nóbrega era bastante jovem, mas já possuía uma boa formação eclesiástica, tendo estudado em instituições de renome. Também detinha experiência missionária, mesmo que interna, o que lhe possibilitava uma melhor compreensão do intuito da conversão. Destarte, a trajetória de Nóbrega tornaria um dos mais proeminentes da Companhia de Jesus no território brasileiro, ocupando o cargo de provincial até o ano de 1560, quando é substituído por Luís da Grã. Considerando a grande importância de Nóbrega para a instituição dos aldeamentos brasileiros, é imprescindível abordar seu projeto missionário e as implicações e problemáticas por ele gerados.

Dessa forma, Nóbrega e os padres jesuítas que o acompanhavam encontraram indígenas, em sua maior parte do grupo tupiniquim, que já mantinham contato com os portugueses há algum tempo. A recepção que os missionários recebem por parte de tais indígenas leva-os a crer que sua conversão seria facilmente lograda, de modo que a catequese dos indígenas nos primeiros anos de missão jesuítica no Brasil era, fundamentalmente, baseada na oratória e no convencimento através do discurso. Nóbrega e os demais jesuítas do território brasileiro acreditavam que a pregação da palavra e a demonstração de como se vive um bom cristão seriam suficientes para que os indígenas se convencessem a aceitar e viver a fé católica.

Contudo, as experiências no Brasil e nos demais territórios da América demonstram que os indígenas não eram tábulas rasas, onde facilmente se poderia inscrever tudo aquilo que se desejasse. Como aponta Eisenberg:

Las Casas pretendia mostrar que não havia evidência suficiente para se argumentar que os índios eram incapazes de ação, a principal característica da escravidão natural segundo a define o filósofo grego. Segundo Las Casas, a situação dos selvagens não permitia tal julgamento (Eisenberg, 2000, p. 67).

Era inevitável, com isso, buscar alternativas e novas estratégias para a missão, por mais que a oratória e a persuasão continuassem muito importantes na ação dos jesuítas. O contexto descrito nas cartas revela, portanto, que a catequese não seguiu um modelo linear, mas foi continuamente redefinida na tensão entre persuasão e coerção.

Mas, para que a oratória fosse mais bem recebida e a persuasão efetivada, os jesuítas precisavam entender como os indígenas viviam e pensavam. Como também era fundamental que os padres mantivessem diálogo direto com os indígenas, sem uso de intérpretes. Para alcançar isso, nada mais natural que aprender a língua dos nativos brasileiros. Como afirma o autor:

Assim que os jesuítas começaram a aprender a língua tupi eles notaram que os nativos passaram a mostrar algum interesse em suas pregações. Os índios Tupi tinham grande respeito pelos membros de sua comunidade que demonstravam habilidades retóricas, a quem eles chamavam de 'senhores da fala'. O domínio da oratória, portanto, tornou-se um possível caminho para os padres conquistarem alguma autoridade perante os nativos (Eisenberg, 2000, p. 70).

Falar e compreender a língua indígena era uma chave para o sucesso da conversão, uma vez que o domínio da oratória, como salienta o autor, era algo que os indígenas prezavam de modo especial. Para que pudessem conhecer de fato a língua

indígena, os jesuítas precisavam adentrar na cultura e sociedade dos povos nativos, de modo que “[...] a etnografia da cultura Tupi permitiu que os jesuítas decifrassem a estrutura de autoridade encerrada na organização social dos nativos e o papel dos mitos da reprodução e legitimação dessa estrutura” (Eisenberg, 2000, p. 75). Porém, a palavra em si mesma não iria convencer os nativos à conversão, era preciso colocar alguma roupagem no discurso de conversão jesuíta, o que foi feito através da música e do teatro.

A palavra, utilizada de modo estratégico e com o aporte de meandros como a música e o teatro, foi de grande valia no avanço da empreitada missionária realizada no território brasileiro nos primeiros anos, mas ainda não possibilitou que a pregação dos padres fosse realmente abraçada pelos indígenas, sendo necessário recorrer à novas formas de ação. Nas palavras de Eisenberg:

As primeiras notícias, em carta, de que Nóbrega e seus colegas passaram a considerar a pregação da palavra um instrumento ineficaz na conversão dos nativos são de 1552. Nessas cartas, eles comentam que precisam encontrar outros meios de persuasão que não se baseiem exclusivamente em seu trabalho evangelizador (Eisenberg, 2000, p. 76).

Como salientou o autor, tratava-se de convidar os indígenas à conversão de outros modos que não fossem a prática evangelizadora unicamente. A resposta para essa necessidade veio da experiência de José de Anchieta em São Vicente, que tratava da saúde dos indígenas e, com isso, os convertia com mais facilidade. Da mesma forma que os nativos brasileiros tinham prestígio por aqueles que detinham o carisma da palavra, a cura também carregava consigo grande autoridade. Como afirma Eisenberg: “Os índios acreditavam que o pajé falava a verdade sobre questões religiosas devido ao poder de persuasão dos rituais de cura que ele executava. Essa persuasão, contudo, era teatral e não somente linguística” (Eisenberg, 2000, p. 79).

Como se pode notar, o uso de novas estratégias não elimina completamente as anteriores, sendo a palavra, o teatro, a música e a cura utilizadas concomitantemente ao longo das variadas experiências missionárias empreendidas no Estado do Brasil. Contudo, o projeto missionário adotado inicialmente por Nóbrega e seus companheiros não obteve o sucesso esperado, apesar do esforço dos padres em adaptar suas práticas e incluir novas estratégias. Como aponta José Eisenberg, ao finalizar a sua argumentação sobre os primeiros anos da missão jesuíta:

O maior problema era que nem todos os irmãos tinham as habilidades médicas e o carisma de Anchieta, o que punha em risco o sucesso do

empreendimento de conversão. Em meados da década de 50, Nóbrega e seus companheiros mostram-se desiludidos com a dificuldade de converter o gentio e com o fracasso do seu empreendimento. Mas, como veremos no capítulo seguinte, foi exatamente este fracasso que levou os primeiros jesuítas a procurarem maneiras de levar sua empresa evangélica para além da palavra e da cura. E das razões teológicas e políticas que Nóbrega usou para justificar o plano que elaborou para reformar as missões, nasceu uma aventura teórica. Em sua busca por maneiras de justificar o seu plano de reforma, Nóbrega e seus companheiros efetuaram um conjunto de deslocamentos e mudanças conceituais que, mais tarde, ao serem absorvidos e sistematizados por teóricos na Europa da virada do século XVII, constituiriam a mais original contribuição dos jesuítas ao pensamento político moderno (Eisenberg, 2000, p. 87).

O caso da Capitania de Pernambuco possivelmente teve influência na elaboração do plano de reforma de Nóbrega, tendo sido uma das localidades menos frutíferas para a conversão nos primeiros anos de atuação jesuítica no território brasileiro.

Em carta escrita por Antônio Pires no ano de 1551, podemos identificar uma breve participação de Nóbrega na Capitania de Pernambuco, em companhia do autor da missiva. Ao longo do texto, é vívida a preocupação dos jesuítas em alcançar uma conversão duradoura entre os indígenas pernambucanos, como é evidenciado no seguinte trecho:

Muchos de los gentiles piden el agua dei baptismo, mas el P. Nóbrega ha ordenado que primero se les hagan los cathecismos y exorcismos, hasta tanto que conozcamos en ellos firmeza, y que de todo corazón crean en Christo, y también que primero emienden sus maíos costumbres (Pires, 1956 [1551], p. 252).

Os indígenas se mostram bons ouvintes, receptivos às pregações dos missionários, mas Nóbrega se mantém cauteloso e determina que os padres não completem o batismo antes que os demais sacramentos sejam concluídos e “conheçam firmeza” e “de todo coração creiam”. A justificativa para essa postura, de acordo com Pires, seria a influência dos “maus costumes” gentílicos, que não eram facilmente abandonados pelos indígenas, bastando um momento de descuido dos padres para que recaísse nas práticas que a igreja católica considerava como pecaminosas.

Contudo, mesmo que o modo de vida e os costumes dos nativos tivessem uma ligação com as dificuldades encontradas pelos jesuítas, o diálogo com o texto de Eisenberg sugere que não se tratava apenas disso. As experiências anteriores de Nóbrega já vinham sendo problemáticas e os padres vinham enfrentando grandes dificuldades em alcançar uma conversão efetiva. Como argumenta Eisenberg, os

padres careciam de habilidades específicas e carisma, fazendo com que suas estratégias iniciais de conversão - sejam elas o uso da palavra, a música, o teatro e a cura - mesmo que alcançasse os indígenas, não atingia seu íntimo.

A partir da leitura de outra carta, escrita pelo próprio Nóbrega, podemos perceber a situação da missão na capitania e seus grandes empecilhos:

En esta Capitania de Pernambuco donde agora estoy, tengo esperanza que se hará mucho provecho, porque, como es poblada de mucha gente, ay grandes males y pecados en ella. Andan muchos hijos de los christianos por el sertón perdidos entre los gentiles y, siendo christianos, biven en sus bestiales custumbres. Espero en nuestro Senor de tornarlos a todos a la virtud Christiana, y sacarlos de la vida y custumbre gentílica, y el primo que tengo sacado es ésse que allá embió para que si hallaren su padre se lo den. Los gentiles aqui vienen de muy lexos a vernos por la fama, y todos muestran grandes desseos. Es mucho para holgar de los ver en la doctrina, e no contentos con la general, siempre nos están pidiendo en casa que los enseiemos, y muchos dellos con lágrimas en los ojos (Nóbrega, 1956 [1551], p. 269).³

Se a catequese consiste, de modo sintético, em uma conquista espiritual e temporal dos indígenas, o inverso também poderia ocorrer: a conquista dos europeus pelos indígenas. Como fica evidente no relato de Nóbrega, isso acontecia na Capitania de Pernambuco, com filhos de colonos sendo atraídos pelos costumes indígenas e vivendo com eles no “sertão”. As articulações indígenas e as complexas relações estabelecidas entre os povos nativos e os portugueses leigos pode ser um dos motivos que dificultaram a propagação da fé no território pernambucano, uma vez que caberia aos missionários não só converter referidos indígenas do sertão, como também retomar o controle espiritual sobre aqueles que foram, por assim dizer, conquistados pelos indígenas.

O trecho nos fornece aspectos relativos à questão da catequese na Capitania de Pernambuco, de um modo generalista. Mas existe, ainda, um caso específico, narrado por Vicente Rodrigues, em carta escrita aos padres de Coimbra, no ano de 1552. A carta trata de várias questões, mas nos interessa um aldeamento fundado por

³ Nesta Capitania de Pernambuco, onde agora estou, tenho esperança de que muito bem se fará, porque, sendo ela povoada de muita gente, há nela grandes males e pecados. Muitos filhos de cristãos vagueiam pelo sertão perdidos entre os gentios, e, sendo cristãos, vivem em seus costumes bestiais. Espero em Nosso Senhor que todos sejam devolvidos à virtude cristã, e que sejam libertos da vida e dos costumes gentios, e o primeiro que tomei é o que para lá foi enviado para que, se encontrarem seu pai, o deem a eles. Os gentios aqui vêm de muito longe para nos ver por causa de nossa fama, e todos mostram grande desejo. É muito para se alegrar em vê-los na doutrina, e não contentes com a doutrina geral, sempre nos pedem em casa para os ensinar, e muitos deles com lágrimas nos olhos (Tradução nossa).

Nóbrega e Pires, em algum momento de suas andanças pelo território pernambucano.

Como aponta a carta:

En la dicha Capitania, en una Aldeã donde pusieron una cruz, aguardavan los Padres con mucha offerta alpie de la cruz para que el Padre les hechase la bendición. Y avría allí cien hombres, donde se hicieron la maior parte catecúminos; por la qual Aldeã succedió de aí a poços dias pasar un su hechicero en que ell[os] tienen grande crédito, y aiuntáronse los catecúminos y hecharon el hechicero fuera, diciendo que iá tenían otra lei en que vivían. Este hechicero, viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres dezían la verdad, y que él iá muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dábanle en este médio tiempo las hijas a su pettición. Succedió en esta conjunción tornar los Padres a pasar por aquella parte y digéronle como todo aquello era mentira. Tomo tanta passión el gentil que luego fué en busca dei buen hombre y matáronle (Rodrigues, 1956 [1552], pp. 319-320).⁴

Como destaca a epístola de Rodrigues, havia cerca de cem pessoas no aldeamento, a maior parte indígenas recém-convertidos. Levando em consideração os trechos anteriores relacionados à Nóbrega que vimos destrinchando, é provável que o método de catequese empregado nessa tentativa de aldeamento tenha sido o convencimento através da oratória e do discurso. Contudo, a passagem do dito “feiticeiro”, que abordaremos mais detidamente em outro momento, sugere que a conversão dos indígenas não estava, ainda, completamente efetivada, de modo que a possibilidade do caraíba de retomar a autoridade sobre os indígenas existia. O trecho encerra com a informação de que o “feiticeiro” foi morto pelos indígenas, não entrando em detalhes relacionados à forma como isso ocorreu, mas o que nos interessa aqui é perceber como as primeiras tentativas de catequese nos aldeamentos foram dificultosas e não lograram os resultados esperados. O aldeamento fundado por Nóbrega e Pires não é referido, até onde sabemos, em nenhuma outra carta ou relato, de modo que sua duração parece ter sido curta. Se os indígenas se dispersaram ou foram transferidos para outra localidade, só podemos supor. Mas, de fato, o aldeamento não prosperou e não atingiu os frutos esperados por Nóbrega.

⁴ Na dita Capitania, numa aldeia onde tinham colocado uma cruz, os Padres esperavam com muitas oferendas aos pés da cruz que o Padre lhes desse a sua bênção. Havia cem homens ali, a maioria dos quais se tornaram catecúmenos; assim, alguns dias depois, passou por ali um feiticeiro, em quem tinham grande crédito. Os catecúmenos reuniram-se e expulsaram o feiticeiro, dizendo que agora tinham outra lei pela qual viviam. Este feiticeiro, vendo o crédito que os Padres tinham para com o gentio, disse que ele era seu parente e que os Padres estavam a dizer a verdade, e que ele deveria morrer e passar desta vida e voltar a viver como os ditos Padres disseram, e que, portanto, eles deveriam acreditar nele, e nesse meio tempo deram-lhe as suas filhas a seu pedido. Aconteceu então que os Padres regressaram àquele lugar e lhe disseram que tudo aquilo era mentira. O gentio ficou tão furioso que imediatamente foi procurar o bom homem e o matou (Tradução nossa).

Com isso, do geral ao particular, o caso da Capitania de Pernambuco é um exemplo dos insucessos da proposta inicial de conversão utilizada por Manuel da Nóbrega e os demais jesuítas. Para competir com o carisma e autoridade que detinham os caraíbas sobre os indígenas, era preciso, como bem apontou Eisenberg, iguais habilidades e capacidades carismáticas, algo que faltava à maioria dos missionários jesuítas.

Nesse cenário, surge a proposta de reforma missionária de Nóbrega, apoiado por José de Anchieta. A primeira experiência da nova proposta missionária se deu em Piratininga, que mais tarde seria a cidade de São Paulo. Segundo José Eisenberg: “Ao invés de viajarem para as tribos dos nativos para convertê-las como faziam anteriormente, agora eram os índios que se locomoveriam para Piratininga, onde os missionários empreenderiam seus esforços catequizadores” (Eisenberg, 2000, p. 89).

Portanto, a reforma das missões jesuítas consistia em uma alteração significativa na concepção mesma de como era efetuada a catequese. Se em um primeiro momento a conversão dos indígenas era feita de forma itinerante, com os padres indo até as povoações dos nativos, agora temos uma sedentarização da prática catequizadora. O novo padrão de aldeamento juntava indígenas de diferentes povos, que viviam integralmente no local administrado pelos jesuítas e lá trabalhavam. Os jesuítas também eram responsáveis pela educação das crianças indígenas, que já cresceriam e estariam em contato direto e constante com o modo de vida cristão. Esse novo modelo missionário eliminava alguns dos principais problemas enfrentados pelos jesuítas, que consistiam na má influência exercida pelos colonos e no retorno dos indígenas recém-convertidos aos ditos costumes gentílicos.

Outro ponto fundamental da reforma de Nóbrega era a mudança no que se refere ao elemento de convencimento que os padres utilizavam para catequizar os indígenas. Até meados da década de 1550, como vimos, a principal ferramenta de convencimento era a oratória, o discurso. Com a reforma, temos uma alteração nesse sentido, assim como argumenta Eisenberg:

O conceito central da reforma projetada por Nóbrega era o medo. Os índios aceitariam a fé pelo medo. Nóbrega já havia notado a força do medo para a conversão do gentio logo que chegou ao Brasil. Na primeira carta edificante que escreveu, o jesuíta conta que os índios não têm deuses nem ídolos. Não existiam correspondentes no vocabulário tupi para a palavra Deus, nem tampouco para qualquer palavra do português semanticamente correlata. Ele então chegou à conclusão de que a palavra tupi para ‘trovão’ - Tupã ou Tupana - era a mais apropriada para traduzir ‘Deus’. Os índios entendiam o

sentimento de medo e temiam o trovão sobre todas as coisas (Eisenberg, 2000, p. 90).

A centralidade do medo na reforma missionária indica uma inflexão importante na concepção da conversão. Se a fase inicial da missão itinerante apostava predominantemente na persuasão retórica e na adaptação cultural, a proposta de sedentarização e disciplinamento coletivo revela uma preocupação crescente com o controle dos comportamentos e com a submissão prévia como condição para a permanência na fé. Converter deixava de significar apenas convencer; passava a implicar domínio. Com isso, o medo passava a ser a principal ferramenta de convencimento utilizada pelos padres na conversão dos indígenas. Contudo, o uso do medo na prática catequética se aproximava perigosamente de uma conversão forçada, algo que contrariava a prescrição jesuíta da catequese através da persuasão. Nóbrega precisava, então, defender seu projeto de reforma das missões e justificar as problemáticas geradas pelos novos elementos introduzidos na prática dos jesuítas, o que resultou na escrita do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557) e do *Plano Civilizador* (1558), textos de fundamental importância não apenas para a missão brasileira, como também para a construção da teoria política jesuíta e do pensamento político moderno.

O *Diálogo* surge em um momento de mudanças ocorridas na conjuntura política brasileira. Em um curto período mudam de figura tanto o bispo, quanto o governador geral, oferecendo à Nóbrega uma chance de apresentar e defender seu projeto de reforma missionária. O *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* consiste em um diálogo socrático, inserido na tradição de textos espanhóis sobre as conquistas. Contudo, diferentemente de outros autores, como Las Casas, Nóbrega não utiliza a imagem de bárbaros para se referir aos indígenas brasileiros, mas compara os brasis aos “pagãos da antiguidade”. As diferenças entre o *Diálogo* e as demais obras da tradição se explicam, como aponta Eisenberg, pelos objetivos da argumentação presente no texto e aquilo que os autores buscavam defender: “Nesse texto, encontramos o jesuíta preocupado em resolver dilemas teológicos originados nas práticas missionárias da ordem e em reavivar o ânimo missionário de seus colegas” (Eisenberg, 2000, p. 94). Além do mais, o texto de Nóbrega não se destinava a uma leitura ampla e disseminada, sendo elaborado para circular apenas dentro da Companhia de Jesus.

No texto, acompanhamos o diálogo entre dois personagens, Gonçalo Alvarez e Matheus Nogueira, jesuítas que realmente estiveram no território brasileiro e figuras conhecidas por Manuel da Nóbrega:

...tomarei por interlocutores ao meu Irmão Gonçalo Alvarez, a quem Deus deu graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto, e com meu Irmão Matheus Nogueira, ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavras nam prega, fá-lo com obras e com marteladas (Nóbrega, 2006 [1556], p. 5).

A diferença entre os ofícios e as personalidades das figuras jesuíticas utilizadas como interlocutores do Diálogo, assim como constatou Eisenberg, oferece ao texto nuances de realidade e facilita aos leitores uma identificação com os personagens. Nesse sentido, o texto segue uma estrutura que vai da “desolação à consolação”, onde os interlocutores se alternam no papel de consolador um do outro.

A conversão aparece no texto como algo muito dificultoso, pois os indígenas são ignorantes, bestiais: “Alvarez sente que está pregando para um deserto de pedras” (Eisenberg, 2000, p. 96). Contudo, as práticas viciosas e a bestialidade dos indígenas não excluem sua condição humana, mas tornam o trabalho dos jesuítas muito mais dificultoso. O grande motivo para a dificuldade era a inconstância do caráter dos indígenas, que a princípio pareciam receber a catequese abertamente, mas rapidamente voltavam aos seus antigos costumes. Em diferentes momentos de sua correspondência, Nóbrega deixa entrever que a consolidação da fé dependia da reorganização prévia da vida indígena. Tais movimentos indicam que os indígenas não apenas recebiam a catequese, mas reagiam a ela de formas variadas, impondo limites concretos à ação missionária e exigindo constantes reformulações por parte dos jesuítas. A crítica à “inconstância” não dizia respeito apenas às tendências espirituais dos nativos, mas à ausência de um enquadramento disciplinar que garantisse a permanência na doutrina. A sedentarização nos aldeamentos, a separação das crianças e a vigilância constante eram, nesse sentido, estratégias que visavam a submissão como pressuposto para a conversão.

Na segunda parte do Diálogo, é mais presente o esforço de justificação da ação missionária jesuíta. Nesse momento, Alvarez busca explicar a Nogueira porque, mesmo com tão poucos frutos, a missão jesuítica ainda é necessária e atende aos desígnios divinos. Como destaca José Eisenberg:

Alvarez descreve a missão como um sacrifício comparável ao holocausto do Velho Testamento, em que os jesuítas são como mártires que lutam pela fé. Nogueira aconselha Alvarez a falar com

mais humildade e não usar o exemplo do martírio. Com o decorrer da conversação, Nogueira retrocede e acaba por reafirmar o preceito da caridade que justifica as missões (Eisenberg, 2000, p. 99).

E prossegue:

Após terem reafirmado ser a caridade a justificação teológica para a continuidade do trabalho missionário, os personagens retomam o problema mais concreto da possibilidade da conversão duradoura dos selvagens brasileiros. Se por um lado a caridade justificava as missões independentemente do êxito ou fracasso da empreitada evangelizadora, por outro nada impedia os jesuítas de procurar esse êxito através de práticas que conferissem maior eficácia e perenidade à conversão (Eisenberg, 2000, p. 99).

Era necessário para Nóbrega, também, justificar o grau de humanidade que estava presente nos indígenas. Para isso, o personagem Nogueira utiliza a ideia de “amor ao próximo”, considerando os nativos não só como próximos do ponto de vista físico-espacial, mas também em relação à alteridade:

Si, porque proximos, chegados quer dizer, e elles sempre se chegam a mim, que lhes faça o que am mister, e eu como a proximos lhos faço, cuidando que cumpro o preceito de amar ao proximo como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade (Nóbrega, 2006 [1556], p. 10).

Nóbrega defendia, com isso, que todas as almas humanas compartilham de uma unidade. Aqueles que pareciam pagãos e bestiais agiam dessa maneira por influência do pecado original e dos efeitos da queda.

As conclusões finais da obra de Manuel da Nóbrega são que, apesar dos indígenas terem alma e serem especialmente capazes de aceitar a fé cristã, haviam problemas que deveriam ser superados para que a empreitada missionária fosse bem-sucedida. O exercício da razão era comumente utilizado em casos que envolviam “pagãos civilizados”, mas os indígenas, “pagãos brasileiros”, não seriam convertidos pela persuasão racional, mas sim pela ação da graça divina. Com isso, dois intentos deveriam ser buscados com maior urgência: remover os impedimentos que dificultavam a conversão (canibalismo, poligamia) e “ajudar” Deus a incutir a graça divina nos nativos. A melhor forma de alcançar tais objetivos, conclui Nóbrega, seria o medo. O medo combinaria aspectos extremamente necessários para a conversão dos indígenas brasileiros, como esclarece Eisenberg:

A noção de Nóbrega de que os índios aceitariam a fé através do medo concorda perfeitamente, portanto, com a interpretação tomista do medo, a qual tem a distinção entre medo filial e medo servil em seu centro. Ao discutir o conceito de medo, Nóbrega e seus colegas jesuítas no Brasil estavam de fato empregando a noção tomista de medo servil que, enquanto causa possível da fé, proporcionou uma justificação teológica para a reforma das

missões jesuíticas no Brasil. O medo provocado pela ameaça da autoridade secular era análogo ao medo da punição divina (Eisenberg, 2000, p. 108).

Em síntese, o Diálogo Sobre a Conversão do Gentio busca renovar o ímpeto missionário dos jesuítas, que vinham sendo desmotivados e abalados pelos insucessos iniciais de suas atividades. Nóbrega oferece consolo para seus companheiros e lança as bases de sua proposta de reforma, ao mesmo tempo em que a justifica. Ademais, como sugere Eisenberg, a obra de Manuel da Nóbrega tem conotações marcadamente políticas, sendo um importante marco na teoria política moderna.

Contudo, o Diálogo não foi a única publicação de Nóbrega para justificar e defender sua proposta de reforma, especialmente em relação ao poder político e temporal. O texto em questão se trata de uma carta enviada ao provincial português, em 1558, que ficou conhecido como Plano Civilizador. Se o Diálogo guardava semelhanças estilísticas com os relatos edificantes, o Plano Civilizador se aproximava das hijuelas, trazendo uma linguagem mais formal e administrativa, tratando de questões internas e não sendo destinado à circulação.

Mas o plano civilizador não foi uma simples hijuela, mas um instrumento de justificação política, que buscava convencer as autoridades metropolitanas da necessidade de reformar a missão brasileira. Outra diferença significativa do Plano Civilizador em relação aos textos anteriormente escritos por Nóbrega e os demais jesuítas se trata da forma como retrata os indígenas. O trecho a seguir o demonstra bem: “Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado” (Nóbrega, 1940 [1558], p. 77). Nos relatos anteriores, os indígenas eram tidos como inocentes e ignorantes, algo bem diferente do que Nóbrega desenha em seu Plano Civilizador. Fica evidente, assim como destaca Eisenberg, que Nóbrega passava a priorizar interesses econômicos, algo natural, já que era necessário convencer as autoridades metropolitanas a participar de sua proposta reformadora (Eisenberg, 2000).

Como podemos perceber, o grande ponto de mudança colocado por Nóbrega em sua proposta de reforma era o medo. Entretanto, havia algo mais em meio às alterações colocadas: a servidão (ou escravidão) voluntária. O medo instaurado pela proposta de Nóbrega era, fundamentalmente, um medo servil. Os indígenas que aceitassem a conversão deveriam servir nos aldeamentos, sendo o trabalho uma etapa de seu processo de cristianização. Como destaca Eisenberg:

[...] o medo é o sentimento que leva o homem natural a constituir a autoridade política e, dessa maneira, esse consentimento, por originar no medo e não na coerção, é não somente a causa eficiente daquela autoridade mas também sua fonte de legitimidade (Eisenberg, 2000, p. 117).

A posição de Nóbrega em relação ao medo servil estava alinhada com o direito tomista e com a posição de outros teólogos jesuítas eminentes, como Juan de Mariana: “Mariana argumenta de maneira similar que o consentimento derivado do medo servil é a base da constituição do *dominium* político” (Eisenberg, 2000, p. 117). Nóbrega acreditava, nesse sentido, que os indígenas aceitariam viver nos aldeamentos por medo da ameaça representada pelos colonos. Medo e consentimento seriam os dois lados de uma mesma moeda no contexto missionário brasileiro.

A administração jesuítica dos aldeamentos, baseada nos princípios de medo e consentimento, era responsável pela regulamentação das leis que regiam os indígenas aldeados e das guerras justas. A questão envolvendo a escravidão dos indígenas era especialmente latente e complexa, uma vez que a bula papal *Sublimus Dei*, de 1537, considerava que todos os povos nativos americanos eram livres. Com o uso do *ius gentium* na implantação da reforma das missões, a escravização dos indígenas não aldeados era justificada, mas ainda restava outra forma de escravidão corriqueira: a escravidão voluntária. Essa problemática envolvendo o direito natural dos indígenas como propriedade acaba por gerar uma acirrada discussão entre Nóbrega e Quirício Caxa, então professor de Consciência da Bahia: “Segundo Caxa, os direitos dos índios eram como propriedade que, como tal, poderia ser disposta de acordo com a vontade de seu proprietário” (Eisenberg, 2000, p. 126). O surgimento de jesuítas como Caxa estava diretamente ligado ao crescimento da Companhia de Jesus no Brasil, uma consequência positiva das reformas.

Dentre tais reformas, podemos citar a Lei de 1570 por D. Sebastião que representou uma tentativa de regulamentar juridicamente a escravização indígena no Estado do Brasil. Longe de abolir o cativeiro, a legislação delimitava suas condições de legitimidade, admitindo-o nos casos de guerra justa, rebelião ou resgate de prisioneiros. Como observa Zeron, a política indigenista da Coroa apoiava-se no reconhecimento de títulos legítimos de redução ao cativeiro, articulando-se à atuação jesuítica na definição prática desses limites (Zeron, 2011).

O debate entre Nóbrega e Caxa não se limitava à legalidade da escravização, mas revelava concepções distintas acerca do modo de integração dos indígenas ao

projeto colonial. Ao defender a necessidade de disciplinamento e reorganização da vida indígena nos aldeamentos, Nóbrega indicava que a estabilidade da conversão dependia de uma submissão regulada às normas cristãs e à autoridade missionária. A liberdade irrestrita, nesse sentido, favorecia a recaída nos “antigos costumes”. A discussão travada pelos jesuítas sobre a escravidão e a servidão voluntária se relacionava diretamente com questões teológicas fundamentais, não só da Companhia de Jesus, como da doutrina cristã e do direito moderno. Eisenberg coloca que:

A interpretação dominicana da justificação tomista da escravidão era dominante nas universidades onde missionários jesuítas, como Nóbrega e Caxa, receberam sua educação. Essa interpretação é também o ponto de partida do debate travado pelos dois a respeito da escravidão voluntária dos índios tupi. A justificação da escravidão indígena pela *ius gentium* era então um princípio irrefutável da teoria do direito natural tomista. Entretanto, a justificação da servidão voluntária não era uma questão tão clara assim (Eisenberg, 2000, p. 137).

Uma das primeiras tarefas das autoridades políticas e administrativas do Estado do Brasil, dado o cenário de incertezas e dúvidas, era estabelecer um regimento claro sobre a problemática da servidão voluntária. Para isso, foi instaurada uma junta, no ano de 1566, composta por Mem de Sá, o ouvidor Brás Fragoso e o bispo Pedro Leitão. Como resultado da junta, foi elaborada a primeira regulamentação sobre a escravidão voluntária dos indígenas brasileiros. Contudo, essa legislação pouco durou, pois o monarca de Portugal ordenou que uma nova junta fosse organizada. A partir da segunda junta, foi elaborado o conjunto de leis denominado Monitoria, documento alinhado com as bases do direito tomista. As deliberações entre Caxa e Nóbrega tiveram início a partir desse documento e se expandiram, como descreve Eisenberg:

Em seu debate, Caxa e Nóbrega exploram as principais ambiguidades da interpretação tomista das noções de liberdade e *dominium*. Nóbrega opta por evitar as ambiguidades escolásticas e argumenta que a escravidão dos índios é injusta porque eles são sempre capturados ilegalmente. Caxa, entretanto, usa dessas ambiguidades para sustentar uma opinião que estava se tornando difundida entre os irmãos jesuítas que trabalhavam nos colégios da colônia, qual seja, se os índios das problemáticas Aldeias querem vender sua liberdade aos colonos, que o façam (Eisenberg, 2000, p. 140).

O debate entre os padres jesuítas gira em torno das ambiguidades existentes na tradição escolástica, contudo, essas contradições são utilizadas de acordo com o posicionamento que cada um defendia. Por exemplo, Quirício Caxa lançava mão do argumento - advindo do código Justiniano e revisado para a legislação portuguesa - de que um pai podia vender um filho em caso de extrema necessidade. Caxa explora

a ambiguidade existente nas diferentes formas de *dominium* e aborda a flexibilização dos casos em que o filho poderia ser vendido, havendo a possibilidade da venda ocorrer não só em casos de “extrema” necessidade, como também em casos de “grande” necessidade. Nóbrega responde o argumento de Caxa defendendo que, apesar de ser possível a venda da liberdade do filho em certos casos, essa prática deveria se limitar aos casos de extrema e comprovada necessidade. Nóbrega defendia que os casos de extrema necessidade seriam apenas aqueles em que um direito superior do pai estava em conflito com o direito à liberdade do filho, como em casos de auto-preservação. Nóbrega ainda discorre sobre a justiça de uma lei que permitisse que os colonos escravizassem os indígenas, que agora fariam parte do domínio português:

[...] os índios haviam passado a fazer parte do corpo político da colônia, sendo que dentro das Aldeias, seu bem-estar era um assunto de pertinência da comunidade civil. Sendo esse o caso, nenhuma lei que os prejudicasse poderia ser considerada justa (Eisenberg, 2000, p. 145).

Como integrar os indígenas à comunidade portuguesa fazia parte de seu projeto de reforma, Manuel da Nóbrega defendia que a lei relacionada à escravidão voluntária dos indígenas fosse seguida na letra da lei, visando a proteção dos povos nativos que integravam a sociedade colonial. Com isso, Nóbrega assumia uma postura pragmática e desejava que as leis relacionadas aos indígenas e sua liberdade resolvessem problemas de seu momento presente. É, também, a partir dos casos concretos que o jesuíta busca refutar a retórica de Caxa, buscando demonstrar que não existiam grandes dificuldades na identificação dos casos de extrema necessidade previstos.

Caxa prossegue argumentando sobre o direito de alguém dispor de sua própria liberdade e, assim, poder utilizá-la como bem entender, inclusive para se vender a outrem. Esse argumento não estava completamente alinhado com a interpretação recorrente do tomismo, mas Caxa utiliza a tênue distinção entre os preceitos primários e secundários discutidos por Tomás de Aquino na *Suma Theologiae* e conclui que o direito natural não pode ser utilizado como prerrogativa para deslegitimar a escravidão voluntária. Caxa também se apoia em uma passagem do manual de confissão de Manuel de Azpilicueta Navarro, que atesta ser válida a venda da própria liberdade. Contudo, Nóbrega rebate esse argumento afirmando que a venda de liberdade colocada por Navarro se refere a casos de pagamento de dívida ou que a vida se encontrava em risco, que também estariam inclusos nos “casos de extrema

necessidade” (Eisenberg, 2000). Em resumo, o grande problema deste foco argumentativo de Caxa está na parcialidade com que analisa os autores utilizados para sua fundamentação, recorrendo a trechos descontextualizados, recortados da tese geral do autor. Caxa inclusive ignora outros autores que discorreram sobre a temática.

A resposta de Nóbrega para a retórica de Caxa gira em torno da racionalidade do direito à liberdade. Nóbrega acreditava que qualquer pessoa escravizada está, de alguma forma, consentindo com essa situação em que se encontra. Portanto, os casos de extrema necessidade referidos por Nóbrega não deveriam apenas ser confirmados casuisticamente, mas também racionalmente.

A discussão entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega foi de grande importância para a situação legal dos povos indígenas na colônia portuguesa, especialmente dado o contexto de reforma das missões. Essas formulações, contudo, não se desenvolveram ao acaso, mas em diálogo direto com as experiências vividas no contato com os indígenas, cujas ações e resistências contribuíram para tensionar e redefinir os próprios termos do debate. Eisenberg sintetiza o debate da seguinte forma:

Quirício Caxa desejava mostrar que os princípios do direito natural tomista poderiam ser interpretados em concordância com os princípios das leis coloniais. Seu raciocínio escolástico altera a interpretação dominicana do conceito de liberdade em São Tomás, para justificar a escravidão voluntária dos índios do Brasil. Nóbrega, por outro lado, responde às ideias de Caxa argumentando que, independentemente da questão da conformidade da escravidão voluntária com a doutrina tomista, a justiça das práticas na colônia deveria ser resolvida *quid facti* e não *quid iure*, e, da perspectiva dos fatos, a escravidão voluntária dos índios brasileiros era uma farsa criada pelos colonos (Eisenberg, 2000, pp. 153-154).

Como assevera Eisenberg, a posição de Nóbrega buscava soluções práticas e que atendessem às necessidades dos aldeamentos que estavam a surgir, especialmente no sentido de garantir a segurança dos indígenas que adentravam ao projeto missionário. É evidente, contudo, que Nóbrega não adotava essa postura de forma humanitária. Em nossa visão, havia dois motivos principais para que o jesuíta se colocasse de forma contrária à servidão voluntária dos indígenas aos colonos. O primeiro deles é, evidentemente, o sucesso da empreitada missionária, que estava diretamente ligada à livre escolha dos indígenas em participar dos aldeamentos. Ao serem cooptados e escravizados pelos colonos, os jesuítas perdiam possíveis almas a serem convertidas. O segundo motivo envolve o controle do trabalho indígena. Com

isso, compartilhamos da visão de Carlos Alberto Zeron sobre o tema, de modo que, em sua obra *Linha de Fé*, o autor demonstra que:

Os conflitos entre colonos e jesuítas desenvolvem-se de início no terreno das zonas de contato com os indígenas, como testemunham a multiplicação das invasões dos aldeamentos jesuítas e as expedições ditas ‘de descimento’ de índios, nas quais os mamelucos desempenham um papel determinante. Mas esses conflitos se desenvolvem igualmente no plano jurídico, no domínio da regulamentação das práticas sociais em que os dois projetos vão confrontar-se; por exemplo, nas disputas em torno da gestão temporal dos aldeamentos. Apesar das contradições contidas numa e noutra série de documentos, cumpre notar que tais conflitos são também fruto de alguns pontos comuns entre os dois projetos. Tanto um como outro veem na abundância da mão-de-obra servil a única possibilidade de realização material de suas respectivas empresas. E, de fato, uma das anomalias da atitude dos jesuítas face ao problema da escravidão indígena reside em sua incapacidade de criticar a instituição da escravidão, e a escravidão negra em particular ponto, aliás, que a historiografia jesuítica nem sempre atacou de maneira convincente, e a obra do padre Antônio Serafim Leite é um exemplo notório disso. Outro ponto comum reside em sua avaliação tendencialmente negativa das capacidades intelectuais dos indígenas e de sua cultura (Zeron, 2011, p. 121).

Como fica evidente a partir do trecho supracitado, os indígenas eram peça chave, tanto para o projeto ultramarino dos colonizadores leigos, quanto para o projeto missionário renovado.

2.3 ENCONTROS, MEDIAÇÕES E APROXIMAÇÕES CULTURAIS

Outro ponto importante, que nos interessa particularmente, consiste nos encontros culturais entre jesuítas e indígenas e como esses encontros condicionaram os empreendimentos teóricos e as práticas dos padres. Nesse sentido, como destaca o autor, a doutrina tomista e o modo de proceder dos jesuítas necessitava de reformas para que a conversão dos indígenas fosse bem-sucedida.

Um dos grandes exemplos das reformas se trata do uso da música, uma vez que seu uso era proibido pelas normas da companhia, mas era de tal modo eficiente na catequese dos nativos que demandou exceção para o caso dos brasis. Desse modo, Eisenberg coloca: “O destaque que as práticas de justificação gozavam no ‘modo de proceder’ jesuítico fazia com que a obediência tivesse, portanto, que ser complementada pela prudência” (Eisenberg, 2000, p. 38). De fato, ao pesquisar e analisar a catequese dos povos indígenas no território brasileiro, percebemos que a “prudência” e a adaptação foram fundamentais para viabilizar o projeto jesuíta. Sobre a adaptabilidade jesuítica, especialmente no uso da música, é necessário citar a pesquisa de Luisa Tombini Wittmann. Segundo a autora:

A chamada fase de consolidação da Companhia de Jesus foi de muitas incertezas. A controvérsia sobre a questão musical foi uma delas, e gerou posturas diversas sobretudo na Europa e na Índia. Parece contraditório que na América Portuguesa tenham se estabelecido e permitido com relativa facilidade algumas práticas musicais distintas das europeias, como missas e procissões cantadas pelos próprios jesuítas. Os rumos da catequese, contudo, bem como do processo de colonização, devem ser pensados como consequência do contato e não como projeto prévio propriamente dito, imutável e bem-sucedido. A utilização da música gerou em áreas de missão celebrações católicas singulares, com características locais. Determinou também flexibilização nas regras estabelecidas por Inácio de Loyola. E isso não era estranho ao modo de proceder jesuítico, que previa uma liberdade de ação delimitada pela identidade que unia os membros da ordem. Essa adaptabilidade jesuítica, portanto, se concretizou também no campo musical (Wittmann, 2011, p. 59).

Em síntese, podemos colocar que o uso da musicalidade era de tal forma eficiente na catequese que, mesmo em desacordo com as regras estabelecidas na Companhia de Jesus, a prática foi mantida e as normas flexibilizadas. Não nos deteremos na questão da música nesse momento, mas o caso específico nos ajuda a compreender melhor, do ponto de vista empírico, como se dava a adaptabilidade atribuída aos jesuítas.

Seguindo a discussão, Eisenberg aborda os “encontros do Novo Mundo”, destacando como a experiência moldou a própria concepção dos europeus acerca de si mesmos e do mundo em que viviam. O conhecimento de novas línguas, práticas culturais e religiosas foram “[...] responsáveis por uma vasta revisão das linguagens e conceitos utilizados na Europa do início da Idade Moderna” (Eisenberg, 2000, p. 59). Ao abordar esse tema, vem à tona a lembrança da obra de Tzvetan Todorov, inovadora no sentido de abordar a alteridade nos encontros do Novo Mundo. A obra tem problemas conceituais, como aponta Eisenberg: “Stephen Greenblatt (1991), por sua vez, acusa Todorov de negligenciar os aspectos concretos da dominação linguística, em particular o uso da tradução de intérpretes” (Eisenberg, 2000, p. 86). Nos deteremos sobre a questão dos intérpretes em um momento posterior, ao abordar o confessionário indígena e suas problemáticas na missão.

O autor destaca especialmente os relatos produzidos por viajantes, que notavam mais destacadamente a diversidade nativa. Contudo, os principais atores europeus envolvidos nos “encontros culturais” eram os missionários cristãos, que tinham sua missão principal diretamente relacionada com a grande diversidade étnica e cultural dos nativos. Dessa forma, a diversidade nativa representava uma diversidade de práticas de catequese. Para isso, era necessário adentrar a prática dos

indígenas e compreendê-la, de modo a adaptar sua linguagem, costumes e normas de forma mais eficiente (Eisenberg, 2000).

Dentre as práticas utilizadas na catequese do gentio, Eisenberg destaca várias estratégias utilizadas pelos jesuítas na conversão, dentre as quais nos interessam mais particularmente a música e a cura. Sobre a música, o autor coloca que estava entre as mais importantes habilidades necessárias para a função de pajé, juntamente com o domínio da magia. As maracas eram, nesse contexto, objetos fundamentais. É defendido, particularmente por Ronaldo Vainfas, que os maracás não eram simples instrumentos musicais ou mesmo ídolos, mas uma materialização física das divindades (Vainfas, 1995). Concordamos com o autor em comunicação proferida na Semana Científica do Agreste de Pernambuco e publicada nos anais do evento, onde adentramos um pouco mais na temática da sacralidade dos maracás e dos autores que abordaram o tema, seja em concordância ou discordância (Almeida et al., 2022).

Prosseguindo na obra de Eisenberg, o autor destaca a importância do domínio do canto para a comunicação com os espíritos, o que era decisivo na sociedade indígena pois influenciava as ações futuras do grupo. No que se refere às práticas de cura, o autor argumenta que o domínio da habilidade curativa concedia aos jesuítas um certo poder que antes era exclusivo dos pajés. Nesse sentido, o domínio da língua nativa também seria fundamental para o sucesso da empreitada jesuítica, de forma que o aprendizado do tupi começou a ser rapidamente instituído entre os irmãos da companhia. A aprendizagem de novas línguas era, como coloca o autor, facilitada pela educação humanística que os jesuítas recebiam de antemão.

De fato, ao adentrar a cultura dos indígenas, os jesuítas buscaram exercer sua autoridade onde os indígenas acreditavam que ela realmente deveria ser exercida, demonstrando a habilidade dos jesuítas em entender o contexto em que se encontravam e adaptar sua prática às características próprias da simbologia indígena. Contudo, é evidente que os indígenas eram agentes sociais ativos e estavam cientes das relações de poder em que se encontravam, utilizando-se de estratégias complexas para negociar com o elemento colonizador representado não só pelos jesuítas, como também pelos demais agentes do poder portugueses.

Após compreender as práticas e a cultura dos indígenas tupis, os jesuítas passaram a interpretá-las. Nesse momento, os irmãos da companhia buscaram correspondências entre a cosmovisão e os mitos dos indígenas com sua própria cultura e doutrina. Os grandes exemplos de tais correspondências são a figura do

passado indígena denominada Sumé, que os jesuítas atribuíram como sendo uma passagem de São Tomé pelo território brasileiro, como também o antigo mito indígena relacionado a uma grande inundação, que imediatamente traz a lembrança do dilúvio bíblico. A partir de então, os padres jesuítas passaram a encontrar elementos cristãos em vários aspectos da cosmovisão indígena.

Contudo, um aspecto da cultura indígena era intolerável na visão dos missionários: a antropofagia⁵. Destacamos, nas palavras do próprio autor: “O pecado mais intolerável praticado pelos Tupi, de acordo com os jesuítas, era sem dúvida alguma o canibalismo. Os padres abominavam tal hábito, mesmo sabendo que os Tupi só praticavam o canibalismo ritualístico em situações de guerra” (Eisenberg, 2000, p. 84) Nesse sentido, a grande questão para os jesuítas consistia em quais práticas dos indígenas poderiam ser mantidas e quais deveriam ser extintas. O trecho a seguir explana o dilema enfrentado pelos missionários da companhia de Jesus:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrairos e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes certo toom andando passeando estes, trabalhar a seu modo, em e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficácia: e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança de amor. E outros costumes emelhantes a estes (Nóbrega, 1886 [1552], pp. 104-105).

Portanto, o trecho aponta para tal conclusão: os costumes dos indígenas que não estivessem relacionados à idolatria poderiam ser mantidos e instrumentalizados pelos jesuítas de forma a serem aproveitados para a prática missionária. E assim foi feito, pois pregações em língua tupi, adaptações de ritos e sacramentos da língua indígena, uso da cura e das práticas retóricas eminentemente indígenas, foram algumas das estratégias mais utilizadas pelos jesuítas para facilitar a conversão dos nativos.

Dessa forma, Eisenberg se opõe a Todorov e Greenbalt ao entender que os dois autores extrapolaram a análise demasiadamente para a linguística, deixando de lado, assim, vários outros aspectos socioculturais operacionalizados pelos jesuítas na

⁵ Eisenberg utiliza o termo canibalismo, mas, levando em consideração as pesquisas que abordam o tema, entendemos que a grande maioria dos casos de alimentação de carne humana pelos indígenas brasileiros se dava de forma ritualística e social, e não por necessidades fisiológicas, de forma que preferimos o termo antropofagia. Vide: Florestan Fernandes (1951).

conversão: “O sucesso dos jesuítas, quando ocorria, não dependia somente do desenvolvimento de uma tecnologia lingüística para a conversão dos nativos, mas também da descoberta e controle da força de ritos pré-lingüísticos como a cura e os rituais religiosos” (Eisenberg, 2000, p. 86). Concordamos com o autor nesse sentido, pois o domínio tão somente de aspectos lingüísticos não concedia aos padres o prestígio necessário para que obtivessem aceitação dos nativos do ponto de vista espiritual e social. O domínio de outras formas de linguagem significativas para os indígenas era imprescindível, de modo que voltamos a destacar a música nesse sentido, que não possuía, evidentemente, o status de arte tal qual nos dias atuais, mas, em nossa percepção, funcionava como forma de comunicação do indivíduo com seus semelhantes e com o mundo material e espiritual, o que aproximava jesuítas e indígenas. Sobre o entendimento da música como forma de comunicação, destacamos a passagem de Andrew Bowie:

What is at issue is rather the functioning of language as a social practice, where what one form of language cannot say or achieve may be sayable or achievable by another form, including in ways which cannot be construed in semantic terms (Bowie, 2007, p. 4).⁶

De fato, a linguagem musical complementa as demais formas de comunicação, expressando aquilo que não poderia ser “dito” de outra forma. Isso é notável no contexto da discussão colocada por Eisenberg, uma vez que o domínio da linguística por si só não era suficiente para o sucesso da empreitada jesuítica de catequese, sendo necessário, como já colocado, o uso de outros aportes. Como exemplo prático, podemos citar os poemas brasílicos do padre Cristóvão Valente, uma série de poemas escritos em língua tupi com clara intenção catequética. Ademais, os poemas foram elaborados para serem cantados. Reproduzimos a seguir um trecho do Poema II (Apud Denis, 2011, p. 117):

Qual do teus recorrentes,
Parte desajudado de ti!?
Põe-te de sobreaviso por mim,
Fonte de caridade...
Teu nome seja sempre erguido
Pelos pecadores, neste instante;
Confluem os que te buscam
E os varões também, que se confessam
Multiplicam pela aldeia
Teus olhares carinhosos

⁶ O que está em questão é, na verdade, o funcionamento da linguagem como uma prática social, onde o que uma forma de linguagem não pode dizer ou alcançar pode ser dito ou alcançado por outra forma, inclusive de maneiras que não podem ser interpretadas em termos semânticos (Tradução nossa).

Alguns elementos são notáveis para a discussão que temos construído. Em primeiro lugar, o trecho que coloca “Pelos pecadores, neste instante; Confluem os que te buscam”, indicando que os indígenas procuravam os jesuítas por iniciativa própria, o que é parcialmente corroborado por outras fontes, como coloca Eisenberg:

[...] o Rei havia ordenado que nenhum índio fosse coagido a fazer qualquer coisa contra sua própria vontade. A ideia de forçar os nativos a se mudarem para novos povoados (Aldeias) era expressamente contrária à vontade real. A resistência do Governador, porém, não durou muito. Em decorrência de sua incapacidade de expulsar os corsários franceses que haviam ocupado o Rio de Janeiro, Duarte da Costa foi também destituído de seu posto e chamado de volta para Portugal (Eisenberg, 2000, p. 93).

Contudo, ficará evidente, a partir das fontes que analisaremos no próximo capítulo, que mesmo não ocorresse coerção direta por parte dos jesuítas e demais integrantes dos círculos coloniais, os indígenas eram colocados em situações em que a conversão era um meio possível para sua própria segurança. O destaque feito pelo autor sobre a destituição de Duarte da Costa do posto até então ocupado se dá em função da continuidade do texto de Eisenberg, uma vez que a mudança no posto de governador-geral permite, também, uma reforma da instituição missionária, extremamente necessária na visão de Manuel da Nóbrega e de outros jesuítas eminentes, como abordamos no tópico anterior.

Em seguida, discutiremos outra pesquisa que se apresenta como basilar para aprofundar a discussão sobre o encontro catequético-indígena na América portuguesa. Se trata da obra de Adone Agnolin, intitulada “Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)”. Ao longo do texto, a perspectiva da alteridade será frequentemente destacada e retomada, o que nos interessa particularmente. Agnolin parte dos catecismos jesuítas para explorar problemáticas que envolviam a catequese dos indígenas nos séculos XVI e XVII. A produção dos catecismos jesuítas perpassa, também, por categorias gramaticais, retóricas, políticas e até mesmo metafísicas, fazendo com que os padres tivessem que produzir uma “língua geral da costa”. Na produção dos catecismos jesuítas, questões culturais e linguísticas se misturam e relacionam intrinsecamente. Nesse sentido, como coloca o autor:

Esses resultados estão a demonstrar como a nova gramática e a nova semântica, que surgiram dentro desse peculiar processo histórico de encontros culturais, serviram para tornar possível a pragmática do novo sistema colonial *sub specie religionis*, isto é, sob o ponto de vista (estruturante) daquela que resulta ser a “redução” mais significativa (a *possibilidade* interpretativa) da alteridade cultural para a cultura ocidental. Alteridade indígena americana encontra-se “reduzida” dentro dessa peculiar

perspectiva “religiosa”, própria da cultura ocidental. Contudo, os institutos mítico-rituais indígenas – absorvidos para serem transformados (quando não rejeitados) – transformaram-se, por sua vez, ao mesmo tempo em que operaram “necessariamente” um alargamento da peculiar perspectiva religiosa (catequética) ocidental (Agnolin, 2007, p. 22).

Portanto, como coloca Agnolin, o processo de criação gramatical e semântico levado a cabo pelos jesuítas tornava possível o funcionamento do sistema colonial estruturado na redução da alteridade cultural, contudo, apesar da alteridade cultural indígena ser colocada de forma reduzida dentro da perspectiva religiosa, os traços mítico-rituais indígenas não eram completamente apagados, mas transformaram-se e adquiriram novos significados. A adaptação dos traços mítico-rituais na dinâmica missionária era constante, levando os jesuítas a repensarem constantemente suas práticas catequéticas. Tais adaptações, no entanto, geralmente criavam mais problemas do que resolviam, levando a incessantes discussões entre os teólogos jesuítas.

Agnolin trata, ainda, dos encontros ocorridos no século XVI. Tais encontros culturais, linguísticos e espirituais, nesse sentido, levaram a construção de um momento único no percurso humano, diretamente relacionado com as bases humanistas dos europeus. Nesse sentido, como destaca o autor:

Com efeito, através do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI representou o momento mais significativo do percurso que constituiu os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações. Nessa perspectiva, a cultura ocidental encaminhou-se em direção à construção de uma Igualdade que permitiu a possibilidade inédita de comparação horizontal (distinguindo-se de uma anterior definição de diversidade estabelecida através de uma hierarquização/verticalidade), com os consequentes efeitos de historicização das alteridades históricas e espaciais. Nesse contexto, no século XVI, os homens, tanto do Velho quanto dos Novos Mundos, se constituíram enquanto o Homem que compartilhava uma mesma estrutura subjetiva e as mesmas representações (Agnolin, 2007, p. 23)

É nesse cenário que a produção dos catecismos jesuítas adquire um papel central. A necessidade de superar as barreiras linguísticas e culturais, bem como a busca por uma maior eficácia na catequese, impulsionaram a Companhia de Jesus a desenvolver catecismos específicos para o contexto americano. Esses catecismos não eram meras traduções, mas sim complexas construções que buscavam dialogar com a cosmovisão indígena, ao mesmo tempo em que as adaptavam à ótica cristã.

3 ESTABELECIMENTO E EXPANSÃO DOS ALDEAMENTOS JESUÍTAS NO ESTADO DO BRASIL

Neste capítulo, buscaremos traçar como se deu o estabelecimento e expansão dos aldeamentos jesuítas no Estado do Brasil através de dados obtidos em fontes documentais e bibliográficas das principais capitanias envolvidas na prática de conversão. A análise dos dados compilados sobre as fundações de aldeamentos entre os séculos XVI e XVII revela que a expansão jesuítica no Estado do Brasil não foi impensada, mas seguiu uma lógica de ocupação e transformação estratégica do espaço encontrado pelos missionários. Partindo de núcleos iniciais estabelecidos em locais como Pernambuco, Bahia e São Paulo, a Companhia de Jesus estruturou uma rede de missões que visava o controle das populações nativas através da sedentarização. A expansão e a organização dos aldeamentos não devem ser compreendidas apenas como resultado de um projeto previamente definido, mas como expressão das tensões já apontadas entre mediação cultural e controle social. A análise espacial desses estabelecimentos permite observar como essas dinâmicas se materializaram de forma concreta na Capitania de Pernambuco.

A chegada da Companhia de Jesus, como já abordamos brevemente em capítulo anterior, se dá em 1549, como membros da comitiva de Tomé de Souza, designado Governador-Geral pelo Regimento de D. João III. O próprio regimento enfatiza o papel fundamental que teria a conversão para o sucesso do novo projeto que se desenhava para o Estado do Brasil. D. João III é enfático ao abordar este ponto:

Posto que em alguns capítulos deste Regimento vos mando que façais guerra aos gentios, na maneira que nos ditos capítulos se contém, e que trabalheis por castigardes os que forem culpados nas cousas passadas; havendo ao pouco entendimento que essa gente até agora tem, a qual cousa diminui muito em suas culpas, e que pode ser que muitos estarão arrependidos do que fizeram, haverei por meu serviço, que conhecendo eles as suas culpas e pedindo perdão delas, se lhes conceda; e ainda haverei por bem que vós, pela melhor maneira que puderdes, os tragais a isso, porque, como o principal intento meu é que se convertam à nossa Santa Fé, logo, é razão que se tenha com eles todos os modos que puderem ser para que o façais assim: e o principal há-de-ser escusardes fazer-se-lhes guerra, porque com ela se não pode ter a comunicação que convém que se com eles tenha, para o serem (D. João III, 1548, p. 9).

A conversão, como fica evidente, deveria ser a prioridade máxima, limitando inclusive as práticas punitivas apenas aos casos mais graves e amenizando os conflitos pretéritos, garantindo perdão àqueles que o solicitassem. Para que a

conversão dos indígenas fosse alcançada, D. João III orienta “[...] que se tenha com eles todos os modos que puderem”. Ao final do Regimento, D. João III trata como um “grande inconveniente” que os indígenas se misturassem aos demais colonos, o que já nos sugere que o estabelecimento de aldeamentos fixos e sedentarizados era considerado como o método mais adequado.

A chegada de Tomé de Souza e dos jesuítas que compunham sua comitiva, desse modo, se insere em um período de grandes complicações na colônia brasileira, como aponta Carlos Eduardo Reis: “A decisão de D. João III de enviar um Governador Geral ao Brasil está vinculada a um complexo conjunto de relações econômicas, geopolíticas, demográficas e eclesiásticas, entre outras.” (Reis, 2012, p. 2). A boa relação entre os jesuítas e o Governo-Geral era fundamental para o sucesso do novo projeto temporal e espiritual que se construía no Estado do Brasil. Reis destaca trechos de correspondências onde fica evidenciada a política de colaboração entre a Companhia de Jesus e o Governador-Geral, sendo perceptível a importância dada por Tomé de Souza ao trabalho missionário, bem como a expectativa colocada por Nóbrega na colaboração do Governo-geral. Desse modo, percebemos que a instituição e consequente ampliação dos aldeamentos fazia parte fundamental do projeto político instituído com o Governo-Geral, com foco na conversão dos indígenas e sua posterior integração na colônia, especialmente como mão de obra.

Além de esclarecer a união entre o poder político e atuação religiosa, é de suma importância dialogar com a cartografia histórica, especialmente aquela relacionada aos povos indígenas. Para tanto, dialogamos com Ricardo Pinto de Medeiros e Demétrio Mutzenberg, a partir do artigo “Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII”. Neste trabalho, os autores destacam a relação entre os seres humanos e espaço, colocando que:

Para a compreensão da relação entre etnicidades e territorialidades indígenas na região é importante analisar a interação homem-ambiente, os padrões de assentamento e as transformações culturais oriundas do contato entre etnias ou entre conquistadores e indígenas. É necessário ainda levar em consideração o próprio processo de territorialização ocorrido com o avanço da conquista e qual seu impacto nos deslocamentos das populações nativas e, consequentemente, na reconfiguração do território pernambucano (Medeiros; Mutzenberg, 2013, p. 2).

Os padrões de assentamento e as transformações culturais resultantes do contato entre as etnias indígenas e os conquistadores são, neste capítulo, o que mais nos interessa. O processo de instalação e ocupação que acompanha o estabelecimento dos primeiros aldeamentos traz uma profunda transformação nos

espaços, tanto físicos, como sociais. A colonização espacial não se trata apenas de conquista dos territórios, mas de ressignificação. Uma ressignificação que se dá através de uma intenção de sobreposição dos espaços anteriormente existentes. Assim como coloca Eunícia Fernandes:

É, então, sob a bandeira da propagação da fé e da transformação/domínio da natureza que a colonização - posse da terra e projeto mercantil-religioso - realizará o aldeamento. Projeto imaginado antes da sua consecução, o aldeamento jesuítico constituirá um real (Real) veículo de ocupação territorial e de posse de almas, entrecruzadamente (Fernandes, 1998, pp. 16-17).

Como coloca a autora, o aldeamento representava um instrumento, ao mesmo tempo, de ocupação territorial e controle das almas, demonstrando a complexidade destes locais de conversão.

Do ponto de vista metodológico, o diálogo com a cartografia histórica se mostra desafiador, uma vez que necessita da utilização de conceitos específicos de outras disciplinas. Ademais, a documentação utilizada para localizar os aldeamentos consiste em narrativas, frutos de um contexto cultural, político e social, carregado de subjetividade, o que torna o procedimento metodológico ainda mais dificultoso (Medeiros; Mutzenberg, 2013).

O contexto cultural, político e social pode ser melhor compreendido através da antropologia. João Pacheco de Oliveira, em seu artigo intitulado “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” nos fornece uma análise basilar nesse sentido. Segundo o autor:

Se muitos fatores (internos e externos) podem ser indicados para explicar a passagem de uma sociedade segmentar à condição de sociedade centralizada, o elemento mais repetitivo e constante responsável por tal transformação é a sua incorporação dentro de uma situação colonial, sujeita, portanto, a um aparato político-administrativo que integra e representa um Estado (seja politicamente soberano ou somente com status colonial). (Oliveira, 1998, p. 54).

Para o autor, como fica evidente, o “status colonial” é a condição preponderante da mudança que se desenvolvia no espaço territorial anteriormente ocupado pelos indígenas. O aparato político-administrativo da colônia, integrado por agentes como o próprio Tomé de Souza e os jesuítas, representa a inserção de um elemento novo aos indígenas: o Estado. A existência do Estado implica submissão e controle, o que também era papel fundamental dos aldeamentos. Oliveira explora, ainda, a dimensão étnica inserida no processo de formação territorial do Estado do Brasil. De acordo com o autor:

A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial. Da perspectiva das organizações estatais — das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida —, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas (Oliveira, 1998, pp. 55-56).

Nesse sentido, territorialização e situação colonial se tornam dimensões funcionalmente análogas, atendendo ao propósito de associar “[...] um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (Oliveira, 1998, p. 56). O autor prossegue destacando como, unidades político-administrativas como as “reducciones” na América espanhola e “comunidades indígenas” aldeadas no Brasil, mesmo culturalmente diversas, se formavam em coletividades organizadas, formulando uma identidade e estruturas sociais próprias. Em outras palavras, mesmo etnicamente diferenciados, os indígenas do Brasil eram forçados a coexistir em espaços que os forçavam a um profundo processo de reorganização sociocultural, denominado pelo autor como territorialização (Oliveira, 1998).

Em síntese, os aldeamentos missionários se apresentam como ponto central do projeto de domínio colonial, funcionando como espaço de controle, onde a agenciamento do trabalho e a conversão das almas convergiam para a consolidação do controle político no Estado do Brasil. Longe de serem meros redutos religiosos, os aldeamentos eram verdadeiras unidades político-administrativas que foram fundamentais para a reorganização geográfica da América Portuguesa, submetendo a diversidade étnica indígena aos limites e identidades impostos pela situação colonial. Partindo destas bases teóricas e as intenções políticas que nortearam essa expansão, nosso próximo passo é compreender, efetivamente, como se deu a construção de aldeamentos pelo território português ultramarino. Dessa forma, o próximo tópico será dedicado à análise dos dados compulsados sobre as fundações dos aldeamentos, visando evidenciar a capilaridade e a dinâmica dessa rede missionária nas principais capitanias do Estado do Brasil.

3.1 DA REFORMA MISSIONÁRIA AO ALDEAMENTO

Os dados utilizados nesta análise foram obtidos através de fontes bibliográficas e documentais diversas, as quais constam na última coluna de cada quadro. Evidentemente, pode haver inconsistências e imprecisões nos dados, uma vez que nossa proposta para esta pesquisa é compreender a chegada e expansão da

Companhia de Jesus no Brasil, sendo nosso levantamento de dados breve e parcial, dadas as limitações cronológicas e materiais de uma dissertação.

Nossa primeira referência a um aldeamento se encontra na epístola de Vicente Rodrigues escrita aos padres de Coimbra, em 17 de maio de 1552. Na carta, é citado um episódio ocorrido em Pernambuco, no ano anterior, no qual Manoel da Nóbrega e Antonio Pires teriam colocado uma cruz e realizado pregações em uma “aldeia”. É possível que o termo “aldeia” tenha sido empregado, nesse momento específico, de forma genérica, não correspondendo a uma localidade intencionalmente estabelecida pelos missionários como um espaço de conversão. Portanto, apesar da primeira referência à um local de missionação onde foram realizados catecismos ter sido na Capitania de Pernambuco, não acreditamos que se trate do primeiro aldeamento de fato.

Esse posto seria do aldeamento de Espírito Santo de Abrantes, atual Camaçari, fundado em 1558. Pode parecer uma parcela de tempo considerável entre a chegada da Companhia em 1549 e a fundação do primeiro aldeamento em 1558, mas devemos lembrar que a catequese passou por uma fase “volante” em seu início, com os missionários visitando as localidades habitadas pelos indígenas e efetuando uma conversão móvel. A conversão sedentarizada, como podemos perceber, se inicia efetivamente no final da década de 1550, com a fundação da localidade de Espírito Santo. No mesmo ano, Serafim Leite aponta a existência de um aldeamento na Capitania do Espírito Santo, denominada Guaraparim. Apesar de terem sua fundação datada no mesmo ano, acreditamos que o aldeamento de Espírito Santo tenha sido criado antes, uma vez que se localiza na Bahia, localidade onde os jesuítas estiveram inicialmente. No ano seguinte, 1559, vemos surgir o Aldeamento de Santiago, atual Pirajá. Fechando a década de 1550, temos o Aldeamento de São João Evangelista, com data de fundação imprecisa, mas certamente antes de 1560, pois neste ano os indígenas já haviam se dispersado (Rego, 2016).

Portanto, feitas as devidas ressalvas ao caso pernambucano, percebemos o surgimento dos primeiros aldeamentos nas capitanias da Bahia e do Espírito Santo. Podemos traçar justificativas para que a proliferação de aldeamentos tenha se iniciado nestas duas localidades, sendo mais simples explicitar o caso da Bahia, como já indicamos anteriormente. Era natural que os primeiros aldeamentos intencionalmente criados pela ação missionária tenham surgido na Bahia, uma vez que o local onde a Companhia de Jesus se estabelece inicialmente, acompanhando a comitiva

do Governo-Geral. Portanto, a existência de três aldeamentos na primeira década de ação missionária na Bahia se justifica pela localização central ocupada pelos padres, bem como a proximidade com o próprio Governo-Geral, tornando o processo de comunicação oficial mais rápido e assertivo, seja com as autoridades coloniais, metropolitanas ou com os superiores eclesiásticos.

O caso da Capitania do Espírito Santo é um pouco menos evidente, mas também encontra boas hipóteses e indícios. De acordo com Serafim Leite: “A Companhia de Jesus não achou no Espírito Santo algumas das dificuldades que acompanharam seu estabelecimento noutras partes” (Leite, 1938, p. 221). As principais dificuldades, como veremos nos próximos capítulos, envolvem principalmente necessidades econômicas e insuficiência de padres para a obra de conversão. Apesar de que a disponibilidade de padres no Espírito Santo não nos pareça tão diferente das outras capitanias, as contribuições econômicas e laborais para a Companhia foram mais significativas. Em carta, Inácio Tolosa relata que os moradores costumeiramente enviavam escravos, mantimentos e esmolas para as obras e demandas dos jesuítas (Tolosa apud Leite, 1938). Ao que indicam as cartas, nos parece que havia (ao menos inicialmente) uma menor tensão entre missionários e colonos leigos, o que facilitava a prática missionária. O quadro abaixo apresenta os aldeamentos da primeira década, divididos por Capitania, nome do aldeamento, ano de fundação e local aproximado:

Quadro 1 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1550-1559)

ALDEAMENTOS: 1550-1559			
CAPITANIA	NOME	FUNDAÇÃO	LOCAL
Pernambuco	Desconhecido	1551	20 léguas da costa
Bahia	Espírito Santo	1558	Atual Camaçari
Bahia	Santiago	1559	Atual Pirajá
Espírito Santo	Guaraparim	1558	Rio Guaraparim
Bahia	São João Evangelista	~1560	Rio Cobre

Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Como se observa no Mapa 1, os aldeamentos da década de 1550 concentram-se na Bahia e no Espírito Santo, evidenciando o caráter inicial e litorâneo da ação missionária:

Mapa 1 - Aldeamentos jesuítas (1550-1559)⁷

ALDEAMENTOS: 1550-1559

■ Bahia ■ Espírito Santo

Aldeamentos da Bahia	Aldeamentos do Espírito Santo
Esprito Santo	Guaraparim
Santiago	
São João Evangelista	



Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Na década seguinte, a quantidade de aldeamentos sobe. No ano de 1560, são fundados dois aldeamentos, nas capitanias da Bahia e do Espírito Santo, denominados, respectivamente: Santo Antônio, localizado no norte de Salvador, e Maracajaguaçu ou da Conceição, localizado na própria vila do Espírito Santo. O padrão de localização dos aldeamentos observado na década anterior é mantido, tanto neste primeiro ano, como nos seguintes. Mais aldeamentos são fundados na Bahia no ano de 1561, chamados São Pedro de Saguipe e Santa Cruz. O aldeamento

⁷ Para a elaboração dos mapas, utilizou-se uma base cartográfica contemporânea, compatível com as ferramentas empregadas na construção do mapeamento. Tal escolha não implica a correspondência direta com a configuração geográfica do século XVI, mas se justifica pelas limitações inerentes à reconstrução cartográfica desse período, cujos dados não permitem, em geral, a definição precisa de escala e georreferenciamento. Desse modo, os mapas apresentados devem ser compreendidos como representações aproximativas, voltadas à visualização das dinâmicas espaciais dos aldeamentos, e não como reconstituições cartográficas exatas do território colonial.

de São Pedro tem localização desconhecida, enquanto Santa Cruz era localizado na Ilha de Itaparica. No ano de 1561, ainda surge mais um aldeamento, dessa vez na capitania de Pernambuco e chamado São Francisco, localizado próximo ao rio de mesmo nome, sendo este o primeiro aldeamento pernambucano de fato. Outra capitania que inaugurou seu primeiro aldeamento jesuíta nesta década é o Rio de Janeiro, com o de São Lourenço, localizado onde hoje se situa a cidade de Niterói. Por fim, surgem mais dois aldeamentos no Espírito Santo, chamados Reritiba e São João, localizados, respectivamente, onde hoje existem as cidades de Carapina e Anchieta. Não se sabe a fundação exata dos aldeamentos, supondo-se algum momento na segunda metade da década (Leite, 1938).

É perceptível que na década de 1560 que se inicia, de fato, a capilaridade da ação missionária jesuítica na América portuguesa, atuando de forma efetiva em quatro capitanias e possuindo mais de um aldeamento em algumas delas, especificamente Bahia e Espírito Santo. No final da década, a Bahia já contava com seis aldeamentos, enquanto o Espírito Santo possuía quatro, o que representa uma atividade missionária intensa. Os primeiros aldeamentos fundados nas capitanias de Pernambuco e Rio de Janeiro representam os passos iniciais da Companhia no sentido de englobar o maior território possível no Estado do Brasil, espalhando a conversão e o projeto missionário para novas almas. A capitania de Pernambuco já possuía uma ação missionária interessante, apesar de não ter fundado nenhum aldeamento na década anterior. A catequese móvel vinha sendo praticada há alguns anos, gerando casos notáveis, que analisaremos no capítulo seguinte. Nóbrega e Pires estiveram na Capitania, observando uma situação bastante preocupante do ponto de vista moral e religioso, especialmente pela má influência dos colonos leigos. Na tabela a seguir, percebemos o início da capilaridade dos aldeamentos, que começam a alcançar mais capitanias:

Quadro 2 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1560-1569)

ALDEAMENTOS: 1560-1569			
CAPITANIA	NOME	FUNDAÇÃO	LOCAL
Bahia	Santo Antônio	1560	Norte de Salvador
Espírito Santo	Maracajaguaçu ou da Conceição	1560	Espírito Santo
Bahia	São Pedro de Saguipê	1561	Desconhecido

Bahia	Santa Cruz	1561	Ilha de Itaparica
Pernambuco	São Francisco	1561	Rio São Francisco
Rio de Janeiro	São Lourenço	1568	Atual Niterói
Espírito Santo	Reritiba	~1560	Atual Anchieta
Espírito Santo	São João	~1560	Carapina

Fonte: dados compilados pelo autor e referenciados nos apêndices.

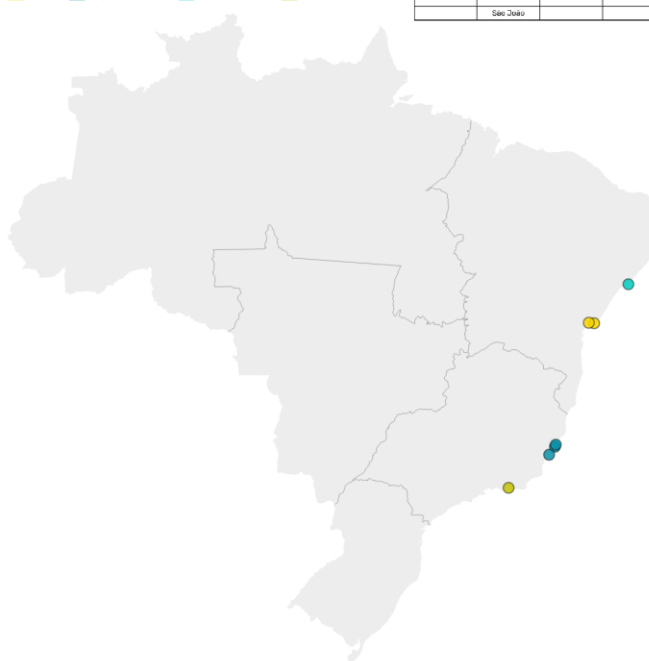
No caso do Rio de Janeiro, a Companhia inicia suas atividades um pouco mais tarde, no ano de 1565, a princípio sem uma atuação missionária efetiva, com os jesuítas atuando em ministérios, celebrações e confissões, devido à ausência de um corpo paroquial. Os jesuítas dividiam suas atenções entre a atuação paroquial e missionária, visitando algumas povoações indígenas e levando suas pregações, mas com muitas dificuldades. Mesmo com a fundação do primeiro aldeamento, a relação com os indígenas no Rio de Janeiro era turbulenta, marcada por conflitos entre tamoios, franceses e ingleses. De todo modo, a década de 1560 é fundamental para a expansão da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, alcançando localidades que possuíam grandes necessidades espirituais e morais. O Mapa 2 demonstra a ampliação do espaço missionário na década de 1560:

Mapa 2 - Aldeamentos jesuítas (1560-1569)

ALDEAMENTOS: 1560-1569

■ Bahia ■ Espírito Santo ■ Pernambuco ■ Rio de Janeiro

Aldeamentos da Bahia	Aldeamentos do Espírito Santo	Aldeamentos de Pernambuco	Aldeamentos do Rio de Janeiro
Santa Cruz	Reritiba	São Francisco	São Lourenço
Santa Cruz	São João		



Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

A década de 1570, contudo, encontra um retrocesso no esforço de expansão que vinha sendo desempenhado anteriormente. Temos apenas quatro aldeamentos fundados neste ano e apenas uma nova capitania é alcançada pelo projeto missionário, sendo ela Sergipe de El-Rei. Tratemos de abordar cada caso de modo individual. Na capitania do Rio de Janeiro, os jesuítas fundaram no ano de 1579 mais um aldeamento, denominado São Barnabé, localizado em Cabuçu. Por esse aldeamento ficaram responsáveis dois padres jesuítas, para um melhor aproveitamento da prática missionária (Araújo, 2012; Leite, 1938). Os demais aldeamentos fundados na década de 1570 foram, como já colocamos, todos na capitania de Sergipe. São chamados: São Tomé, Santo Inácio e São Paulo, localizados, respectivamente, nas proximidades do Rio Real, às margens do rio Vaza Barris e no litoral. A fundação dos três aldeamentos se deu no ano de 1575, a pedido de alguns indígenas que habitavam a região próxima ao Rio Real. Os padres Gaspar Lourenço e João Salóni foram enviados para fundar as missões, acompanhados de um pequeno destacamento militar. Além das localidades fundadas, os jesuítas visitaram muitas outras aldeias habitadas por indígenas, levando pregações e “pacificando” os nativos (Leite, 1938). A ação jesuítica na capitania, como se percebe, foi potencializada pela presença militar, que atemorizava os indígenas. De todo modo, o ano de 1575 na Capitania de Sergipe marca o processo de conquista das almas, onde as forças laicas e eclesiásticas uniram forças para trazer os indígenas ao projeto colonial. O decréscimo de aldeamentos pode ser observado no quadro abaixo:

Quadro 3 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1570-1579)

ALDEAMENTOS: 1570-1579			
CAPITANIA	NOME	FUNDAÇÃO	LOCAL
Rio de Janeiro	São Barnabé	1579	Cabuçu
Sergipe	São Tomé	1575	Rio Real
Sergipe	Santo Inácio	1575	Rio Vaza Barris
Sergipe	São Paulo	1575	Litoral

Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Por fim, é notável que nesta década não se fundaram novos aldeamentos na Bahia, o que pode representar um indicativo que a quantidade de aldeamentos na localidade havia atingido um certo limite operacional, dada a quantidade de recursos

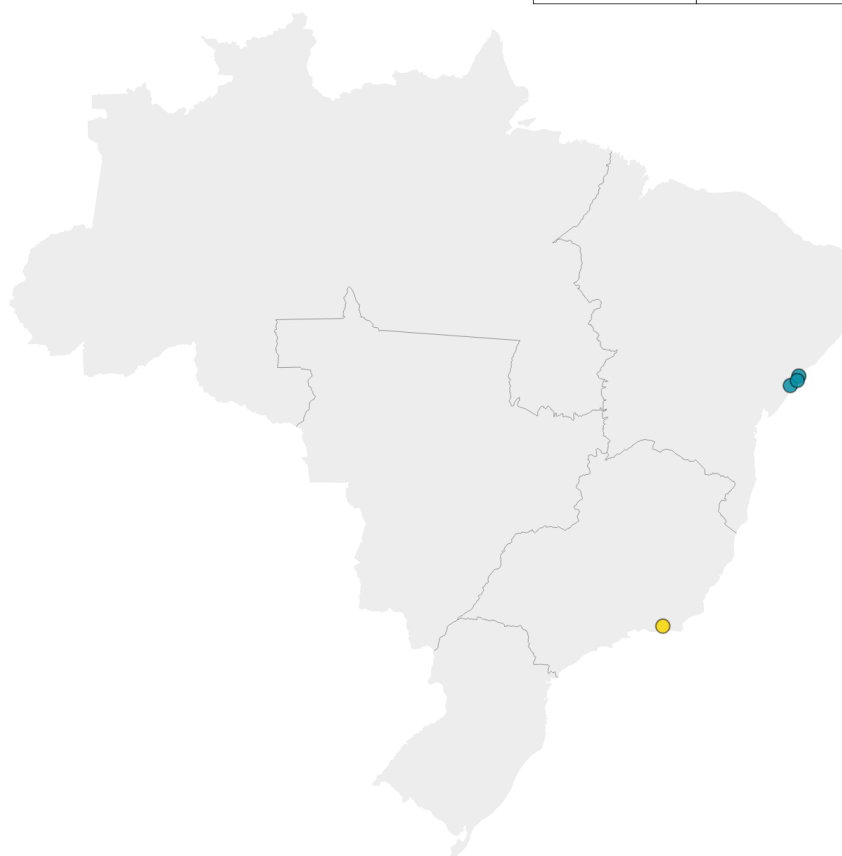
humanos e pecuniários necessários para a manutenção destes espaços. Ademais, a Bahia, como um espaço central para a Companhia, deveria responder aos pedidos de suporte das demais capitanias, algumas mais necessitadas da atuação missionária do que a própria capital do governo-geral. No Mapa 3, percebe-se a incorporação de Sergipe e a utilização de eixos fluviais, como descrito na tabela, sugerindo uma estratégia de ocupação vinculada à circulação e ao controle regional.

Mapa 3 - Aldeamentos jesuítas (1570-1579)

ALDEAMENTOS: 1570-1579

■ Rio de Janeiro ■ Sergipe

Aldeamentos de Sergipe	Aldeamentos do Rio de Janeiro
São Tomé	São Barnabé
Santo Inácio	
São Paulo	



Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Os decênios seguintes apresentaram uma queda significativa na quantidade de aldeamentos fundados no Brasil como um todo, mas acompanha um esforço interessante colocado na Capitania de Pernambuco. Na década de 1580, apenas dois aldeamentos foram fundados. O primeiro deles (1580), é situado na Capitania do Espírito Santo, denominado Reis Magos, sendo localizado onde hoje se encontra a cidade de Santa Cruz. O segundo aldeamento (1586-1589) é fundado em

Pernambuco, chamado São Miguel e localizado próximo ao engenho de Aldeia, o que já sugere uma localidade povoada por indígenas. O quadro abaixo expõe os dados acerca dos dois aldeamentos:

Quadro 4 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1580-1589)

ALDEAMENTOS: 1580-1589			
CAPITANIA	NOME	FUNDAÇÃO	LOCAL
Espírito Santo	Reis Magos	1580	Atual Santa Cruz
Pernambuco	São Miguel	1589	Próximo ao engenho de Aldeia

Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

É importante citar que este aldeamento aparece no catálogo trienal de 1589, podendo ter sido fundado no intervalo entre os anos de 1586 e 1589. O Mapa 4 revela uma fase de consolidação, com menor dispersão espacial e maior estabilidade na distribuição dos aldeamentos.

Mapa 4 - Aldeamentos jesuítas (1580-1589)

ALDEAMENTOS: 1580-1589

Aldeamentos do Espírito Santo	Aldeamentos de Pernambuco
Reis Magos	São Miguel

■ Espírito Santo ■ Pernambuco



Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Adentrando a última década do século XVI, percebemos a proeminência de aldeamentos na Capitania de Pernambuco, como demonstra o quadro abaixo:

Quadro 5 – Aldeamentos do Estado do Brasil (1590-1599)

ALDEAMENTOS: 1590-1599			
CAPITANIA	NOME	FUNDAÇÃO	LOCAL
Pernambuco	Nossa Senhora de Escada	1589-1592	Rio Ipojuca
Pernambuco	Gueena	1589-1592	Sem informação
Pernambuco	Paraíba	1589-1592	Sem informação

Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Na década seguinte, de 1590, apresenta a fundação de mais três aldeamentos, todos localizados na Capitania de Pernambuco. Assim como o aldeamento de São Miguel, o ano exato de fundação é impreciso, uma vez que sua existência é descrita apenas no catálogo trienal que compreende os anos de 1589 a 1592.

Mapa 5 - Aldeamentos jesuítas (1590-1599)

ALDEAMENTOS: 1590-1599

■ Pernambuco

Aldeamentos de Pernambuco
Nossa Senhora de Escada
Paraíba



Fonte: dados compulsados pelo autor e referenciados nos apêndices.

Conforme indicado no Mapa 5, os aldeamentos da década de 1590 concentram-se em Pernambuco, especialmente em áreas estratégicas próximas a rios e zonas de fronteira, o que reforça sua dimensão política e territorial.

Apresentamos uma descrição mais elaborada dos aldeamentos pernambucanos no capítulo seguinte, mas vale destacar, sob o ponto de vista da Companhia de Jesus no Brasil como um todo, que as atenções dadas à Pernambuco nas duas últimas décadas foram significativamente maiores do que nos anos anteriores. Segundo Serafim Leite: “Aquela contínua conversação ou catequese com os Índios, de que falava o P. Pires, não foi possível organizar-se na Capitania de Pernambuco, senão na penúltima década do século XVI.” (Leite, 1938, p. 494). Os principais motivos, ainda segundo o autor, envolvem as inimizades entre indígenas e colonos.

A análise comparativa dos dados evidencia que a expansão dos aldeamentos no Estado do Brasil ao longo do século XVI não ocorreu de forma linear nem homogênea, mas segundo uma lógica territorial articulada às necessidades da colonização. Na década de 1550, observa-se a concentração inicial na Bahia e no Espírito Santo, indicando o caráter ainda incipiente da prática missionária. Nos anos 1560, há expansão para Pernambuco e Rio de Janeiro, revelando maior articulação com centros coloniais estratégicos. A década de 1570 marca a incorporação de Sergipe e o fortalecimento da ocupação, enquanto os anos 1580 demonstram uma consolidação mais do que expansão. Por fim, na década de 1590, nota-se a concentração em Pernambuco, especialmente em áreas próximas a rios e fronteiras, sugerindo um uso mais claramente estratégico dos aldeamentos como instrumentos de organização territorial e de estabilização do domínio colonial.

Em suma, o levantamento sistemático dos aldeamentos apresentado neste capítulo fornece a base empírica necessária para compreender a complexa rede de ocupação jesuítica no Estado do Brasil. Ao confrontar as determinações normativas da Coroa, expressas no Regimento de 1548, com a realidade fragmentária e subjetiva das fontes missionárias, foi possível observar a transição estratégica de uma catequese “volante” para a sedentarização efetiva ao longo da década de 1550. A utilização dos conceitos de João Pacheco de Oliveira, especialmente o de territorialização, permitiu identificar os aldeamentos não apenas como espaços religiosos, mas como unidades político-administrativas fundamentais para a

organização do poder temporal e o agenciamento da mão de obra indígena, unindo o controle do poder político e do trabalho.

3.2 A EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO

Neste capítulo, buscaremos entender a conversão dos povos indígenas e seus principais aspectos na Capitania de Pernambuco. Nos primeiros anos da empreitada missionária no local, ocorria a catequese volante, móvel, onde os padres viajavam entre as habitações locais dos indígenas e efetuavam suas pregações, convertendo alguns deles, mas apenas de forma temporária e pouco duradoura. Ao longo dos primeiros anos da experiência jesuítica no território brasileiro, como vimos anteriormente, surge o projeto de reforma das missões de Manuel da Nóbrega, reconfigurando o método de catequese e instaurando um regime missionário mais estável e disciplinador dos nativos brasileiros a partir da instituição da catequese “sedentarizada”: os aldeamentos. Nesse sentido, iniciaremos o capítulo abordando a chegada e organização dos jesuítas na capitania de Pernambuco, desde os primeiros contatos até a estruturação de suas missões e demais estabelecimentos. Detalharemos a trajetória desses religiosos, suas estratégias de evangelização e a adaptação às condições locais. Paralelamente, examinaremos a situação dos povos indígenas que habitavam a região, suas estruturas sociais, crenças e os impactos da prática missionária.

A compreensão aprofundada da organização social tanto dos jesuítas quanto dos diferentes grupos indígenas é fundamental para desvendar as complexas experiências compartilhadas por esses atores no processo de catequese que se desenrolou no território pernambucano. Analisaremos as interações, os conflitos e as negociações que moldaram as relações entre missionários e nativos, bem como as transformações culturais e sociais decorrentes desse encontro. Com isso, nosso intento neste capítulo é oferecer uma perspectiva abrangente sobre o impacto da presença jesuítica na vida dos povos indígenas e na conformação da sociedade colonial pernambucana.

Por fim, exploraremos as conexões entre missão e confissão, temáticas que se entrelaçam de maneira íntima no período moderno. Neste último tópico, a pesquisa aborda a relação entre a missão jesuítica e a prática da confissão na Capitania de Pernambuco, explorando como o sacramento da confissão se tornou uma ferramenta

crucial no processo de catequese, não apenas para a doutrinação religiosa, mas também como um meio de controle social e de adaptação dos costumes indígenas à ótica cristã.

3.3 MAPEAMENTO DOS ALDEAMENTOS DE PERNAMBUCO DO SÉCULO XVI

Para melhor ilustrar a situação espiritual e temporal da Capitania de Pernambuco na segunda metade do século XVI, elaboramos um mapeamento dos aldeamentos existentes. De acordo com Serafim Leite, no ano de 1592, existiam um total de quatro aldeamentos sob jurisdição da Capitania de Pernambuco (Leite, 1938). Como abordamos anteriormente, existiu um outro aldeamento, fundado por Manuel da Nóbrega e Antonio Pires, quando de suas primeiras visitas à capitania, no ano de 1551. Ainda de acordo com Leite, foi fundado um outro aldeamento após aquele de Nóbrega em 1551, denominado São Francisco, tendo sido fundado por Gonçalo de Oliveira. De acordo com Luís Kist, é possível que tenham existido mais aldeamentos na Capitania, mas poderiam ser pouco visitados:

Havia aldeias apenas periodicamente visitadas, sem que se edificasse nelas propriamente uma igreja. Enfim, é extremamente difícil precisar a partir da documentação o número de aldeamentos fundados pelos jesuítas em Pernambuco. O certo é que desenvolveram ali trabalhos de catequese com os índios desde sua chegada em 1550 até a expulsão no século XVIII (Kist, 2008, p. 76).⁸

Concordamos com Kist quando o autor afirma ser difícil precisar ao certo quantos aldeamentos foram fundados em Pernambuco, especialmente nas primeiras décadas. Contudo, através da bibliografia e dos registros históricos, é possível reunir algumas informações acerca dos aldeamentos conhecidos. A tabela abaixo reproduzida apresenta as informações coletadas acerca dos seis aldeamentos identificados na Capitania de Pernambuco no período que nosso trabalho se detém:

⁸ KIST, Luís. **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.

Quadro 6 – Aldeamentos da Capitania de Pernambuco

Nome	Data	Fundador	Povo indígena	Localização	Referência
Desconhecido	1551	Nóbrega e Pires	Provavelmente caetés	A 20 léguas da costa	Rodrigues, 1958 [1552], pp. 319-320
São Francisco	1561	Gonçalo de Oliveira	Provavelmente caetés	Próximo ao rio São Francisco	LEITE, Serafim. História... Tomo V, Livro II, p. 303.
São Miguel	1589	Francisco Pinto	Tabajara e potiguara	Próximo ao engenho aldeia	ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu, Brasilia Epistolae, Roma, 5, 33.
Nossa Senhora de Escada	1589-1592	Desconhecido	Caetés	Às margens do rio Ipojuca	ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu, Brasilia Epistolae, Roma, 5, 33.
Gueena	1589-1592	Desconhecido	Sem informação	Sem informação	Brasiliae Historia 1549-1599, p. 382
Paraíba	1589-1592	Desconhecido	Provavelmente potiguara	Sem informação	Brasiliae Historia 1549-1599, p. 382

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

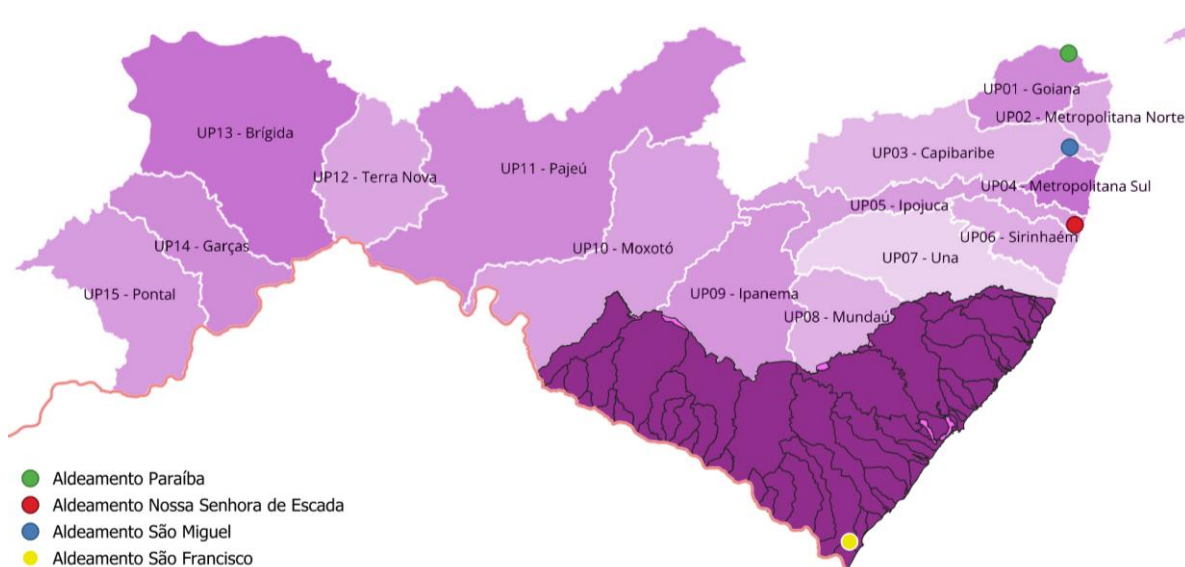
Através de informações fornecidas por Serafim Leite, podemos traçar a formação de alguns dos aldeamentos. Na aldeia de São Miguel, estiveram, em janeiro de 1600, os padres Luis Vicente, Gpär Ferreira e o irmão Antonio Royz. Luis Valente atuava como superior, confessor e língua, enquanto Gpär Ferreira exercia as funções de confessor e língua, ao passo que o irmão Antonio Royz era co auditor cuidava dos currais. Na aldeia de Nossa Senhora de escada, estiveram os padras Pero Leitão, Afonso Glz e o irmão Joam Pinto. Pero Leitão exercia função de superior, além de língua e confessor, enquanto Afonso Glz atuava como confessor, ao passo que o irmão Joam Pinto era artista e língua (Leite, 1938). É interessante notar que, entre os padres, todos exerciam a função de confessores, demonstrando a importância deste sacramento no processo missionário. Outro detalhe notável é que quatro dos seis padres exerciam a função de língua, ou seja, intérpretes, estudiosos dos idiomas indígenas. Como já abordamos, o domínio das línguas indígenas era fundamental para o sucesso do trabalho de catequese. Os padres que estavam nessa função, como coloca Alida Metcalf, podem ser considerados como Um segundo tipo de

intermediário, o transacional, é o mais facilmente reconhecível. Tal grupo é composto por tradutores, negociantes e mediadores culturais (Metcalf, 2019, p. 31).

O mapeamento dos aldeamentos em Pernambuco, conforme apresentado na tabela, nos permitirá compreender melhor o processo de formação dos aldeamentos, colaborando significativamente para o prosseguimento desta pesquisa ao fornecer uma base empírica e espacial para a compreensão da atuação jesuítica na capitania. Ao identificar os locais de fundação, padres encarregados, os povos indígenas envolvidos e suas localizações, o levantamento permitem contextualizar as estratégias missionárias e as dinâmicas de contato cultural. A dificuldade em precisar o número exato de aldeamentos, como apontado por Kist, reforça a necessidade de uma análise crítica da documentação e de uma visão multifocal, o que será crucial para as discussões subsequentes sobre as interações entre jesuítas, colonos e populações indígenas no século XVI.

Com isso, apresentamos a seguir uma representação visual do mapeamento elaborado neste capítulo, que servirá como uma importante ferramenta de diálogo e visualização direta da problemática da nossa pesquisa.

Mapa 6 - Aldeamentos jesuítas na Capitania de Pernambuco (1549-1592)



Fonte: dados compilados pelo autor e referenciados no Quadro 1.

A localização do aldeamento São Francisco foi estimada com base nas referências ao rio São Francisco presentes nas fontes. Considerando a cronologia da missão jesuítica no século XVI e a ausência de indícios de interiorização profunda

nesse período, optou-se por posicioná-lo nas proximidades da foz do rio, área de maior contato entre indígenas e colonos. De modo semelhante, não existe uma referência exata à localização do Aldeamento Paraíba, mas consideramos que, pela denominação, provavelmente se encontraria nas proximidades da divisa entre as capitanias de Pernambuco e Paraíba.

3.4 OS INDÍGENAS DA CAPITANIA DE PERNAMBUCO NO SÉCULO XVI

Assim como aponta o levantamento que reproduzimos acima, bem como os dados coletados por Curt Nimuendaju e publicados em seu Mapa etno-histórico⁹, no século XVI eram três os principais povos indígenas que habitavam a Capitania de Pernambuco e se envolveram diretamente com a missão jesuítica. São eles: caetés, tabajara e potiguara. Neste tópico, discutiremos a presença destes povos na capitania, bem como sua língua e as relações que as etnias possuíam entre si e com os portugueses. Contudo, antes de adentrar nessa questão de fato, é importante ressaltar a diferenciação entre indígenas tupis e tapuias, denominações genéricas e generalizantes, utilizadas pelos portugueses e demais europeus para distingui-los em relação à linguagem e “amizade” dos nativos. Para abordar essa problemática, repetimos o que afirmou John Manuel Monteiro:

A exemplo de vários outros autores quinhentistas, Soares de Sousa estabeleceu de início uma grande divisão entre duas categorias maiores, a de Tupi e Tapuia. Se os Tupinambá da Bahia, descritos em detalhes por vezes saborosos, proporcionaram o modelo básico para a discussão da sociedade tupi, mostrava-se bem mais vaga a caracterização dos Tapuia. ‘Como os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível...’ Fiando-se basicamente naquilo que seus informantes tupis lhes passavam, escritores coloniais como Gabriel Soares costumavam projetar os grupos tapuias como a antítese da sociedade tupinambá, portanto descrevendo-os quase sempre em termos negativos (Monteiro, 2001, p. 18).

Como esclareceu John Monteiro, o termo tapuia não se refere a um povo indígena específico, mas sim a uma projeção europeia estereotipada, baseada em costumes, linguagem e na postura dos indígenas em relação à colonização portuguesa. Os tapuias eram, nesse sentido, o oposto dos tupis, com os quais os portugueses já desenvolviam boa comunicação: aliados, mais “adeptos” à catequese e, conseqüentemente, “mansos”. Portanto, o termo tapuia indica, do ponto de vista

⁹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-histórico**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

européu, aqueles indígenas não tupis, inimigos, contrários à catequese e, evidentemente, à colonização.

Ademais, é importante problematizar os etnónimos atribuídos aos indígenas pelos portugueses, que não refletem a identidade e a autodeterminação dos indígenas que viviam no território pernambucano. Como destacou Wesley de Oliveira Silva: “[...] termos como “caeté” ou “tabajara” tiveram sentido para diferenciar os vários povos indígenas habitantes no litoral. Portanto, isso não refletia a forma que os ameríndios se identificavam” (Oliveira, 2022, p. 24).

Dito isso, como eram vistos e a qual grupo estavam relacionados os indígenas de Pernambuco? Inicialmente, abordaremos os caetés, povo tupi mais numeroso no território pernambucano. De acordo com Moacyr Soares Pereira, o termo caeté tem origem em outros povos tupinambás, relacionado especificamente com o território habitado por esses povos: “Em tupi, a palavra Caeté (cau-ete) significava a “mata primitiva, verdadeira”, constituída de árvores gigantescas” (Pereira, 2000, p. 152). A própria cidade de Olinda tem estreita relação com a presença dos caetés, que tinham ali um assentamento, chamado Marim (Mairy). Ao ser avistado pelo donatário Duarte Coelho, este ficou impressionado com a beleza, chamando-a de “Olinda” e, em seguida, expulsando os indígenas que ali habitavam (Pereira, 2000). Outro caso envolvendo os caetés que ficou marcado na historiografia brasileira consiste no ataque dos indígenas ao Bispo Sardinha, como descreve Gabriel Soares de Souza:

Aqui se perdeu o bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, com sua nau vinda da Bahia para Lisboa, em a qual vinha Antônio Cardoso de Barros, provedor-mor que fora do Brasil, e dois cônegos e duas mulheres honradas e casadas, muitos homens nobres e outra muita gente, que seriam mais de cem pessoas brancas, afora escravos, a qual escapou toda deste naufrágio, mas não do gentio caeté, que neste tempo senhoreava esta costa da boca deste Rio de São Francisco até o da Paraíba; depois que estes caetés roubaram este bispo e toda esta gente de quanto salvaram, os despiram e amarraram a bom recado, e pouco a pouco os foram matando e comendo (Sousa, 2014 [1587], p. 35).

Tal ato resultou na decisão da Coroa portuguesa de tornar legal a escravização perpétua de todos os indígenas caetés, independente de sexo ou idade. Além das tensões com os portugueses, os Caetés tinham inimizades com os outros povos indígenas da capitania de Pernambuco, o que também foi decisivo para que as alianças inicialmente firmadas entre os caetés e os colonizadores enfraquecessem gradativamente.

Não demorou para que a relação dos portugueses com estes indígenas se transformasse em um conflito aberto. O número dos caetés foi progressivamente

reduzido ao longo dos confrontos com os portugueses, de modo que tiveram que se dispersar em várias regiões da capitania.

Em relação aos Tabajara, estes habitavam uma região mais interior em relação aos caetés, por mais ainda mantivessem uma proximidade territorial. Eram inimigos dos Caetés, o que os levou a firmarem frequentes alianças com os portugueses, que resultaram, inclusive, no casamento de “Jerônimo de Albuquerque e a filha de um destacado líder Tabajara, chamada D. Maria do Espírito Santo Arcoverde” (Oliveira, 2022, p. 39). Os pactos firmados entre os europeus e os indígenas tabajaras foram vantajosos para ambos, pois ampliaram o poderio militar dos tabajaras em seus enfrentamentos com os indígenas contrários.

3.5 CONSOLIDAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO

Para destrinchar a vinda e assentamento da ordem jesuítica na Capitania de Pernambuco, recorreremos à História da Companhia de Jesus, extensa obra do apologeta Serafim Leite. Cumpre notar que, apesar de ser uma obra de teor apologético, Leite tem o mérito de resgatar e sistematizar uma quantidade considerável de informações sobre a Companhia, de modo que não pode ser desconsiderada em qualquer estudo que aborde esta temática. Contudo, assim como qualquer outra fonte histórica, a obra deve ser analisada de forma crítica e colocada em perspectiva, tendo em vista seu objetivo e o contexto histórico de sua produção. É fundamental, ainda, levar em consideração informações presentes em outras fontes, relatos e obras, de modo que se possa ter uma visão multifocal sobre o problema que se coloca.

Dito isso, Serafim Leite coloca que o estabelecimento da companhia no território pernambucano ocorreu por intermédio de Duarte Coelho, que havia doado uma pequena capela, chamada Nossa Senhora da Graça, para a ordem de Santo Agostinho.

Contudo, os agostinianos nunca tomaram posse de fato do prédio, sendo, então, repassado para a Companhia de Jesus. No ano de 1562, o então superior de Pernambuco, João de Melo, decide edificar um templo maior. A obra foi finalizada no ano de 1557 e não era, ainda, de grandes proporções. Duas décadas depois, por iniciativa de Luiz da Grã, foi iniciada a construção de uma nova igreja no território

pernambucano: “De uma só nave no mais puro estilo jesuítico, dizia-se que era a mais bela do Brasil” (Leite, 1938, p. 452). De um modo geral, a ordem jesuíta mantinha seu sustento em Pernambuco através de doações particulares e privadas, algumas em dinheiro, outras em bens e objetos úteis aos padres, como lâmpadas e relógios.

Leite também discorre sobre as primeiras experiências de catequese, afirmando que, durante a primeira passagem de Nóbrega pela capitania, as mulheres indígenas forras ajudavam os padres a “angariar” crianças que seriam ensinadas nos moldes cristãos e catequizadas. Através dessa prática, continuada pelos padres que estiveram em Pernambuco após Nóbrega, começava a ser estabelecido o Colégio de Olinda. Antonio Pires foi um destes padres a fazer obras no território pernambucano, tanto físicas, quanto espirituais, fazendo um terreiro próximo à igreja dos jesuítas e criando casas, onde os irmãos da companhia poderiam morar e converter os indígenas.

As construções feitas por Antonio Pires foram ampliadas pelo irmão Gonçalo de Oliveira, em 1560. As obras continuaram nos anos seguintes, segundo Leite. Em 1574, com uso do trabalho dos meninos indígenas: “[...] ajudavam a descarregar às costas o ladrilho, telha e madeira; não havia quem os tirasse de trazerem água do poço para amassar o barro” (Leite, 1938, p. 455). Quando da visitação de Cristóvão Gouveia, em 1584, havia um projeto para ampliar o já reformado colégio, com orçamento de 166 cruzados.

Esse breve histórico nos oferece um panorama geral sobre a situação espacial e espiritual da Companhia de Jesus no território pernambucano nas primeiras décadas da missão. Para ampliar nossa perspectiva de análise, partiremos para outra fonte: uma carta de Manuel da Nóbrega, do ano de 1551, dirigida ao rei de Portugal.

3.5.1 “A CRIAÇÃO DE UM EMPREENDIMENTO”: A COMPANHIA DE JESUS E SUA ATUAÇÃO ECONÔMICA

A obra de Dauril Alden, intitulada “The Making of an Enterprise The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond”, traça uma imagem da atuação da companhia de Jesus que se assemelha a empreendimento global, operando sob a bandeira do Padroado Régio, descrito como o mecanismo legal que dava ao monarca português o controle sobre a Igreja em seus domínios ultramarinos em troca do financiamento e proteção das missões.

O engajamento comercial da Companhia com atividades econômicas foi alvo de um extenso debate, envolvendo experiências missionárias em diversas localidades. Ao analisar o caso de Francis Xavier, jesuíta com ativa participação nas missões asiáticas, Alden coloca que:

Xavier predicted that the cloth could be sent to the islands and sold at a fivefold profit. Such a proposal might seem in conflict with canon law and with the incipient Society's own rules, but Xavier and many other Jesuits after him would argue that the aim of the scheme was not *animo lucrandi* (profits for the sake of profits), but rather *charitatis* or *pious* (earnings intended for charitable or pious purposes and therefore licit for a religious Order).¹ But for centuries to come, that distinction would often become blurred in the minds of Jesuit defenders and critics (Alden, 1996, pp. 528-529).

O caso de Xavier, ocorrido em meados do século XVI, nos mostra como a participação da Companhia em diversos negócios econômicos estava sendo cada vez mais comum. O caso brasileiro é ainda mais significativo, uma vez que a atuação econômica da companhia foi estimulada, tendo em vista que a colônia ultramarina passou a ser a possessão mais rentável da coroa portuguesa. Segundo Alden: “The Society's situation was quite different in Brazil than in India or in Ceylon, for its agents arrived in what would become Portugal's most productive plantation colony before any other religious body had become successfully established there” (Alden, 1996, p. 75).

A afinidade da Companhia de Jesus com o império português, oriunda de questões econômicas, era acompanhada, conseqüentemente, por uma forte participação política. O caso de Dom João III, que solicitou especificamente um jesuíta como seu confessor, é sintomático da aproximação política entre a coroa e a ordem jesuítica (Alden, 1996). A conexão da Companhia de Jesus com a coroa se amplia durante os primeiros anos de reinado de Dom Sebastião, nos quais os jesuítas Luís Gonçalves, Leão Henriques e Miguel de Torres se tornaram figuras frequentes na corte portuguesa. A relação entre os três jesuítas e o monarca português gerou duras críticas, que culminaram com o pedido de Joana, mãe do rei, para destituir Luís Gonçalves de suas funções, o que não foi acatado pelo monarca.

Não nos cabe aqui explorar a fundo os casos em que a Companhia de Jesus esteve envolvida em questões políticas e econômicas, mas apenas compreender como essa parceria transformou a Companhia em um braço administrativo do Estado. Os jesuítas atuavam em diversas funções relacionadas ao poder real, enquanto o monarca detinha o direito de apresentar candidatos a benefícios eclesiásticos e monitorar as atividades da ordem. Portanto, como podemos notar, a atuação jesuítica envolvia uma encruzilhada de interesses, partindo da obra espiritual de conversão,

mas atravessando os planos econômicos e políticos. No centro desta encruzilhada, encontravam-se os indígenas, cruciais para a realização do projeto português e missionário.

Para aprofundar nossa discussão sobre a importância dos indígenas para o cenário colonial na Capitania de Pernambuco, utilizaremos as obras de Bartira Ferraz, especialmente “Parã-Nambuco: ocupação espacial e trabalho indígena na capitania de Pernambuco nos séculos XVI e XVII” e “Tapuias e Taperas em mapas Georg Marcgraf”. As obras enfatizam a sobreposição dos espaços indígenas e coloniais, bem como o agenciamento da força de trabalho indígena, fundamental para o empreendimento colonial e missionário. De acordo com a autora:

As diferentes culturas indígenas e seus sistemas de produção e de sobrevivência constituíam o espaço indígena encontrado por portugueses no período da expansão marítima. O início da implantação da capitania de Pernambuco sobre o espaço indígena desta região impôs modificações e adaptações para a construção do espaço colonial português (Barbosa, 2004, p. 7).

A construção da capitania de Pernambuco se dá, desse modo, no entrecruzamento de espaços, que envolve adaptações e mediações, mas, acima de tudo, mão de obra. De acordo com a autora, a primeira informação sobre o trabalho escravo indígena na capitania se encontra no Tratado da Terra e História do Brasil, escrito por Gândavo em 1576. O autor descreve a localidade como rica, muito por conta de “escravos índios que é a principal fazenda da terra” (Gândavo apud Barbosa, 2004, p. 211).

A escravidão indígena esteve no centro de uma série de leis e regulamentos, que alternavam entre proibições e permissões que envolviam a legalidade da prática escravista com a população indígena. De acordo com Bartira Ferraz, o primeiro decreto real que abordou a temática data de 22 fevereiro de 1511, no qual era proibido causar quaisquer danos aos indígenas. Cumpre ressaltar que a lei de 1555, promulgada por Dona Catarina, era considerada legal a escravidão indígena, inclusive perpétua em alguns casos, como os Caetés. Foi nesse momento, a partir do estabelecimento do Governo Geral, que o panorama envolvendo a escravidão indígena começou a ganhar novas formas. A política adotada por Tomé de Souza, manifesta do Regimento trazido pelo Governador-Geral, priorizava a conversão ao invés do conflito com as populações nativas. O posicionamento de Tomé de Souza gera atritos com os colonos leigos, como afirma a autora:

A fixação de aldeamentos missionários e a permanente presença dos padres responsáveis junto às aldeias indígenas evitaria os apresamentos dos nativos para trabalho escravo ou o empreendimento da 'guerra justa' de forma desmedida, para anexação de terras por parte dos colonos (Barbosa, 2004, p. 215).

Como podemos perceber, a disputa pelo controle da mão de obra indígena se tornava cada vez mais presente, uma vez que os aldeamentos missionários, além de lugares voltados para a conversão, também eram espaços de agenciamento da força de trabalho. Sobre esse ponto, cumpre citar a lei de 1587, na qual Felipe II preserva a liberdade dos indígenas aldeados, mas possibilita o empréstimo daquele aldeado nas fazendas dos colonos, mediante pagamentos aos missionários. Outra determinação legal que merece destaque consiste na Guerra Justa, que é definida como aquela declarada pelo governador da capitania, envolvendo, também, deliberações entre representantes das Câmaras, procuradores e jesuítas. O contexto de disputas, discussões e modificações nas legislações indigenistas se arrastaria pelos séculos seguintes, como coloca a autora:

A disputa entre missionários e colonos por mais espaço para controle das populações nativas continuou por todo o século XVII e século XVIII, de sorte que, de um modo ou de outro a Coroa sempre levava vantagens, não somente por conseguir meios para dar continuidade à produção colonial, mas por conseguir, também, a participação de nativos nas guerras contra invasores e contra outros indígenas nas 'guerras justas' (Barbosa, 2004, p. 218).

A permissão para o aluguel dos nativos aldeados, mediante pagamento aos jesuítas, transformou os aldeamentos em centros de agenciamento de mão de obra. Essa prática, legalizada pelas legislações promulgadas, garantia a sobrevivência econômica da Companhia e permitia aos colonos o acesso à mão de obra, gerando uma forma de exploração que estava no centro do projeto colonial. Com isso, trataremos de explorar melhor como se dava o agenciamento da mão de obra indígena.

Seguindo a discussão, Bartira Ferraz nos chama a atenção para a importância do padroado régio no contexto de expansão, tanto da igreja católica, como da monarquia. Como já havíamos abordado antes a partir da obra de Alden, ficou evidenciada a afinidade da Companhia de Jesus com a monarquia portuguesa. Apesar de não terem sido a única ordem a atuar no Novo Mundo, os jesuítas ocuparam papel privilegiado nas colônias ultramarinas portuguesas, inclusive no Brasil, compondo a comitiva que acompanhava o governador-geral Tomé de Souza. Em se tratando do contexto específico de Pernambuco, Manuel da Nóbrega e Antônio

Pires chegaram à capitania em 1551, sendo recebido por Duarte Coelho. A princípio, se foram organizadas “reduções”, termos inicialmente utilizados para denominar aqueles grupos “reduzidos” à fé e civilização aos moldes europeus. Logo depois, o termo “missão” passou a ser generalizado, representando o local no qual os indígenas eram submetidos à catequese e introduzidos à um novo estilo de vida. Como destaca a autora: “A organização das missões religiosas seguiu, durante os três primeiros séculos da colonização, as metas citadas, induzindo os sobreviventes dos massacres à fé católica, através de uma ação simultânea de apoio e exploração” (Barbosa, 2004, p. 234). É nesse contexto, de início da catequese e organização das missões na capitania de Pernambuco, que se insere nossa análise das cartas jesuítas apresentada no capítulo seguinte.

3.6 O “CLÉRIGO NIGROMANTICO”

Apesar de uma das mais importantes capitanias nos primeiros anos de colonização e conquista do território, Pernambuco encontrou uma série de dificuldades e empecilhos para o avanço da catequese e estabelecimento da missão nas primeiras décadas. Na carta “Informação do Brasil e de Suas Capitanias”, de 1584, José de Anchieta traça os principais motivos que causaram os insucessos no território de Pernambuco, afirmando que:

Da capitania de Pernambuco foi senhor e povoador Duarte Coelho. Nunca houve nela conversão de gentio; guerras muitas e alguns combates de Franceses em vida de Duarte Coelho, e muitas mais em tempo de seu filho Duarte Coelho, o qual deu tanta guerra aos Índios com favor de um clérigo que se tinha por nigromatico que destruiu toda a sua capitania e assim desde o rio de S. Francisco até lá, que são 50 léguas, não ha povoação de Índios, e fica agora sem nenhuma ajuda deles, e é agora aquela capitania com a de Itamaracá, que toda se reputa por uma, mui molestada dos Índios Pitiguaras, moradores do rio chamado Paraíba, onde têm grande comércio os Franceses por causa do pau de brasil, e os ajudam nas guerras e fazem muito mal por terra e por mar aos Portugueses, os quais não têm Índios amigos que os ajudem porque os destruíram todos (Anchieta, 1933 [1582], p. 306).

Os motivos citados por Anchieta para a ausência de uma conversão efetiva em Pernambuco são as guerras que se deram contra os indígenas, os conflitos com franceses e a má influência de um dito “clérigo nigromântico”, o qual teria atuado na destruição da capitania e afastado os indígenas de suas povoações em 50 léguas. As ações negativas do clérigo nigromântico não se limitaram apenas à capitania de Pernambuco, tendo atingido também Itamaracá, levando os indígenas potiguaras a buscarem aliança com os franceses em retaliação. Mas quem seria este suposto

clérigo nigromante e por que suas ações afastaram os indígenas da Capitania de Pernambuco? Seria esse o principal motivo para a dificuldade de estabelecimento da Companhia de Jesus naquele local? Essas são algumas questões que buscaremos explorar neste tópico.

A resposta para a primeira questão é relativamente bem documentada. Pelas notas de Antônio de Alcântara Machado, presentes na edição de cartas de Anchieta da Academia Brasileira, percebemos que:

O clérigo nigromático, a que se refere Anchieta, e que é o mesmo "clérigo português mágico" de F. Cardim (o. c , p. 196) ou "Padre do Ouro" de frei Vicente do Salvador (Hist., ed. 1918, p. 202), chamava-se Antônio de Gouvêa (Antônio de Gruca, lê-se na Hist. dos Col., 1. c , p. 86). A documentação que existe a seu respeito, citada por Capistrano (nota a Varnh , o. c , I, p. 453-4) e B. Garcia (nota a F. Cardim, o. c , p. 276-7), deve-se acrescentar o que informa Baltazar Teles (Cron., II, p. 263-7). Nascido em 1528 na Ilha Terceira, 'depois de ordenado levou uma vida acidentada por diversos países da Europa' (Capistrano). Em 1556 entrou na Companhia, sendo recebido no Colégio de Coimbra, de onde foi transferido para São Roque. Despedido logo da Companhia por suas práticas de nigromancia, deu de difamar os jesuítas. Preso pelo Santo Ofício, foi condenado a galés perpétuas, de onde fugiu para o Brasil, segundo B. Teles. Dos processos de Gouvêa na Inquisição ("Arquivo Histórico Português", Lisboa, 1905, III, p. 179-208 e 274-86, e "Rev. do Inst. Arqueol. e Geogr. Pernambucano", XIII, p. 171-211) vê-se entretanto que esteve preso de 1557 a 1564, tendo vindo degredado para o Brasil em 1567. Na Baía foi reintegrado nas ordens sacras pelo bispo d. Pedro Leitão e conquistou em Pernambuco a amizade do donatário Duarte Coelho de Albuquerque. Fazendo-se passar por alquimista e grande conhecedor de minas, guerreou os índios e moveu uma campanha de difamação contra o jesuíta padre Amaro Gonçalves, a quem acusava de herético. E 'de tal maneira o acusou diante do juiz da vara da Capitania de Pernambuco, que o reverendo Vigário, enganado com a falsa alquimia deste embusteiro, excedendo seus poderes, quis entender com a Companhia'. Afinal Antônio de Gouvêa, contra quem o provedor e vigário geral Silvestre Lourenço já instaurara um processo a 1 de outubro de 1569, foi preso a 25 de abril de 1561 na rua Nova de Olinda, morada do juiz ordinário Henrique Afonso. A ordem de prisão viera de Lisboa, mandando-a executar D. Pedro Leitão que com o padre Luiz da Grã chegara por essa época a Pernambuco (Hist. dos Col.). Remetido para Lisboa, deu entrada no cárcere a 10 de setembro. Segundo B. Teles, avisados no Reino os Inquisidores 'de como aparecera no Brasil o que se tinha feito invisível em Portugal, logo foi ordem pera o mandarem vir, juntamente com o Vigário da vara, que por ignorância ou malícia dava ouvido a tão falsas acusações. Chegado ao Reino, foi outra vez entregue ao Santo Ofício, em cujos cárceres acabou sua vida, sem sabermos o fim que lá teve'. Informa ainda B. Teles que, intitulando-se alquimista, prometendo transformar prata em ouro, obteve um ofício na Casa de Moeda de Lisboa, onde chegou a ter morada. Expulso, quando descoberto o seu embuste, propôs o negócio a Martim Afonso de Sousa, donatário de São Vicente e ex-governador da Índia, que se deixou embair pelo pretenso alquimista (Machado, 1933, pp. 22-23).

Antônio de Alcântara Machado, anotador da referida edição, nos fornece um registro bastante completo dos principais acontecimentos da vida de Antônio de Gouveia, verdadeiro nome do chamado "padre nigromantico". Contudo, não basta

apenas repetir o que já está posto, mas tentar apresentar novas perspectivas acerca da participação desta figura na capitania de Pernambuco, especialmente sua influência na prática da catequese, a partir das principais fontes primárias que contam sobre suas desventuras.

Inicialmente, é importante descrever brevemente o processo de Antonio de Gouvêa com o Santo Ofício. Em 1556, o padre estava em Lisboa, sendo preso pela inquisição neste ano e ficando detido por quatro anos, tendo sido sentenciado em 1561 a ser doutrinado no Colégio de São João da Praça. Gouveia acabou por fugir daquele local, mas foi preso novamente e teve sua sentença agravada para degredo nas galés. No mesmo ano, o cardeal D. Henrique tratou de amenizar sua pena, eximindo-o do trabalho nas galés, mas mantendo o exílio. Antes mesmo de saber do perdão que lhe foi concedido, Gouveia havia fugido das galés e perambulando por vários países da Europa, voltando para Portugal para pedir clemência ao Santo Ofício, o que foi concedido no final de 1566, mas com limitações. O subversivo padre também desobedeceu as limitações impostas pela Inquisição, o que resultou em um novo encarceramento, no ano de 1567. Neste novo processo, Gouvêa foi condenado ao degredo no Brasil por dois anos, embarcando, ao final de 1567, para a Capitania de Pernambuco (AHP, Vol. 3, 1903).

A partir daqui, partimos de informações disponíveis em crônicas e cartas que nos permitem acompanhar as ações de Gouvêa no Estado do Brasil. Fernão Cardim, em seu Tratado da Terra e Gente do Brasil, aborda o caso do clérigo nigromante ao falar de um grupo indígena chamado “viatã”, àquele momento extintos, em partes pela influência do próprio Antônio de Gouveia, que teria gerado inimizades entre o grupo viatã e a etnia potiguara. Nos conta Cardim:

Perto desses vivia grande multidão de gentio que chamam Viatã, destes já não há nenhuns, porque sendo eles amigos dos potiguaras e parentes os portugueses os fizeram entre si inimigos, dando-lhes a comer, para que dessa maneira lhes pudesse fazer guerra e tê-las por escravos, e finalmente, tendo uma grande fome, os portugueses, em vez de lhes acudir, os cativaram e mandaram barcos cheio a vender a outras capitanias: ajuntou-se a isto um clérigo português mágico, que com seus enganos os acarretou todos os a Pernambuco, e assim se acabou esta nação, e, ficando os portugueses sem vizinhos que os defendessem dos potiguaras, os quais até agora que foram desbaratados, perseguiram os portugueses dando-lhes de sopito nas roças, fazendas e engenhos, queimando-lhos, e matando muita gente portuguesa, por serem muito guerreiros; mas já pela bondade de Deus estão livres desse sobroço (Cardim, 2014 [1583], pp. 92-93).

Acumula-se a quantidade de alcunhas utilizadas para se referir a Antônio de Gouveia, sendo chamado por Cardim de “clérigo português mágico”, muito por conta

de sua utilização de falácias e engodos para gerar intrigas. Ao que nos parece, Gouveia estava pouco interessado na conversão dos indígenas, se alinhando aos interesses do capitão donatário Duarte Coelho, que (pelo menos de início) preferia a guerra aberta contra os indígenas, o que garantiria a legalidade dos resgates e da escravidão dos indígenas. Ao levar em consideração as posições duvidosas e conflituosas adotadas por Gouveia, bem como seu histórico de subversão recente no reino de Portugal, podemos perceber como o clérigo nigromante exercia um papel de intermediário, como afirma Alida Metcalf:

[...] os intermediários habitam um espaço 'no meio do caminho' que lhes dá mobilidade, informação e poder - recursos cujo preço é sempre alto. Dessa forma, intermediários unem grupos ou indivíduos que não conseguem dialogar entre si; porém, ao mesmo tempo em que facilitam o contato e a comunicação, sua posição instável inevitavelmente os leva a situações de morte, loucura ou destruição (Metcalf, 2019, p. 24).

Na História do Brasil, do Frei Vicente de Salvador, também temos referências ao clérigo nigromante, dessa vez chamado de Padre do Ouro, como já nos havia informado Antônio de Alcântara Machado. Salvador faz referência à forte relação estabelecida entre Antônio de Gouvêia e Duarte Coelho de Albuquerque, especialmente as incursões do nigromante aos locais habitados pelos indígenas. De acordo com Salvador:

E principalmente veio um clérigo a esta capitania, a que vulgarmente chamavam o Padre do Ouro, por ele se jactar de grande mineiro e por esta arte era mui estimado de Duarte de Albuquerque Coelho e o mandou ao sertão com trinta homens brancos e duzentos índios, que não quis ele mais. Nem lhe eram necessários porque, em chegando a qualquer aldeia do gentio, por grande que fosse, forte e bem-povoada, depenava um frangão, ou desfolhava um ramo, e quantas penas ou folhas lançava para o ar tantos demônios negros vinham do inferno lançando labaredas pela boca, com cuja vista somente ficavam os pobres gentios, machos e fêmeas, tremendo de pés e mãos e se acolhiam aos brancos que o padre levava consigo, os quais não faziam mais que amarrá-los e levá-los aos barcos e aquelesidos, outros vindos, sem Duarte Coelho de Albuquerque, por mais repreendido que foi de seu tio e de seu irmão Jorge de Albuquerque, do reino, querer nunca atalhar a tão grande tirania, não seise pelo que interessava nas peças que se vendiam, se porque o padre mágico o tinha enfeitado (Salvador, 2013 [1627], p. 151).

O trecho não deixa dúvidas sobre os motivos das querelas entre os jesuítas e Gouveia. Por um lado, o padre, ex-membro da Companhia, possivelmente nutria ressentimentos pela ordem, o que o levava a imiscuir-se nos aldeamentos indígenas e utilizar de seus recursos carismáticos e mágicos para manipular e escravizar os indígenas, dificultando a ação missionária em Pernambuco. A presença das tropas que acompanhavam o clérigo nigromante nos sugere que, além de lábia e artifícios mágicos, a força também era utilizada para exercer a coerção sobre os indígenas e

escravizá-los. Contudo, as práticas de Antônio de Gouvêa, apoiadas por Duarte Coelho, estavam em desacordo com as determinações legais metropolitanas, que proibiam a escravização dos indígenas exceto em casos de guerra justa. Até mesmo seu irmão, Jorge de Albuquerque, teria tecido repreensões às práticas do padre nigromante. Contudo, as informações sobre as façanhas do clérigo nigromante chegaram ao conhecimento do rei Dom Sebastião, como nos conta Salvador:

E foi isto causa para que El-Rei D. Sebastião o mandasse ir para o reino, donde passou e morreu com ele em África e ficou a capitania a seu irmão Jorge de Albuquerque Coelho, que também passou com El-Rei e foi cativo, ferido e aleijado de ambas as pernas, mas resgatou-se e viveu depois muitos anos, casado com a filha de D. Álvaro Coutinho de Amourol, da qual teve dois filhos, Duarte de Albuquerque Coelho e Matias de Albuquerque, de que trataremos no livro quinto. E o Padre do Ouro também foi preso em um navio para o reino, o qual arribou às ilhas, donde desapareceu uma noite sem mais se saber dele (Salvador, 2013 [1637], p. 152).

Esta é a última referência que se tem conhecimento acerca do clérigo nigromante. Apesar de Duarte Coelho de Albuquerque e seu irmão Jorge de Albuquerque terem sido chamados de volta ao reino e tomados cativos, muito por conta da má influência do clérigo, o próprio Antônio de Gouveia novamente escapou da prisão mais uma vez e nunca mais foi visto.

Este curioso caso nos traz à tona uma das causas para os insucessos da Companhia de Jesus em Pernambuco, que se trata da violência e forte tendência escravista dos colonos leigos, dessa vez ajudados por um clérigo. O capitão donatário escolheu privilegiar a escravização dos indígenas e a destruição daqueles que se opusessem a essa prática, como o grupo de indígenas denominado “viatã”, que foi exterminado. Dado este cenário, a inserção dos jesuítas na capitania de Pernambuco se tornou extremamente dificultosa, contando com breves incursões na primeira década e o estabelecimento do primeiro aldeamento no ano de 1561.

A figura de Antônio de Gouvêa sintetiza as contradições e os desafios enfrentados pela Companhia de Jesus no Pernambuco quinhentista. Mais do que um personagem exótico ou um “embusteiro” isolado, o clérigo nigromante personificou a resistência inicial dos interesses coloniais locais ao projeto missionário jesuítico. Ao aliar-se ao donatário e utilizar práticas que subvertiam a ortodoxia católica para fins de pregação e escravidão, Gouvêa não apenas desestabilizou as relações interétnicas na região - como exemplificado pelo extermínio dos Viatã -, mas também dificultou a entrada da Companhia em Pernambuco e consequente conversão dos indígenas. Portanto, o insucesso inicial da catequese em Pernambuco não deve ser creditado

apenas inconstância dos indígenas ou a falta de recursos humanos, mas também à existência de uma resistência institucionalizada, onde clérigos dissidentes e colonos convergiam em um projeto de exploração que via na escravização direta o caminho mais curto para a consolidação da riqueza colonial.

4. DESTRINCHANDO A MISSÃO ATRAVÉS DA NARRATIVA EPISTOLAR

A primeira carta jesuíta que faz referência à Capitania de Pernambuco se trata da epístola “Do P. Antônio Pires Aos Padres e Irmãos de Coimbra”, datada de 2 de agosto de 1551, quando o Pe. Antônio Pires se encontrava na referida capitania. A carta tem por objetivo informar os objetivos da Companhia de Jesus nas capitanias do norte do Estado do Brasil, sendo, então, uma espécie de projeto ou perspectiva daquilo que os jesuítas esperavam alcançar na Capitania de Pernambuco. Ademais, fica evidente o empenho do padre em convidar os jesuítas que se encontravam no solo português a se envolverem com o projeto do Novo Mundo, destacando o pouco contingente de missionários no território brasileiro, bem como a grande necessidade de obras a serem realizadas.

O padre Antônio Pires destaca que os indígenas costumeiramente buscavam os irmãos da companhia para a conversão, que era efetivada após serem feitos os “catecismos e exorcismos”, garantindo-se, assim, a “firmeza” da fé dos indígenas. Apesar de não haver, neste momento, um detalhamento explícito das práticas, os indícios nas correspondências de 1551 revelam que as estratégias iniciais da catequese jesuítica em Pernambuco consistiam em práticas como a retórica e o convencimento, manifestadas através da instrumentalização do medo frente à violência dos colonos (Pires, 1956 [1551], p. 258), da atração pelo espetáculo ritual com procissões e festejos (Nóbrega, 1956 [1551], p. 259) e da persuasão baseada na aproximação através da linguagem e mediações culturais (Nóbrega, 1956 [1551], p. 269). Mais à frente no documento temos um provável motivo para os indígenas procurarem voluntariamente os missionários, após um momento inicial de resistência e desprezo das tentativas de conversão realizadas pelos padres:

El pueblo gentil al principio nos dava poco crédito, y le parecia que les mentíamos y enganávamos, que los Padres y también los legos ministros de Satanás que al principio a esta tierra vinieron les predicavan y dezían por interés de sus abominables rescates (Pires, 1956 [1551], p. 253).¹⁰

Os resgates eram um dos métodos utilizados pelos colonos para captura de indígenas, utilizando variadas justificativas para a captura e escravização dos indígenas como, por exemplo, a prática antropofágica. A rivalidade entre jesuítas e colonos leigos é perceptível no documento, não só nesse momento, como em um

¹⁰ No início, os gentios nos deram pouco crédito, e parecia-lhes que estávamos mentindo para eles e enganando-os, que os Padres e também os leigos ministros de Satanás que vieram a esta terra no início pregaram e disseram a eles por interesse em seus resgates abomináveis (Tradução nossa).

trecho posterior no qual o padre afirma que os indígenas convertidos seguem as práticas da fé católica mais adequadamente que os colonos cristãos. Contudo, retornemos ao nosso problema central, as práticas e estratégias de conversão. Como colocamos anteriormente, o texto não trata diretamente das estratégias de catequese, mas podemos perceber alguns indícios de quais atividades dos jesuítas traziam a presença indígena à tona:

[...] en nuestra casa se disciplinan todos los viernes, y algunos de los nuevamente convertidos se vienen a disciplinar con grandes deseos; en la procesión de la semana santa se disciplinaron algunos assí de los nuestros como de los nuevos convertidos, y daqui adelante se comenzaron a confessar con el P. Navarro en su lengua, porque ay ya muchos que lo quieren y desean (Pires, 1956 [1551], p. 253).¹¹

Dois elementos da passagem se destacam mais diretamente com nossa pesquisa. Em primeiro lugar, a afirmação do autor que alguns indígenas procuraram a conversão durante a procissão da semana santa, o que indica que momentos de celebração coletiva atraíam a atenção dos indígenas. Também destacamos que a estavam presentes na procissão nativos já convertidos, ao qual se somaram os novos que seriam submetidos à catequese. Vivendo a iminência da caça dos colonos e percebendo que outros indígenas estavam sob a proteção dos jesuítas, a opção pela conversão pareceria aos indígenas ditos selvagens como uma melhor opção.

Nesse sentido, tais procissões funcionavam como forma de demonstrar para os indígenas que abandonar seus “maus costumes” e aceitar a conversão seria benéfico para eles, tanto do ponto de vista espiritual, como de sua própria segurança. Tal cenário se repete mais adiante, ao citar uma disputa envolvendo indígenas e colonos na Bahia. Após os colonos violentarem algumas mulheres indígenas, são atacados pelos indígenas em vingança. A retaliação portuguesa ocorre enviando quase todo o contingente disponível, de modo que os indígenas são vencidos. Antônio Pires coloca: “Están agora los negros tan medrosos, que qualquier jugo de bien bivar, que les fuere puesto, lo acceptarán, aunque sea por temor y miedo de los blancos” (Pires, 1956 [1551], p. 258).¹² Nesse momento, notamos a influência da nova política de catequese pensada por Nóbrega, assim como demonstrado por Eisenberg, que

¹¹ [...] em nossa casa são disciplinados todas as sextas-feiras, e alguns dos novos convertidos vêm ser disciplinados com muito desejo; na procissão da Semana Santa foram disciplinados alguns dos nossos e os novos convertidos, e desde então começaram a confessar-se com o Padre Navarro na sua própria língua, porque já são muitos os que a amam e a desejam (Tradução nossa).

¹² Agora, os negros estão com tanto medo que aceitam viver sob qualquer jugo que lhes seja oferecido, mesmo que seja por medo e pavor dos brancos (Tradução nossa).

era necessário abandonar a conversão pela fé e iniciar um processo de conversão pelo temor. O temor e a violência eram parte indissociável do processo de catequese, que consistia, em última instância, na destruição da identidade nativa, na transformação do indígena em “outra coisa”.

O padre segue comentando a situação missionária na Bahia, fazendo referência às práticas que lá ocorriam até então, como o uso de cantos em tupi com as crianças indígenas que, de acordo com a carta, buscavam a catequese. Contudo, chama a atenção para as grandes necessidades que se apresentam em Pernambuco, uma vez que, de acordo com o autor da carta, o pecado circulava fortemente na capitania. Sobre os indígenas que lá habitavam, por sua vez, Antônio Pires coloca: “Y los gentiles desta tierra parece que son los mejores que de todas las otras partes, porque conversaron siempre con mejor gente que todos los de las otras capitánias; tenemos esperanza que se a de hazer mucho fruto” (Pires, 1956 [1551], p. 261). Por se tratar de um relato edificante, é evidente que Pires enaltece ao máximo as qualidades dos colonos e a esperança de que a conversão seja abundante. Dentre as adversidades encontradas na Capitania de Pernambuco, vemos se repetir a situação descrita pelo padre na Bahia, ou seja, as relações entre colonos e mulheres indígenas. O padre coloca:

El mayor trabajo que aora tenemos es, que avrá en esta población algunas cincuenta negras o más, afuera otras que están por las haziendas, las quales íueron traydas de las aldeãs por los blancos para las tener por mancebas. Ellos las hazían luego christianas, porque el peccado no fuesse tan grande. No sabemos dar a esto tajo: porque si se las quitaremos anse de tornar a las aldeãs, y assí házese injuria al sacramento del baptismo, y si no se las quitamos, estarán unos y otros en pecado mortal¹³ (Pires, 1956 [1551], p. 262).

É evidente que o processo descrito pelo padre envolveu violência e relações não consensuais, contudo, a preocupação do padre está em resolver o dilema doutrinal que a situação envolvia. Ao finalizar a carta, Antônio Pires novamente chama a atenção dos jesuítas para a grande necessidade de ampliar a quantidade de padres missionários no Novo Mundo.

¹³ O maior problema que temos agora é que haverá cerca de cinquenta ou mais mulheres negras nesta cidade, e lá fora há outras que estão nas fazendas, que foram trazidas das aldeias pelos brancos para serem mantidas como concubinas. Eles então as tornaram cristãs, para que o pecado não fosse tão grande. Não sabemos como acabar com isso, porque se as removermos antes que retornem às aldeias, e assim insultarmos o sacramento do batismo, e se não as removermos, ambas estarão em pecado mortal (Tradução nossa).

A partir da carta de Antônio Pires, percebemos que a situação inicial da Capitania de Pernambuco no que se refere à catequese e conversão dos povos indígenas. As estratégias de conversão na prática catequética ainda se encontravam em estágio muito inicial, de modo que outros aspectos da vida cotidiana na localidade estão mais presentes no texto. O padre entendia que grandes obras poderiam ser realizadas na Capitania, destacando a suscetibilidade dos povos originários para a doutrina cristã, o que podemos colocar em perspectiva levando em conta o teor edificante da carta, criando uma imagem positiva do território pernambucano, no intento de convencer os padres europeus e chamar atenção à necessidade de envio de novos jesuítas para ampliação da prática da catequese nas capitanias que ainda se viam carentes do elemento missionário.

Ainda no mês de agosto de 1551, fruto da viagem citada para a capitania de Pernambuco referenciada na carta de Antônio Pires, temos a epístola Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Em relação aos objetivos, a carta de Manuel da Nóbrega segue o mesmo princípio da anterior, sendo destinada ao P. Simão Rodrigues, mas também aos demais padres da companhia que se encontravam em solo europeu, com teor propagandístico e edificante da obra jesuíta no Novo Mundo. Entretanto, à diferença de Antônio Pires, Nóbrega inicia a carta abordando os indígenas e seus costumes, destacando que o objetivo da missão tem sido “apartar” os nativos de seus hábitos pecaminosos, como a antropofagia e a poligamia. Nóbrega coloca ainda que não existem grandes entraves para a catequese: “Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos”¹⁴ (Nóbrega, 1956 [1551], p. 267). O autor coloca ainda que, ao dialogar com os indígenas, estes se apresentavam aptos para receber a conversão, mas resistentes a abandonar seus hábitos e costumes.

Percebemos, no trecho anteriormente destacado, a ideia que seria propagada amplamente nas décadas seguintes, a saber, que os indígenas não possuíam fé. É natural que Nóbrega e os demais jesuítas não conseguissem perceber, nas práticas dos indígenas, algo que se relacionasse com o que eles entendiam por religião. A ausência de ídolos foi discutida na historiografia, a exemplo do caso dos maracás. Ao

¹⁴ Porque todo o resto é fácil, pois não têm ídolos, embora haja entre eles alguns que se fazem santos e lhes prometem saúde e vitória contra os seus inimigos (Tradução nossa).

discutir o caso da Santidade do Jaguaripe, Ronaldo Vainfas se opõe às opiniões de que os maracás seriam simplesmente instrumentos musicais, defendendo que os seriam objetos de adoração de fato (Vainfas, 1995).

Mais à frente, Nóbrega traz um importante elemento da catequese, que já estava presente anteriormente na carta de Pires:

Y portanto nos repartimos por las Capitanias, y con las lenguas que nos acompanan nos ocupamos en esto, aprendiendo poco a poco la lengua, para que entremos por el sertón adentro, adonde aún no han llegado los christianos (Nóbrega, 1956 [1551], p. 268).¹⁵

O aprendizado da língua nativa era, nesse momento, essencial para o sucesso da conversão. Na carta anterior, havia a referência ao uso da língua nativa para a catequese dos indígenas, especialmente as crianças. Nesse momento, Nóbrega coloca o domínio da língua como imprescindível para a expansão geográfica das missões. A estratégia utilizada para alcançar tal intento, como a historiografia já colocou e Nóbrega reitera, é misturar jovens indígenas e europeus em locais de catequese e ensino, para que aprendam o idioma uns dos outros e possam agir como intérpretes. O trecho a seguir elucida tal contexto: “Los niños huérfanos que nos embiaron de Lisboa con sus cantares atraen a si los hijos de los gentiles y edifican mucho los cristianos” (Nóbrega, 1956 [1551], p. 259). Vemos, novamente, o uso da música como forma de atrair a participação dos indígenas para os interesses dos missionários.

Na sequência da carta, Nóbrega repete a opinião de Antônio Pires que vê a Capitania de Pernambuco como um local próspero para a empreitada jesuítica:

En esta Capitanía de Pernambuco donde agora estoy, tengo esperanza que se hará mucho provecho, porque, como es poblada de mucha gente, ay grandes males y pecados en ella. Andan muchos hijos de los christianos por el sertón o perdidos entre los gentiles y, siendo christianos, biven en sus bestiales custumbres. Espero en nuestro Señor de tornarlos a todos a la virtud Christiana, y sacarlos de la vida y custumbre gentilica, y el primo que tengo sacado es ésse que allá embió para que si hallaren su padre se lo den. Los gentiles aqui vienen de muy lexos a vernos por la fama, y todos muestran grandes desseos. Es mucho para holgar de los ver en la doctrina, e no contentos con la general, siempre nos están pidiendo en casa que los enseñemos, y muchos dellos con lágrimas en los ojos. Escreo viéronme agora de la Baya que la partida se avian perdido dos barcos de índios que yvan a pescar, en los quales yvan muchos assí de los que eran ya christianos, como de los gentiles, y 1'aconteció que todos los gentiles murieron, y escaparon los christianos todos, hasta los ninos que llevavan consigo. Parece que nuestro

¹⁵ E por isso nos espalhamos pelas Capitanias, e com as línguas que nos acompanham nos ocupamos disto, aprendendo a língua aos poucos, para que possamos adentrar no sertão, onde os cristãos ainda não chegaram (Tradução nossa).

Senor haze todo esto, para más augmentar su santa fe (Nóbrega, 1956 [1551], p. 259).¹⁶

No início do trecho destacado, temos a perspectiva positiva e esperançosa de Nóbrega em relação ao futuro da missão da Capitania de Pernambuco, contudo, o padre também entende que o pecado e os costumes gentis serão grandes obstáculos para a prática da catequese. Nóbrega chama a atenção para os filhos de colonos com as mulheres indígenas, que preferem preservar os costumes indígenas e viver no sertão. Sertão este que aparece novamente como local próprio para a expansão das missões. Ao contrário dos indígenas do sertão, os que habitavam as zonas mais invadidas pelo elemento colonizador, onde os indígenas estariam mais aptos a receber a fé cristã. Como já colocamos, essa aptidão está condicionada ao contexto gerado pela própria colonização, uma vez que o risco de escravização estava posto pelos resgates efetuados pelos colonos.

Outro empecilho encontrado pelos jesuítas no Novo Mundo se encontra nos demais clérigos que, segundo Nóbrega, dizem ser lícito a concubinação com as indígenas, desde que sejam escravas. O padre coloca: “De manera que ningún demónio tenemos acá que nos persigua sino estos” (Nóbrega, 1956 [1551], p. 270).¹⁷ Destaca, em seguida, que os esforços dos jesuítas para contrapor tais desvios foram insuficientes, demandando, portanto, a intervenção do bispado.

Evidentemente, por ter sido escrita no mesmo momento e contexto que a carta de Antônio Pires, a epístola de Manuel da Nóbrega traz temáticas presentes na anterior, tais como a perspectiva positiva em relação ao futuro da capitania de Pernambuco. Contudo, a grande semelhança que percebemos nas duas cartas, o que demonstra o esforço conjunto de Nóbrega e Pires, é a demonstração da situação atual das capitanias, em especial a de Pernambuco na qual se encontram, de modo a convencer os padres que se encontram na Europa a adentrarem as missões da

¹⁶ Nesta Capitania de Pernambuco, onde agora resido, tenho esperança de que muito se fará, porque, sendo ela povoada por muita gente, nela há grandes males e pecados. Muitos filhos de cristãos vagueiam pelo sertão ou perdidos entre os gentios, e, sendo cristãos, vivem em seus costumes bestiais. Espero em nosso Senhor que todos sejam devolvidos à virtude cristã e que sejam afastados da vida e dos costumes gentios, e o primeiro que escolhi é aquele que foi enviado para lá para que, se encontrarem seu pai, o entreguem a ele. Os gentios vêm de longe para nos ver por causa de nossa reputação, e todos demonstram grande desejo. É um grande prazer vê-los na doutrina, e não contentes com o ensino geral, estão sempre nos pedindo em casa para ensiná-los, muitos deles com lágrimas nos olhos. Creio ter visto na Bahia que o grupo havia perdido dois barcos de índios que iam pescar, nos quais havia muitos, tanto cristãos quanto gentios, e aconteceu que todos os gentios morreram e todos os cristãos escaparam, até mesmo as crianças que tinham com eles. Parece que nosso Senhor faz tudo isso para aumentar ainda mais a sua santa fé (Tradução nossa).

¹⁷ Portanto, não temos aqui nenhum demônio que nos persiga, senão estes (Tradução nossa).

américa e contribuírem com a conversão dos povos indígenas. A necessidade de ampliação da quantidade de missionários preocupava demasiadamente os jesuítas que se encontravam no território brasileiro, percebendo as oportunidades de expansão da obra jesuítica nas localidades onde o elemento colonizador já se encontrava estabelecido, mas também no sertão, citado em ambas as cartas.

A carta seguinte de Nóbrega tem teor mais descritivo, ainda que não perca o sentido apelativo aos irmãos de Portugal. Intitulada Do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, a epístola retoma a viagem feita pelo autor em companhia de Antônio Pires para a Capitania de Pernambuco. Tomaremos nota desta carta apenas dos elementos que não estavam presentes nas outras duas que abordamos. O primeiro deles se trata da recepção que os padres receberam por parte dos colonos ao chegarem à Capitania de Pernambuco. Nóbrega coloca que: “São feitas muytas amizades porque esta Capitania estava em bandos com hos principaes da terra e os fizemos amigos à porta da igreja com que já todos [estão] em paz” (Nóbrega, 1956 [1551], p. 285).

A relação com os colonos, nesse momento, ainda é ambígua. São criticados por suas práticas pecaminosas e considerados prejudiciais tanto para a prática missionária em si, como para os indígenas de maneira física e ideológica. Contudo, os jesuítas dependem da figura dos colonos para proteção e auxílio durante sua estadia nas capitanias até então intocadas ou carentes da figura missionária, de modo que a “amizade” com tais colonos, citada por Nóbrega mais de uma vez apenas neste curto trecho, era imprescindível para a instalação e manutenção dos jesuítas na Capitania de Pernambuco.

Seguindo na epístola, Nóbrega retoma os pecados dos cristãos portugueses em suas relações com os nativos, que resultam em filhos extraconjugais. Dentre eles, o autor destaca um jovem indígena que nos interessa particularmente, uma vez que, vivendo afastado dos centros coloniais, praticava a antropofagia: “Damos ordem a se tirarem todos [e já são fora alguns], dos quaes já lá mandei hum mancebo que estava perdido e comia carne humana como ho gentio, pera lá servir e ter alguma noticia da christandade” (Nóbrega, 1956 [1551], p. 285). Infelizmente, o padre não explicitou o contexto de tal ocorrência, de modo que não podemos dedicar grandes reflexões sobre esta questão. Contudo, até a ausência fala, de modo que é possível supor que Nóbrega teve um interesse ao omitir os detalhes da prática antropofágica realizada pelo jovem indígena. Levando em consideração que a epístola era endereçada aos

irmãos de Coimbra, em Portugal, era necessário chamar atenção para a grande necessidade que os povos originários da América tinham de receber a conversão. Sabemos que o imaginário europeu em relação a tais povos e suas práticas remetia à selvageria, bestialidade e a visão da antropofagia que desconsiderava a questão ritualística. Desse modo, colocamos como hipótese que a Nóbrega omite os detalhes da prática para que sejam preenchidos com a imaginação dos padres que leriam a carta.

Ao tratar da situação de momento da catequese na capitania, a visão de Nóbrega é bem mais pessimista e volta a criticar os padres paroquiais. Nas palavras do próprio autor:

Avia cá muy pouco cuidado de salvar almas os sacerdotes que cá avia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos e os demais irregulares, outros apostatas e excomungados. Alguns conhecerão seu peccado e principalmente hum pediu perdão a todo o povo com muyta edificação. Alguns que forão [contumaces] não dizem missa e andão como encartados sem aparecerem, por seus erros serem muy públicos e escandalosos; os outros nos amão muyto. Estavão os homens cá em huma grande abusão, que não comungavão quasi todos por estarem amancebados, e todavia os absolvião sacramentalmente, de maneira que polias Constituições ficavam excomungados, e homens que avia xx annos que estavam nesta terra sem comungarem! Tudo se vay remediando como N. Senhor insina (Nóbrega, 1956 [1551], pp. 285-286).

Não devemos entender, nesse contexto, a rixa entre Nóbrega e os demais clérigos da capitania como uma simples disputa entre ordens religiosas. Trava-se, sobretudo, de uma disputa pelo poder espiritual no território pernambucano, contexto no qual o controle dos indígenas era fundamental. Ao denunciar os pecados e abusos dos clérigos locais e destacar de forma recorrente a naturalidade com que os jesuítas alcançavam aquilo que os demais falhavam, Nóbrega chama para a Companhia de Jesus a responsabilidade de assumir o poder religioso de forma exclusiva e definitiva nesta Capitania de Pernambuco.

Em seguida, o jesuíta trata da situação das mulheres indígenas adeptas à fé cristã, onde é notável mais uma estratégia de conversão utilizada pelos jesuítas, que se trata da utilização da influência dos nativos já iniciadas na fé – nesse caso as mulheres – e com certo grau de conhecimento da doutrina para aliciar os demais indígenas. O autor coloca:

Algumas destas mais antigas pregão às outras. Temos feito huma delas meirinha, a qual hé tam diligente em chamar à doctrina, que hé para louvar a N. Senhor. Estas, depois de mais arreigadas no amor e conhecimento de Deus, ey-de ordenar que vão pregar polias Aldeias de seus parentes, e certo que em algumas vejo claramente obrar a virtude [do Altíssimo]. Ganhamos também que estas nos trarão meninos do gentio para insinarmos e [criarmos]

em huma casa que para isso se ordena, [e já se faz, e trabalha] nella com muyta pressa e fervor todo ho povo asi homens como mulheres (Nóbrega, 1956 [1551], p. 286).

Cumprе ressaltar, além da prática imediata de conversão através da influência das mulheres indígenas, a perspectiva futura de utilizar crianças nativas no mesmo processo. Nesse sentido, era necessário ensinar para as crianças indígenas a doutrina cristã e a língua portuguesa, necessidade esta que dará origem ao Colégio de Olinda

Nas linhas finais da carta, Nóbrega se dirige diretamente aos jesuítas de além mar convidando-os a se dirigirem ao Novo Mundo e participarem das missões, o que é recorrente nas três cartas que analisamos. Contudo, ao final, há uma colocação que merece destaque; coloca o autor: “Até agora pouco podemos conversar ho gentio, porque os christãos estavam taes que nos occupão muyto suas confissões e negócios com eles” (Nóbrega, 1968 [1551], p. 289). Nesse sentido, além da escassez de pessoal, os jesuítas conviviam com vários outros problemas, a maioria deles oriunda dos próprios colonos e demais clérigos. Ao demandar boa parte de seu tempo corrigindo as práticas dos colonos e aconselhando-os, a principal tarefa dos jesuítas sofria atrasos significativos. A empreitada jesuíta na América Portuguesa ainda tinha muito a superar, especialmente na Capitania de Pernambuco.

Desta “trilogia” de cartas escritas por Manuel da Nóbrega quando de sua visita à Capitania de Pernambuco, a última tem por título: Do P. Manuel Da Nóbrega a D. João III Rei De Portugal, escrita ainda no mês de setembro de 1551. De um modo geral, a epístola apresenta a situação da Capitania de Pernambuco, especialmente do ponto de vista espiritual-católico, como também traz uma série de alertas e denúncias de Nóbrega ao rei D. João III. Nesse sentido, destacaremos duas passagens que trazem outras questões em relação as cartas anteriores. A primeira delas aborda a recepção dos indígenas à fé católica, o que não é algo único desta carta, mas tem como mérito apresentar alguns motivos para que essa recepção fosse tão positiva:

Este gentio está mui aparelhado a se nele fructificar por estar já mais domestico e ter ha terra capitão que nam consentio fazerem-lhe agravos como nas outras partes. Ho converter todo este gentio hé mui fácil coussa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em coussa nenhuma crem, e estão papel branco pera nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem. Eu, quando vejo os pouquos que somos e que nem pera acudir aos christãos abastamos, e vejo perder meus próximos e criaturas do Senhor hà mingoa, tomo por remédio clamar ao Criador de todos e a V. A. que

mandem obreiros, e a meus Padres e Irmãos que venhão (Nóbrega, 1956 [1551], p. 286).

Três motivos principais podem ser observados no trecho, que são: a suposta relação mais “doméstica” dos indígenas de Pernambuco com os europeus, a administração de Duarte Coelho que consentiu em não “fazer agravo” aos nativos brasis e, por fim, a ausência de crenças próprias dos povos originários. Sobre o último motivo, já levantamos uma breves apontamentos anteriormente. Dessa forma, nos ateremos brevemente aos outros dois. Em relação ao primeiro, que coloca os indígenas da Capitania de Pernambuco como mais domésticos, devemos colocar em perspectiva que os indígenas já vinham de uma série de contatos com o elemento colonizador, boa parte deles violentos e devastadores, como é descrito até mesmo na carta de Antônio Pires. Portanto, restavam basicamente duas opções aos indígenas: adentrar cada vez mais aos “sertões” do território pernambucano ou desenvolver estratégias para conviver de forma mais ou menos pacífica com os europeus. É nesse contexto que, mais tarde, surge a diferenciação entre tupis e tapuias, índios bravos e mansos, etc. Sobre este tema, é difícil não remontar aos trabalhos de Jhon Manuel Monteiro que, ao abordar o padrão de construção da imagem dos povos indígenas no Brasil, coloca o seguinte:

Inscrito inicialmente no binômio Tapuia/Tupi, este padrão foi reciclado em várias conjunturas distintas, reaparecendo em outros pares de oposição, tais como bravo/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado. Mas essas percepções e interpretações não ficaram apenas nas divagações historiográficas ou nos debates antropológicos em torno da unidade e diversidade dos índios, pois tiveram um impacto profundo sobre a formulação de políticas que afetaram diretamente diferentes populações indígenas. Mais do que isso, também foram recicladas e reapropriadas entre alguns segmentos indígenas, o que torna esta história mais complicada ainda (Monteiro, 2001, p. 8).

Portanto, tais distinções binominais são fruto da percepção que os europeus tiveram a partir da forma como os indígenas reagiram à colonização e não uma imagem fiel das populações indígenas coloniais. Tais distinções nos dizem muito mais sobre a forma como os europeus concebiam os indígenas do que sobre as populações indígenas em si. Em relação ao segundo ponto colocado por Nóbrega, ou seja, a administração levada a cabo por Duarte Coelho que não permitia que “agravos” fossem feitos aos indígenas. Vale ressaltar que, inicialmente, o Rei João III havia determinado que os indígenas não fossem violentados e forçados contra sua vontade (Eisenberg, 2000), de modo que Duarte Coelho apenas seguia as instruções reais.

Por fim, discutiremos o único trecho da carta que traz informações relevantes sobre as estratégias e práticas de conversão dos indígenas na Capitania de Pernambuco. Coloca Nóbrega: “Os moradores destas Capitánias ajudão com ho que podem ha fazerem-se estas cassas pera os meninos do gentio se criarem nelas, e será grande meio, e breve, pera ha conversão do gentio” (Nóbrega, 1956 [1551], p. 289). Com “essas casas”, Nóbrega se refere, muito provavelmente, aos colégios. O objetivo dos colégios jesuítas era, em princípio, o ensino e moradia das crianças indígenas convertidas ao catolicismo, buscando doutrina-las e utilizá-las para a expansão da missão, especialmente ensinando-os a língua portuguesa e utilizando-os como tradução e aproximação cultural. Mais tarde, o objetivo mesmo dos Colégios Jesuítas é alterado, focando na formação de padres e demais colonos leigos que integravam a elite administrativa e política do Estado do Brasil. Por fim, vale destacar que Nóbrega via nos colégios um grande meio para avançar na conversão dos indígenas de forma breve e ampla, representando, desse modo, uma das estratégias mais significativas nesse momento.

Que discussões e considerações podemos abstrair a partir da carta de Antônio Pires e das epístolas de Manuel da Nóbrega? Inicialmente, chama a atenção a situação da Capitania de Pernambuco, mais especificamente em dois sentidos: espiritual e humano. Do ponto de vista espiritual, temos ainda uma fase muito inicial da missão jesuíta, com conversões esporádicas e pouco frequentes, muito em função da ausência de padres, recursos e um estabelecimento bem definido, problemas repetidos a exaustão nas cartas, com objetivo expresse sanar tais problemas com a ajuda da metrópole. Como forma de matizar tais empecilhos, o uso dos indígenas já convertidos como auxiliares e propagadores da missão era frequente e imprescindível estrategicamente.

Do ponto de vista humano, existe um contraste muito forte e expresse, que é dado, em primeiro lugar, a partir de colonos e indígenas, mas também é fortemente observado na diferenciação entre indígenas convertidos e não convertidos, bravos e mansos, próximos dos polos coloniais ou espreitando no sertão longínquo. Os indígenas ainda não convertidos, bravos, representavam ao mesmo tempo esperança e medo, tanto para os padres, como para os demais colonos. Esperança, pois, deles dependia a empreitada colonial: de sua conversão dependiam as missões e de sua mão de obra dependiam os colonos. Medo, pois traziam à tona uma humanidade da qual ainda pouco se sabia e que não se submetia à autoridade colonial. Esse dilema

acompanharia os próximos anos de colonização, os quais analisaremos a partir das cartas seguintes, buscando observar e discutir quais estratégias e perspectivas trariam a conversão do gentio da capitania de Pernambuco até o final dos anos 1500.

Para expandir um pouco a questão humana e espiritual através da visão de outro padre, podemos trazer à tona a carta de Vicente Rodrigues escrita aos padres de Coimbra, em 17 de maio de 1552. A carta é escrita na Bahia e não trata apenas da Capitania de Pernambuco, mas aborda o contexto missionário como um todo a partir da viagem de Nóbrega e Pires, abordando questões como a antropofagia e as estratégias de conversão. Nos deteremos em dois momentos específicos da epístola, onde o padre aborda uma recepção feita pelos indígenas da Capitania de Pernambuco para os missionários e uma aldeia indígena onde habitava um suposto feiticeiro. Sobre a recepção, Rodrigues coloca:

En la Capitania de Pernambuco venían los gentiles de seis y siete léguas a fama de los Padres cargados de millo y lo que tenían para les offercer, y si sabían por donde avían de passar, salíanles al camino con mucho mantenimiento, diciéndoles que les hechasen la bendición (Rodrigues, 1956 [1552], p. 319).¹⁸

O que destacamos a partir do trecho é que a empreitada missionária, apesar de ainda estar em seus primórdios na colônia como um todo e especialmente na Capitania de Pernambuco, já se fazia conhecer em uma área de alcance relativamente ampla, uma vez que trazia para sua recepção indígenas de seis a sete léguas de distância, algo em torno de 25 quilômetros. Os indígenas também levavam oferendas para os padres para, em troca, receberem a benção dos jesuítas. Dado o contexto já evidenciado de violência dos portugueses e convivência dos clérigos pernambucanos para com as práticas ilícitas dos colonos, é natural que os indígenas buscassem opções para se manterem minimamente seguros e com possibilidades de ação. É importante levar em consideração que a carta do padre Vicente Rodrigues foi escrita aproximadamente um ano após a estadia de Nóbrega em Pernambuco, sendo, portanto, uma visão a posteriori.

Em seguida, Rodrigues aborda uma aldeia visitada por Nóbrega na companhia de Antônio Pires para a instalação de uma cruz. Segue a descrição do autor:

En la dicha Capitania, en una Aldeã donde pusieron una cruz, aguardavan los Padres con mucha offerta alpie de la cruz para que el Padre les hechase la bendición. Y avría allí cien hombres, donde se hicieron la maior parte

¹⁸ Na Capitania de Pernambuco, os gentios vinham de seis e sete léguas à fama dos Padres carregados de milho e do que estes tinham para lhes oferecer, e se sabiam por onde passariam, saíam para o caminho com muito cuidado, dizendo-lhes que os abençoasse (Tradução nossa).

catecúminos; por la qual Aldeã succedió de aí a poços dias pasar un su hechicero en que ell[os] tienen grande crédito, y aiuntáronse los catecúminos y hecharon el hechicero fuera, diciendo que iá tenían otra lei en que vivían. Este hechicero, viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres dezían la verdad, y que él iá muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dábanle en este médio tiempo las hijas a su petición. Sucedió en esta conjunción tornar los Padres a pasar por aquella parte y digéronle como todo aquello era mentira. Tomo tanta pasión el gentil que luego fué en busca dei buen hombre y matáronle (Rodrigues, 1956 [1552], p. 319-320).¹⁹

A passagem é bastante pertinente, pois nos oferece uma visão sobre as formas como os líderes espirituais indígenas respondiam ao elemento invasor, nesse caso os padres jesuítas, e suas estratégias de conversão dos nativos brasileiros. De acordo com o autor da carta, os indígenas de tal aldeia já estavam convertidos e seu número era algo em torno de uma centena, os quais já eram considerados catecúmenos, o que significa, muito provavelmente, que auxiliavam na conversão dos demais indígenas. Poucos dias após a instalação da cruz, passou pela aldeia um feiticeiro que anteriormente era tido em grande conta pelos locais e que agora viviam “em outra lei”. Entendendo a mudança pela qual os indígenas passaram, o dito feiticeiro afirma ser parente dos padres e afirma que o que dizem é verdade. Apesar disso, os demais indígenas o perseguiram e mataram. Novamente, a ausência de detalhes dificulta uma análise mais profunda. Seriam os indígenas inimigos do “feiticeiro” e usaram a suposta heresia como justificativa para o matarem? Foram realmente os indígenas que o mataram? Não temos elementos para responder tais perguntas, mas podemos, a partir do que está concretamente posto, tecer algumas considerações.

Inicialmente, cumpre destacar a afirmação dos indígenas de que viviam em “outra lei”. Ora, se agora os indígenas viviam em outra lei, fica implícito que exista uma lei diferente da que vivem atualmente, o que entra em desacordo com a ideia generalizada de que os indígenas não possuíam fé, nem lei, nem rei. De fato, não existia entre os indígenas, até onde se sabe a partir das pesquisas, uma figura

¹⁹ Na dita Capitania, numa aldeia onde tinham colocado uma cruz, os Padres esperavam com muitas oferendas aos pés da cruz que o Padre lhes desse a sua bênção. Havia cem homens ali, a maioria dos quais se tornaram catecúmenos; assim, alguns dias depois, passou por ali um feiticeiro, em quem tinham grande crédito. Os catecúmenos reuniram-se e expulsaram o feiticeiro, dizendo que agora tinham outra lei pela qual viviam. Este feiticeiro, vendo o crédito que os Padres tinham para com o gentio, disse que ele era seu parente e que os Padres estavam a dizer a verdade, e que ele deveria morrer e passar desta vida e voltar a viver como os ditos Padres disseram, e que, portanto, eles deveriam acreditar nele, e nesse meio tempo deram-lhe as suas filhas a seu pedido. Aconteceu então que os Padres regressaram àquele lugar e lhe disseram que tudo aquilo era mentira. O gentio ficou tão furioso que imediatamente foi procurar o bom homem e o matou (Tradução nossa).

politicamente centralizadora, mas percebemos nas fontes que os indígenas possuíam crenças espirituais e códigos de conduta, mas não eram compreendidos pelos europeus como tal. A própria figura do “feiticeiro” corrobora a existência de um mundo espiritual entre os indígenas. Na obra de Renato Sztutman, intitulada “O profeta e o principal”, o autor nos oferece uma possibilidade de compreender melhor a figura do feiticeiro ao afirmar que: “O chefe de guerra era, sobretudo, aquele que transformava a palavra do inimigo em palavra-para-o-grupo” (Sztutman, 2012, p. 265). Desse modo, dada a tentativa de recuperar sua influência sobre o grupo e sua utilização do discurso inimigo, o “feiticeiro” poderia ser um líder de guerra expulso pelos europeus ou renegado pelos indígenas.

Sobre o contexto de práticas mágicas, recorremos aos estudos de Ernesto de Martino sobre o mundo mágico. De acordo com o autor:

El hechicero es, en efecto, el que ha conquistado el poder de regular la labilidad ajena. Por último, en esta contienda de la presencia que quiere existir en el mundo, emergen formas de realidad que resultan imposibles para una civilización que se funda sobre la presencia decidida y garantizada y que ya se halla muy distante de la época en que la individuación era aún una tarea, y el propio horizonte en el mundo, un problema (Martino, 2004, p. 235).²⁰

Ao estudar o magismo, Martino argumenta que a visão de mundo europeia construída na modernidade possui uma realidade e um “ser-no-mundo” garantido desde o princípio, uma vez que a religião católica pressupõe a imutabilidade e inseparabilidade entre corpo e alma. As culturas que possuem práticas espirituais não baseadas na tradição judaico-cristã, por outro lado, correm o risco de perder sua individualização e seu ser-no-mundo. A figura do líder espiritual – seja ele denominado pelos europeus como xamã, feiticeiro, pajé, enfim – tem a função primordial de garantir a individualização e resolver os problemas que ameaçam o ser-no-mundo. Tal contexto proposto pelo autor italiano nos leva a perceber o papel desempenhado pelo feiticeiro referido na carta de Vicente Rodrigues. Desse modo, no contexto dos primeiros anos da missão jesuíta no novo mundo, os líderes espirituais indígenas viam ameaçado o ser-no-mundo não só dos indígenas convertidos, como também daqueles que resistiam à colonização e catequese. Era necessário, desse modo, tentar recuperar sua autoridade espiritual sobre os indígenas que já estavam convertidos,

²⁰ O feiticeiro é, de fato, aquele que conquistou o poder de regular a instabilidade dos outros. Finalmente, nessa luta pela presença que busca existir no mundo, emergem formas de realidade impossíveis para uma civilização fundada na presença decisiva e garantida, já distante da era em que a individuação ainda era uma tarefa, e o próprio horizonte no mundo, um problema (Tradução nossa).

nem que para isso tivesse que se colocar como parente dos padres. No mundo mágico definido por Martino, não é impossível que as identidades sofram alterações e adquiram novas formas, de modo que o feiticeiro que visita a aldeia na capitania de Pernambuco poderia, de fato, ser parente dos padres, ter morrido e reencarnado. Contudo, esse mundo mágico se distanciava cada vez mais dos indígenas convertidos, de modo que os esforços do feiticeiro foram em vão.

A carta seguinte que se detém sobre questões relativas à Capitania de Pernambuco foi, novamente, escrita por Antonio Pires, companheiro de Nóbrega na primeira viagem registrada ao referido local. A carta foi escrita em junho de 1552 e tem como título “Do P. António Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra”. Já no início da carta, temos algumas considerações do padre sobre as obras realizadas durante sua estadia em Pernambuco, uma vez que Nóbrega seguiu viagem para visitar outras localidades, enquanto Pires continua na região por mais tempo. O autor da epístola coloca:

Ordenando-o Deus, por ser cousa tam necessária, viemos ho P.e Nóbrega e eu a esta Capitania, onde pollo Padre, mediante a graça divina, foy a terra em tal maneira reformada, que quem ho souber bem ponderar dirá que a gente delia tornou a renacer em comparação dos males que nella avia, como polias cartas passadas já saberão. Chegado o tempo em que era necessário ir-se ho P.e Nóbrega a visitar outras casas, deixou-me só, por falta dos que para cá não vindes, que eu nella nom presto para mais que, para, em me vendo, se lembrarem do P.e Nóbrega a quem elles tanto temem e reverência e por elle me tem acatamento e reverencia e tanta obediência e crédito como a sua própria pessoa (Pires, 1956 [1552], p. 322).

Portanto, o balanço geral que Pires desenha a partir da situação apresentada nas cartas anteriores é bastante positiva, apesar de não terem sido sanados todos os problemas espirituais da Capitania de Pernambuco. Pires se mantém no território pernambucano com o intento de manter uma certa continuidade jesuítica, uma vez que os locais, tanto europeus como indígenas, pareciam respeitar demasiadamente a figura de Nóbrega. O autor também traz uma afirmação pertinente no que se refere ao perfil desejado para os padres missioneiros, colocando o seguinte: “Estavão sperando, com a speranza que o Padre lhes deu, por hum Padre que fosse letrado e pregador, porque esta fama de letrado faz muyto ao propósito” (Pires, 1956 [1552], p. 323). Portanto, os padres letrados e de boa oratória seriam desejáveis para o empreendimento jesuíta, o que também se relaciona diretamente com as estratégias iniciais de catequese na Capitania de Pernambuco que temos identificado pelas cartas analisadas, que são em sua maioria estratégias discursivas. Ainda não haviam sido escritas obras em língua indígena no território pernambucano, o que pode indicar que

a ânsia por um padre letrado esteja associada à essa necessidade. Prosseguindo na carta, temos uma breve referência à uma problemática que seria recorrente mais tarde, que se trata da inconstância dos indígenas: “Hé gente de muy fraca memoria para as cousas de Deus, e só se de continuo os conversarmos converter-se-ão” (Pires, 1968 [1552], p. 323). E prossegue:

Quanto à conversão do gentio, que hé ho principal a que viemos, sinto que há mester muyto lume da graça para saber attinar com a verdade, porque como não tem quem adorem, salvo huma sanctidade que lhe vem de anno em anno, como já os Irmãos lhe terão scrito, facilmente dizem que querem ser christãos, e asi facilmente tornão atraz: porque como nom há entre elles aquella guerra que Christo disse vir meter em a terra, scilicet, ho pay contra ho filho e o filho contra ho pay, etc, 4 não posso crer que am-de perseverar, salvo por costume como já tenho dito. Este costume não ho pode fazer hum soo', portanto, Irmãos, não creaes que quando vos de cá pedem que hé debalde, porque, se para converter os da índia ou mouros há mester X, esta terra há mester XX (Pires, 1956 [1552], p. 324).

A questão da inconstância dos indígenas foi analisada de forma mais aprofundada no artigo de Eduardo Viveiros de Castro, intitulado O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, no qual o antropólogo coloca:

O tema remonta ao início das atividades da Companhia no Brasil, em 1549, e pode ser resumido em uma frase: o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinente pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (Castro, 1992, p. 21).

Portanto, a inicial facilidade e naturalidade da conversão citada nas primeiras epístolas que abordamos não sobrevive ao tempo de convívio de Antônio Pires entre os indígenas, que já começa a observar a inconstância dos nativos brasis. Com isso, novas estratégias deveriam ser buscadas para a conversão efetiva dos indígenas. Todavia, qualquer que fosse o plano de ação pretendido para garantir uma conversão duradoura na Capitania de Pernambuco, era imprescindível que mais jesuítas fossem enviados para a localidade. Acima de tudo, era preferível que seguissem o perfil traçado anteriormente por Pires.

Ademais Antônio Pires cita, ainda, outras ocasiões em que esteve em contato com os indígenas de Pernambuco. No trecho a seguir, o jesuíta cita uma aldeia que visitava com frequência para pregações e conversões. Chama a atenção a nova

menção à figura dos “feiticeiros”, caraíbas, os quais disputavam com os padres o controle espiritual indígena. Portanto, a presença constante do padre através das visitas às aldeias pode ser vista como uma forma de manter tal controle espiritual nas mãos da Companhia de Jesus. Os confrontos com os caraíbas eram constantes, como no exemplo citado no qual, após o encontro com os indígenas, sendo um deles supostamente feiticeiro, Antonio Pires afirma: “Ho seu intento hé que lhe demos muyta vida e saúde e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem” (Pires, 1956 [1552], p. 325). Novamente, vale ressaltar que esta epístola específica de Pires era dirigida aos jesuítas de Coimbra, o que influencia diretamente no conteúdo abordado e na forma de expressá-lo. Desse modo, os ditos feiticeiros estariam ludibriando os demais indígenas, levando-os a esperar dos jesuítas algo que não era o foco principal da prática missionária.

Na sequência da carta, o jesuíta Antônio Pires segue apresentando os ofícios e responsabilidades corriqueiras, que envolvem celebrar missas, efetuar pregações e confissões juntamente com os indígenas convertidos. Por fim, dedica algumas palavras aos seus companheiros jesuítas, em especial Dom Gonçalo, Dom Lião e Luiz da Grã. Este último foi responsável pelo ingresso de Pires na Companhia e, alguns anos mais tarde, seria provincial do Brasil, fato que pode ser, ao menos parcialmente, atribuído ao esforço empregado pelos jesuítas em chamar a atenção de outros irmãos da companhia através da narrativa epistolar.

Podemos, desse modo, elencar dois temas principais de interesse na carta de Antônio Pires, que são a dificuldade de continuidade da conversão dos indígenas, atribuída a ideia de inconstância dos povos originários que habitavam a região da Capitania de Pernambuco. Mas não apenas a isso, pois o autor também atribui à pouca quantidade de jesuítas na localidade e à influência negativa dos “feiticeiros”. Estes, por sua vez, representam o segundo tema que merece destaque. A presença jesuítica em Pernambuco era, em 1553, ainda recente e pouco numerosa; ao passo em que a influência dos caraíbas ainda era representativa, mesmo entre os indígenas já convertidos. Podemos atribuir tal influência, ao menos em parte, àquilo que Florestan Fernandes denomina “carisma da palavra”. Segundo o autor:

O ‘carisma da palavra’, muito mal interpretado por Heriarte, constituía um atributo fundamental para o exercício das tarefas de líder. Os senhores da fala, como os chamavam os tupinambá, intervinham ou se insinuavam na direção de todas as atividades rotineiras, desde a caça até a guerra, submetiam à sua autoridade os companheiros por eles influenciados e teriam em suas mãos ‘a morte e a vida’ (Fernandes, 1970, p. 219).

Renato Sztutman amplia a discussão iniciada por Florestan Fernandes, trazendo o ideia de “Ágora Tupi”, um espaço de diálogo, onde os indígenas discutiam suas principais questões: “Quando deviam ser tomadas decisões, os homens mais velhos se reuniam em um local já estabelecido ou mesmo ao ar livre, na praça da aldeia, para fumar e deliberar” (Sztutman, 2012, p. 268). A discussão do autor nos leva a perceber como os indígenas possuíam mecanismos internos de negociação e regulação social, se opondo à ideia propagada pelos primeiros cronistas e missionários de que os indígenas eram selvagens que não possuíam leis e métodos de controle em suas sociedades. Essa estrutura política preexistente é fundamental para compreendermos que o diálogo missionário não ocorreu em uma via de mão única, mas em constante negociação com formas consolidadas de oratória e deliberação coletiva, por mais que as forças envolvidas não fossem equivalentes.

Dessa forma, a partir da carta de Antônio Pires, podemos afirmar que a barreira que impedia o avanço da missão evangelizadora na Capitania de Pernambuco, nesse momento, se devia a três fatores principais: a inconstância dos indígenas, a falta de padres jesuítas e a influência dos “feiticeiros”. Cumpre buscar, nas próximas cartas, como os jesuítas buscaram sobrepor estes empecilhos e como os indígenas atuaram nesse contexto.

Diferentemente de Antônio Pires, Luiz da Grã, padre citado na epístola que chega ao estado do Brasil em 1553, nota a situação das missões de forma diferente. Por mais que Grã não se detenha à Capitania de Pernambuco de modo específico, sua posição é pretensamente generalizada para todas as localidades em que a missão jesuíta está presente. Nesse sentido, Luiz da Grã vê nos hábitos indígenas a grande dificuldade para a conversão, colocando que: “[...]lo que más los tiene ciegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raízes o de frutas” (Grã, 1957 [1554], p. 132).²¹ Algumas das soluções apontadas por Luiz da Grã vão de encontro com a opinião de Antonio Pires e Manuel da Nóbrega, enquanto outras destoam. O principal ponto de dissonância, em nossa visão, é a afirmação de Grã que um maior número de colonos aumentaria a possibilidade de avanço da conversão: “Tierra es cierto en que se haría mucho si oviesse ranchos moradores, ni parece humanamente que la

²¹ O que mais os cega é o apetite insaciável que têm pela vingança, na qual consiste a sua honra, e com isso o muito vinho que bebem, feito de raízes ou de frutos (Tradução nossa).

cosa de la christianidad y conversión de los infieles terá el aumento desseado” (Grã, 1957 [1554], p. 131).²² Ora, Pires e Nóbrega, como apontamos anteriormente, se detiveram em vários momentos ao intento de denunciar a má influência dos colonos na conversão dos povos indígenas.

Outro ponto de discordância entre os jesuítas pode ser observado em uma carta de Manuel da Nóbrega destinada Aos Moradores de Pernambuco e escrita alguns meses após a epistola de Antônio Pires que estivemos discutindo. No texto de Nóbrega, uma série de orientações são colocadas para os moradores e padres da Capitania de Pernambuco. As primeiras são bastante genéricas, mas seguindo no texto percebemos uma atenção especial do padre para as confissões, colocando nessa prática uma via possível para uma conversão mais efetiva. Coloca Nóbrega:

Muito desejo saber a ventagem que achais da comfissão continuada, a qual conhecereis da emenda da vida, com o qual rogo a Nosso Senhor me queira consolar, vindo-me disso boas novas. E folgaria muito que muitos me escrevessem mui particularmente, porque, posto que eu a todos não escreva, com todos falo muitas veses, e em minha alma hos converso, e às veses passeando com elles por essas ruas, e em minhas pobres orações e sacrificios, cada hum tem seu quinhão. Queira o Senhor, por quem hê, aceitar meus desejos, os quais são fazer-vos Nosso Senhor tais quais erão hos da primitiva Igreja; porque, se haí não houver grande fogo de charidade, como será possível ence[n]deren-se os corações do Gentio? (Nóbrega, 1956 [1552], p. 333).

Fica evidente, a partir do trecho destacado, que a “confissão continuada” seria uma possibilidade de matizar os problemas enfrentados pelos jesuítas em Pernambuco. A partir da confissão, os jesuítas passavam a exercer uma forma sistemática de vigilância moral sobre os comportamentos individuais e coletivos e os motivos que levavam à sua “inconstância”, permitindo a elaboração de formas mais duradouras de catequese. A “confissão continuada” sugerida por Nóbrega revela uma preocupação com a regularidade do exame de consciência, aproximando-se do modelo tridentino de disciplina espiritual e indicando que a conversão não deveria ser circunstancial, mas constantemente reavaliada. O questionamento final colocado por Nóbrega neste trecho corrobora tal preposição, chamando a atenção para que, atendido o seu pedido, estariam os jesuítas mais próximos de “encenderem-se os corações dos gentios”. Luiz da Grã também se coloca favorável à confissão com intérpretes, alegando que a ausência do referido sacramento seria prejudicial aos objetivos jesuítas. Como coloca o padre: “Destos se confiessan algunos por intérprete

²² É certo que muito seria alcançado se houvesse fazendas habitadas, nem parece humanamente que a questão do cristianismo e da conversão dos descrentes terá o aumento desejado (Tradução nossa).

y pienso que les será provechoso, y se siente assí. Muchas confessions hago también por intérprete assí de personas Índias como mamalucas” (Grã, 1957 [1553], p. 137). Contudo, outras vozes se colocavam em posição contrária às adaptações dos sacramentos necessárias para cada localidade das missões além-mar. Como aponta José Eisenberg:

Enquanto a missa era o ritual mais adaptado, a confissão era o mais problemático. Os missionários costumavam usar crianças bilíngues como intérpretes no confessionário. Os índios confessavam para as crianças que então traduziam para o padre. Logo ao chegar ao Brasil em 1552, o bispo Pedro Fernandes Sardinha se declarou contra essa prática pois, segundo ele, ela violava o princípio da privacidade da penitência. Nóbrega apelou para os teólogos jesuítas na Europa, pedindo que julgassem a validade de tal prática. Ele sabia que não havia precedentes na história do cristianismo. (Eisenberg, 2000, p. 85).

A controvérsia entre Nóbrega e Sardinha estava posta e teve repercussões diretas na Capitania de Pernambuco, como podemos perceber no trecho da carta anterior. A tentativa de Nóbrega de justificar as vantagens da confissão para defender a continuidade do sacramento.

Na segunda metade da década de 1550, a presença jesuítica na Capitania de Pernambuco passou a ser diminuída, mas seria retomada no início da década de 1560. Alguns motivos serão apontados pelo padre Rui Pereira para a retomada do interesse pela capitania, entre eles a mudança no cargo de Padre Provincial da Companhia, ocorrida no ano de 1560, onde Luís da Grã sucedeu Manuel da Nóbrega. Contudo, para que o retorno fosse possível, eram necessários padres que pudessem assumir a missão no território pernambucano, o que representava grande dificuldade, como coloca o padre Rui Pereira:

E, segundo dele tenho entendido, determina tão bem de prover a Capitania de Porto Seguro e Pernanbuco, aonde sabemos que muyto desejão a ida dos Padres da Companhia, mas isto será quando for possível, porque ao presente não sey quanto disto se poderá fazer, por a necessidade que há de gente para as povoações de índios, feitas e por fazer (Pereira, 1958 [1560], p. 306).

Ademais, o retorno da presença jesuítica às terras pernambucanas é solicitado ao reino de Portugal pela Governadora da Capitania, Senhora D. Breatis, como relata o próprio Rui Pereira. Outro motivo apontado pelo padre é a decisão do novo Padre Provincial: “[...] o P. Luis da Grãa determinou de prover todas as Capitancias determinou de prover primeiro a esta, pois com mais instantia o pedio” (Pereira, 1958 [1561], p. 325). Atendendo ao pedido da governadora, o padre embarca para a dita capitania acompanhado de dois outros padres no ano de 1561. Ao longo da viagem, como relata Rui Pereira, ocorrem encontros com colonos e indígenas, como coloca o

trecho seguinte: [...] chegamos a hum porto que chamão Camaragibe, aonde estavão muytos Portugeses resgatando com os índios já nossos amigos” (Pereira, 1958 [1561], p. 331). Do trecho, chamam a atenção dois elementos: em primeiro lugar, a diferenciação de indígenas entre amigos e inimigos, dicotomia comum na tradição epistolar jesuítica sobre os indígenas de Pernambuco e que se mantém, mesmo após meia década. O segundo ponto é a menção à prática de resgates, que se mantém constante, muito em razão da ausência jesuíta nos últimos cinco anos. Após uma viagem difícil e conturbada, os padres chegam à capitania e encontram a Governadora, a qual o padre tece as seguintes considerações: “Senhora, como disse, hé grande devota da Companhia, e as suas esmolos forão continuas em casa enquanto aqui esti verão Padres da Companhia, e asi o são agora” (Pereira, 1958 [1561], p. 332). A caridade da governadora, como podemos perceber, está relacionada com a presença da companhia no território pernambucano, sugerindo que a missão estaria alinhada com suas perspectivas de governo. É evidente, nesse contexto, que a Companhia se beneficiaria muito mais em um contexto no qual era bem-vinda e subsidiada pela elite local.

Outrossim, a carta de Rui Pereira traz considerações sobre as gentes da Capitania de Pernambuco. Sobre isso, o padre deixa evidente que a intenção da companhia nesse novo momento seria conciliadora, mas sem deixar de lado a conversão dos povos indígenas, como demonstra o trecho a seguir:

Porque nosso intento hé não somente entender com os Brancos e seus escravos senão tão bem com o Gentio (e por essa causa veio quá o P.e Gonçalo de Oliveira, lingoa) sabendo nós os dias passados como em huma aldeã de índios, nossos amigos, querião matar e comer hum contrario, me fuy lá com tres lingoas dos milhores da terra e com outros (por o Padre Oliveira nam poder lá yr por estar doente dos olhos), os quais forão commiguo de boa vontade; e quis Nosso Senhor ajudar-nos tanto que, tendo já a louça feyta e o gasto feyto, mo venderão. E vindo o senhor commiguo para lhe dar a paga, viemos ter no campo a casa de hum homem nosso devoto, o qual sem lhe eu pedir me deo logo o resgate com que o paguei; e tenho-o para ajuda de casamento de huma orfã. Dizem-me todos que hé muy fácil acabarmos com elles que não comão carne humana. Agora aperto rijamente com o Governador novo Duarte Coelho que o ponha por obra, para logo entendermos com o Gentio. Elles, des que souberão que eu lá fuy, não matarão nenhum dos que tinhão cativos, antes duas que tinhão em ferro, loguo as soltarão e as venderão aos Brancos. Orate pro nobis, porque, se se abre este caminho, temos um amplissimo campo para trabalhar (Pereira, 1958 [1561], p. 333).

É notável que entendimento da realidade local, percepção da necessidade de comunicação e mediação cultural são algumas das características fundamentais da Companhia de Jesus evidenciadas na passagem destacada. De um modo geral, tais

características concedem vantagens no que se refere à catequese e trato com os povos originários. Ainda no trecho destacado, percebemos que, para um avanço da catequese na Capitania de Pernambuco, era necessária uma aproximação linguística, tornando a comunicação com os indígenas mais eficiente e evitando confusões como a descrita pelo padre Rui Pereira. Para isso, estava presente o P.e Gonçalo de Oliveira, especialista em línguas.

Com isso, a epístola de Rui Pereira assina um momento de retomada para os jesuítas após meia década de afastamento da Capitania de Pernambuco. É notável que havia demandas internas e externas para que a Companhia voltasse a atuar no território pernambucano, o que começa a acontecer no início da década de 1560. A grande barreira, nesse momento, é a questão linguística, que, como apontamos, vinha causando confusões e desentendimentos não intencionais entre jesuítas e indígenas. Em dado momento da carta, o padre afirma que: “[...] até o Gentio daqui hé mais rico que o das outras Capitanias” (Pereira, 1958 [1561], p. 335). De fato, para trazer tão ricos indígenas para a fé católica, era necessário se comunicar e entendê-los.

Entretanto, para entender o retorno da Companhia de Jesus ao território pernambucano, é necessário compreender o planejamento do novo padre provincial, Luís da Grã. Para isso, utilizaremos a carta enviada ao P. Miguel de Torres, em setembro de 1561. A princípio, transparece a demanda por mais padres, algo recorrente nas cartas que temos analisado: “E se ahí ou vera Padres em abastança, bem poderamos esperar de chegar muy cedo a Pernambuco, porque sós os que matarão o Bispo passado estão no meio, que muy facilmente se tirarião dali” (Grã, 1958 [1561], p. 430). O padre provincial ainda condiciona a chegada de novos padres ao avanço da catequese no território de Pernambuco. Outro ponto citado por Luis da Grã se refere à utilização de jovens portugueses no aprendizado da língua indígena:

Esperamos que V. R. nos mande muytos moços de partes convenientes pera averem de ser da Companhia que, entretanto que o não forem, aprendão a lingua e sejam conhecidos dos Yndios, que folgão muyto com aquelles que com elles se crião, e a estes são afeiçoados e lhes tem credito (Grã, 1958 [1561], p. 431).

A problemática linguística era bastante significativa e continuava sendo sentida, não só na Capitania de Pernambuco, como nas demais localidades em que a catequese jesuítica se estabelecera. No trecho, ainda é perceptível que a estratégia anterior, na qual eram utilizadas crianças órfãs portuguesas de idade bastante reduzida, não estava funcionando de acordo com o esperado. As crianças

portuguesas que cresciam e eram educadas juntamente com as crianças indígenas acabavam se “afeiçoando” aos nativos brasis, algo que não seria benéfico aos objetivos jesuítas.

Além disso, obter o apoio da elite colonial era de fundamental importância para o sucesso da administração de Luís da Grã no cargo de Padre Provincial, como aponta o trecho a seguir:

O Governador tomou por sua devação fazer-nos a Igreja, que averá sete annos que hé começada sem nunca se poder acabar, até que cayó por ser de taypa. E a que agora faz hé de pedra e cal, e detremina de a fazer muy grandes. Em tudo lhe devemos muyto e, por bondade do Senhor, o Governador, Bispo e Ouvidor temos muy favoráveis a tudo o que nos hé necessário pera favor da conversão (Grã, 1958 [1561], p. 431).

Portanto, manter o apoio de integrantes da elite dirigente da colônia portuguesa era imprescindível, tanto do ponto de vista material, pois forneciam subsídios para a construção de igrejas, casas e outras necessidades dos jesuítas, como também em relação à proteção e mediação de conflitos com os povos indígenas e colonos leigos.

Nesse sentido, percebemos alguns pontos estratégicos de Luís da Grã para a conversão dos povos indígenas na colônia portuguesa. Apesar da maioria das demandas e apontamentos do padre provincial serem relativas à todas as capitanias, é notável a prioridade delegada à capitania de Pernambuco, que Grã destaca logo no início de sua epístola, chamando a atenção para a necessidade de padres para provê-la. No intrincado e complexo jogo de interesses da colônia, Luís da Grã adota uma postura conciliadora e busca manter o apoio da classe dirigente, ao passo em que adota novas medidas para a catequese.

As demandas para ampliação das missões no território brasileiro chegam ao rei Dom Sebastião, que institui a criação de quatro novos colégios, entre eles o de Pernambuco:

Por la disposición que el Guovernador dei Brasil y nuestros Padres de alhá escrevieron este anno, paresce quizo N. Señor abrir el caraino de la conversión de tanta gentilidad al conocimiento de su Criador: lam completis iniquitatibus Amorrhæorum. Y ansí dan cuenta dei aparejo que para esso hay, como fue sujetaren los gentiles y hazerlos vivir juncos. Y con estas buenas nuevas quiere Su Alteza fundar y dotar quatro Collegios en aquellas partes, por ser tam bién esta región de la obligación de la Corona, y en esto se muestra tan liberal, quanto se huelgua con las buenas nuevas que de la christiandad le dizen. Uno dellos en la Baya, metropolitana ciudad, otro en Pernambuco, el otro en la Capitanía de los Ilheos, el quarto ahún no está deter minado donde se hará, pêro paresce se fundará en la Capitanía de Sancto Vincente. En el primer quiere que esten sesienta personas, en los otros tres, treinta en cada uno; pensamos que se dotarán todos de las

redízimas de aquellas tierras, y espérasse con la gratia dei Senor que se ha de hazer mui gran fructo (Grã, 1958 [1561], p. 433).²³

É evidente que, além do apoio das elites coloniais locais, a Companhia de Jesus necessitava do aporte da metrópole ibérica. A carta do padre João Fernandes informa o interesse real em construir novos colégios a serem providos, ao todo, com 150 novos missionários, divididos dentre as quatro novas instalações. Tais medidas seriam fundamentais para o avanço da catequese no Novo Mundo, pois contribuíam com a resolução do principal problema presente em todas as epístolas que temos analisado, ou seja: a quantidade diminuta de padres disponíveis para a conversão dos povos indígenas.

Além disso, a criação dos colégios era estrategicamente importante, pois possibilitava, à longo prazo, certa autonomia da Companhia de Jesus em relação à formação de padres missionários, já que os colégios jesuítas atuavam também na formação de clérigos. E não apenas isso, pois os colégios também viriam a permitir o ingresso de colonos leigos em parte de seus cursos, contribuindo, assim, com a formação e letramento da elite colonial local. Mesmo partindo do pressuposto de que os colonos leigos educados nos colégios não eram, direta ou indiretamente, influenciados pelos jesuítas, é natural que fossem mais simpáticos à causa missionária quando assumissem postos na rede de poder colonial. Contudo, a fundação dos colégios ordenada pelo monarca ibérico não surtiria efeitos imediatos, uma vez que o colégio de Pernambuco seria construído apenas em 1576.

Nesse entretempo, outros padres foram enviados à Capitania de Pernambuco para dar continuidade à missão jesuíta. No ano de 1562, dois padres são designados para esta tarefa: Padre João de Mello e o Padre Antonio de Saa. O P. Leonardo do Vale informa em epístola enviada à Lisboa:

Este Setembro da mesma era de 1562 mandou ho Padre Provincial dous Padres pera Pernambuco, scilicet, ho Padre João de Mello e o Padre Antonio de Saa, como já saberão por suas cartas. Temos por novas serem muito aceitos en toda a Capitania e edificarem muito com ha grande

²³ Pela disposição que o Governador do Brasil e nossos Padres de lá escreveram este ano, parece que Nosso Senhor quis abrir o caminho da conversão de tantos gentios ao conhecimento de seu Criador: *Iam completis iniquitatibus Amorrhæorum*. E assim dão conta da preparação que há para isto, como submeter os gentios e fazê-los viver juntos. E com esta boa nova Sua Alteza quer fundar e dotar quatro Colégios naquelas partes, pois esta região é também obrigação da Coroa, e nisto se mostra tão liberal quanto se alegra com as boas novas que lhe são dadas sobre o cristianismo. Um deles em Baya, cidade metropolitana, outro em Pernambuco, outro na Capitania das Ilhas, o quarto ainda não está determinado onde se situará, mas parece que será fundado na Capitania de Sancto Vicente. No primeiro quer ter sessenta pessoas, nos outros três, trinta em cada; acreditamos que todos serão providos das terras mais abundantes, e esperamos, com a graça do Senhor, que elas tenham frutos muito grandes (Tradução nossa).

diligencia, que tem, no remédio e salvação das almas, assi dos Brancos como de seus escravos, acudindo a huma parte e a outra, assi na Villa e Engenhos, em que á muita escravaria e mui necessitada de doutrina e confissões, como nos outros lugares comarquãos (Vale, 1960 [1563], p. 7).

É notável, na carta, que os padres não foram enviados apenas para a conversão dos nativos, mas também para suprirem as necessidades espirituais dos colonos portugueses, o que deveria ser feito pelo clero regular. Mais a frente, o padre coloca que: “Outras partes avia então a que não era menos necessário ho socorro e ajuda spiritual” (Vale, 1960 [1563], p. 7). Portanto, a necessidade da Companhia no território pernambucano se mostrava maior que nas outras localidades da colônia portuguesa na América. O padre Leonardo do Vale ainda explana sobre uma epidemia que se alastrava entre a população de várias capitanias, entre elas, muito fortemente, a de Pernambuco. Tal cenário ameaçava a continuidade da catequese, pois além de atingir a população diretamente, impedia a permanência dos padres jesuítas nos locais onde a doença estivesse mais proeminente. De acordo com o padre:

Dapois de gastada a mor parte da escravaria começou-sse o mal a estender ao longo da costa pera a banda de Fernambuquo e já deu en duas das nossas ygrejas, scilicet, em Sam Paulo e S. Tiago, onde hé morta muita grande soma de gente em mui pouquos dias (Vale, 1960 [1563], p. 13).

E continua:

Por isto parece ser geral, e, segundo a cousa vai, não poderão escapar os que matarão o Bispo de ser tomados no meio, pois juntamente a peste vai de quá e vem de Pernambuco; e além delles, outro Principal que averá tres annos que daqui fogio e levou consigo trezentos e tantos christãos quasi todos inocentes, e chegando com muito risco de sua vida a hum lugar aonde lhe pareceo estar seguro dos Brancos, assentou e fez gente com que aguora fas crudelissimas guerras nem creio que há aguora outro de sua fama, porque persegue tanto o gentio comarcão que se vai senhoreando de todos (Vale, 1960 [1563], p. 14).

Além da doença que assolava a Capitania de Pernambuco, os jesuítas precisavam também lidar com os indígenas que resistiam à colonização e catequese, liderados por um “Principal”. A presença de doenças e a resistência empenhada por alguns indígenas demonstra que os desafios enfrentados pelos jesuítas ainda impediam o avanço da missão jesuítica, revelando a complexidade da prática missionária na localidade.

Como abordamos ao longo deste tópico, a partir de nossa análise da narrativa epistolar dos padres que estiveram na Capitania de Pernambuco, podemos entender como a missão jesuítica avançou e se desenvolveu na localidade. Algumas das estratégias que podemos elencar são a utilização da retórica e do discurso, a apropriação das práticas indígenas e a instrumentalização de indígenas já convertidos

como propagadores da fé. Cartas como a de Pires e Nóbrega demonstram a expectativa positiva em relação à conversão na Capitania de Pernambuco, embora os padres se vissem frente a problemas, como as tensões com os colonos leigos e a resistência dos indígenas em abandonar seus hábitos. Para contornar os problemas enfrentados, foram necessárias novas ações, como o aprofundamento do conhecimento das diferentes culturas indígenas e a especialização no aprendizado das línguas nativas. A criação do Colégio de Olinda, com o intento de estabilizar e centralizar a organização dos jesuítas em Pernambuco também se mostra como um importante passo para o avanço da missão na referida capitania.

Ademais, casos particulares, como a o aldeamento jesuíta que fora visitado por um “feiticeiro”, nos mostra a expansão da influência missionária na capitania, bem como a disputa que se construía pelo controle espiritual: de um lado, os padres buscavam uma conversão duradoura; de outro, os caraíbas tentavam recuperar a autoridade sobre os indígenas convertidos.

Em síntese, as cartas dos primeiros jesuítas que estiveram em Pernambuco revelam um cenário complexo, ressaltando a importância da ampliação do contingente missionário para que a prática missionária fosse mais efetiva no território pernambucano. No próximo tópico, abordaremos as conexões possíveis entre missão e confissão, que além de um sacramento litúrgico da igreja católica, consistia em uma ferramenta de acesso às consciências dos indígenas, fornecendo um panorama real da efetividade da catequese.

4.1 MISSÃO E CONFISSÃO: ACESSO E CONTROLE DAS CONSCIÊNCIAS INDÍGENAS

O confessionário atraiu (e frustrou) muitas curiosidades, estimulou fantasias romanescas, mas sempre acabou parecendo sigiloso aos historiadores pelo duplo sigilo da oralidade e do segredo.
(Prosperi, 2013, p. 248)

Assim como constatou o historiador italiano Paolo Prodi, é impossível pensar a época moderna sem levar em consideração as reformas religiosas e as novas formas de poder político instituídas a partir deste contexto. Ao pensar a modernidade, Prodi define o período da seguinte forma: “Uma época da história da Igreja que fora marcada, nos séculos da época moderna, por um vínculo histórico estreito com o

poder” (Prodi, 2009, p. 108). Dessa forma, a época moderna traz consigo a afirmação do poder da igreja, um poder que se torna cada vez mais político e ligado ao âmago dos seres humanos: as consciências.

Seguindo a mesma linha, a obra seminal de Adriano Prosperi, intitulada *Tribunais da Consciência*, nos leva a perceber como, no período moderno, religião e poder político se separam apenas no discurso, pois na prática é notável um entrelaçamento entre as esferas religiosa e política. Como destaca Prosperi:

Nas duas pontas de uma história iniciada no século XVI encontrava-se um mesmo fio: o de uma defesa da sociedade diante dos perigos da liberdade de consciência que, suscitando movimentos coletivos em torno de imagens de devoção e governando as escolhas individuais por meio da confissão dos pecados, tendia a mobiliar estavelmente o mundo interior dos indivíduos com imagens e pensamentos de uma disciplina da obediência e da fé (Prosperi, 2013, p. 23).

O período de reformas religiosas passa a compreender obediência e fé como complementares, quase sinônimos. Heresia e crime eram práticas indissociáveis. O herege representava uma ameaça não só contra a fé dos demais cristãos, mas especialmente contra o Estado e o monarca. Controlar a fé e as consciências passava a ser, para o monarca, algo fundamental no governo do rei e na manutenção da unidade política do Estado.

Tal constatação ajuda a compreender a disseminação de mecanismos inquisitoriais e de vigilância religiosa em diferentes Estados modernos, não apenas nos territórios sob jurisdição direta do Santo Ofício romano. A inquisição se estendeu e ramifica através de várias instituições, tanto eclesiásticas, quanto leigas. O caso brasileiro é um excelente exemplo para isso, já que a inquisição não construiu, efetivamente, um tribunal inquisitorial, mas atuou sobremaneira no território brasileiro, tendo seu papel desempenhado por variados grupos e instituições, dentre os quais podemos citar as visitações do santo ofício e os próprios missionários jesuítas.

Tomando essa premissa como guia, propomos uma discussão sobre como tal contexto afetou o contexto específico das missões e o controle das almas na América portuguesa, especialmente na confissão dos povos indígenas. A ordem jesuíta não foi a única a atuar na conversão dos indígenas no território brasileiro, mas foi aquela que se envolveu mais diretamente com tal atividade até sua expulsão, em meados do século XVIII.

Ademais, pela sua própria formação intelectual e casuística, a ordem jesuíta adquiriu notória habilidade na tarefa de perscrutar o foro interno e as consciências.

Tal habilidade se tornava especialmente importante no contexto missionário brasileiro, uma vez que um dos grandes desafios da conversão desempenhada pelos jesuítas era identificar a efetivação ou não de sua catequese. Portanto, a confissão se mostrava como o método dos jesuítas para avaliar se a conversão havia se limitado apenas ao âmbito externo ou adentrado o íntimo dos indígenas. Se o aldeamento, como vimos anteriormente, representava o espaço externo de disciplinamento dos indígenas, a confissão constituía seu complemento interno, garantindo que a submissão não se limitasse ao comportamento em público, mas alcançasse o foro íntimo.

A importância crucial da confissão está posta, inclusive, na Bula de Aprovação da Ordem, como podemos perceber através do seguinte trecho:

[...] sobretudo fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé, pela pública pregação e ministério da palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e obras de caridade, e, nomeadamente, ensinar aos meninos e rudes as verdades do cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão (Leite, 1938, p. 6).

É notável, através da passagem, como o ensino de meninos rudes, possível referência primordial ao ideal catequético que a ordem viria a adquirir, aparece ligada estritamente ao “tribunal da confissão”. Como veremos adiante através do diálogo mais detido com Prosperi, a confissão era, também, um tribunal. O tribunal da confissão se relacionava com o tribunal das consciências, mas, ao fim e ao cabo, ambos não se confundiam. Tribunal dos fiéis com o divino, onde o confessor desempenha papel de mediação entre o divino e o humano.

Nesse sentido, buscaremos discutir a confissão através da chave “prosperiana”, como instrumento político de entrada e controle das consciências. Para isso, utilizaremos o segundo capítulo de sua obra, dedicado à confissão e suas relações com a inquisição, como também parte do terceiro capítulo, no qual a confissão missionária é abordada. Logo após, trataremos de compreender como essa chave de leitura pode nos possibilitar uma análise sobre o papel e a importância da confissão nas primeiras décadas de catequese dos povos indígenas no Estado do Brasil.

Prosperi inicia o segundo capítulo de sua obra *Tribunais da Consciência* destacando como a confissão teve papel fundamental no sentido de construir a unidade de um povo politicamente dividido, no caso italiano. Como destaca o autor: “No confronto entre a penitência como ‘conversão’, volta para si mesmo, caminho para

Deus, e a confissão como tribunal das culpas está contido o conflito mais amplo entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade” (Prosperi, 2013, p. 242). A referência direta do autor ao duplo papel da igreja é imprescindível para o entendimento da atuação da religião nesse momento.

Em síntese, a igreja poderia operar através de métodos suaves e/ou violentos. O que não significa, contudo, que não houvesse violência no método suave ou suavidade no método violento. Exercer o poder e construir uma unidade territorial nos estados italianos exigia uma aplicação bastante detida e precisa de tais métodos, uma vez que o uso extremo da violência poderia causar insatisfação popular e resistência ao domínio papal, enquanto o exagero na suavidade poderia permitir dissensões e, acima de tudo, a entrada e propagação da heresia. Dessa forma, como pontua o autor:

[...] a questão não era só de poder, ou de exercício deliberado do controle de uma casta sobre o resto da população; era também a de interpretar as necessidades às quais a oferta eclesiástica respondia, em competição e em conflito com outras (Prosperi, 2013, p. 242).

A confissão, como sugere Prosperi, não se limita apenas a um instrumento de poder e controle, mas também uma forma de avaliar e mensurar as necessidades dos cristãos italianos. Em outras palavras, a confissão permitia ao clero mapear as principais frentes em que o braço secular deveria se dirigir, bem como de que forma deveria atuar, se de forma branda ou dura. Isso também nos leva a compreender melhor como se dava a confissão na catequese dos povos indígenas no Brasil, uma vez que os jesuítas se viam diante de povos e culturas distintas entre si e, evidentemente, divergentes da cultura europeia. A confissão seria uma forma de perceber, através da análise das consciências, se a catequese estava sendo de fato efetuada e quais estratégias poderiam ser usadas para contornar os problemas enfrentados pelos missionários em sua lida.

Entretanto, retomando a obra de Prosperi, percebemos que o sacramento da confissão adquiriu novos contornos a partir do encontro com a via inquisitorial. Inquisidor e confessor tinham uma tarefa em comum: buscar aberturas para que o íntimo dos fiéis fosse exposto. Assim como aponta Prosperi:

A vontade de saber do confessor eclesiástico e a do juiz eclesiástico da Inquisição encontraram-se no terreno comum da relação especial de controle instaurado pela estrutura eclesiástica em relação ao povo cristão no decorrer da longa época que vai do concílio Lateranense IV ao concílio de Trento. A luta contra a Reforma protestante acentuou os traços policiais do controle eclesiástico. Para que na confissão prevalecesse o valor de consolação e conforto espiritual, foi necessário esperar o fim da fase mais aguda dessa luta. Mas uma coisa é certa: o encontro entre Inquisição e confissão não foi

um acidente de percurso ou um fato casual, mas correspondeu a algo de profundo e de congênito à evolução geral das formas do poder (Prosperi, 2013, p. 245).

O tribunal da confissão não está fora do contexto de domínio político e as novas formas de poder exercidas pela igreja católica no período das reformas. Em seus encontros com o tribunal da inquisição, a confissão se vê diante de um contexto de profundas mudanças na fé católica. Tal contexto afeta diretamente a forma como os confessores atuam, sendo necessário discernimento para entender quais casos competiam à inquisição e quais continuariam passíveis de perdão confessional. Mas, de fato, a partir daquele momento, os confessores estavam envolvidos definitivamente em uma extensa e complexa rede de poder e conhecimento (Gouvêa; Frazão; Santos, 2004).

No caso específico da Capitania de Pernambuco, essa rede de poder assumia contornos particulares. A confissão não operava apenas como tribunal espiritual, mas como instrumento de monitoramento da “inconstância” indígena, problema que os jesuítas atribuíam com frequência em justificativa aos insucessos na conversão. Ao perscrutar o foro íntimo dos indígenas, os missionários não ofereciam apenas um sacramento, parte do rito formal da fé católica, mas a interiorização efetiva da doutrina cristã, buscando distinguir entre conversão exterior e submissão interior efetiva.

Nesse contexto, a confissão se tornava importante fonte de informações, bem como um possível meio para coleta de denúncias. Mesmo que o segredo da confissão não pudesse - ao menos de forma oficial - ser quebrado, cabia aos confessores orientarem os fiéis a procurar a absolvição do santo ofício nos casos de heresia. Desse modo, não houve grandes choques de autoridade entre os tribunais da confissão e da inquisição. Ao contrário, a relação entre os tribunais era, na maior parte dos casos, de colaboração e concordância, uma vez que, de maneira geral, o objetivo dos tribunais era o mesmo: a absolvição das almas perante o divino. Contudo, é evidente que existia um cenário político e de poder em jogo, já que o combate à heresia era, essencialmente, o combate à heterodoxia da fé e a unidade política no início do domínio romano da península itálica. Como afirma Prosperi:

Essas razões personificam-se na figura do herege assim como fora concebida e imaginada: o herege era essencialmente um mau cristão. A pertinácia de sua desobediência às autoridades era o indício principal e o ponto de partida de uma completa degeneração moral, de um abandono de todo o respeito às normas comuns que regiam a vida da sociedade. No âmbito da prática, os hereges tornam-se conhecidos como ‘aqueles que, notadamente, afastam-se da vida comum aos católicos’: essa definição sintética da não conformidade sobressai em ambas as tradições - inquisitorial

e episcopal - das autoridades empenhadas em criar as estruturas do conformismo (Prosperi, 2013, pp. 349-350).

Portanto, as tradições inquisitorial e episcopal, como coloca o autor, estão alinhadas no sentido de criar uma rede identificação e controle das heresias, que poderiam gerar degeneração moral e inobservância das normas de conduta da sociedade cristã.

Com isso, é fundamental perceber que o controle da confissão pelo santo ofício era, no caso italiano, uma ferramenta de poder político e governo. Na época moderna, como colocamos de início, religião e poder estavam ligados de forma umbilical, sendo impossível pensar estratégias políticas e governamentais fora da esfera religiosa e vice-versa. Tal entendimento nos permite perceber como, no território brasileiro, o sacramento da confissão seria importante no acesso às consciências e controle das almas dos indígenas convertidos ao catolicismo. Esse é um dos principais motivos que explicam porque a ordem jesuíta manteve estreita relação com o sacramento da confissão, especializando-se nesta prática e utilizando-a constantemente como ferramenta em suas atividades missionárias extraeuropeias. Partindo do caso de Vicente de Paulo como símbolo da expertise jesuíta em relação à confissão, Prosperi coloca:

São Vicente de Paulo, ao que parece, quis ser enterrado perto do confessionário dos jesuítas. E um dos muitos sinais deixados na história pelo extraordinário sucesso do método jesuítico de orientação das consciências. Era um sinal de que o confessionário podia ser escola de santidade pelo menos assim o entenderam os hagiógrafos. Mas é sobretudo um documento entre os muitos da ligação possível de ser criada por meio da confissão, do auxílio para viver que se podia tirar dela. 'Auxílio' é termo dos mais frequentes no vocabulário específico da Companhia de Jesus, uma espécie de chave unitária de um empenho de gênero variado: trata-se de hereges e de infiéis, de missões extraeuropeias, de organização de colégios para filhos de príncipes ou de congregações para artesãos, fala-se sempre em 'auxílio'. E entre todos os 'auxílios', aquele que era dado em confissão destacou-se como o mais importante (Prosperi, 2013, p. 481).

Portanto, como demonstra o autor, a confissão na Companhia de Jesus era pautada em uma ideia de auxílio. O auxílio através da confissão era prestado pelos jesuítas em variadas frentes, inclusive as missões fora da Europa, citadas no trecho. Nesse sentido, o confessionário era uma forma de acesso e orientação das consciências, forma de conduzir os fiéis pelo caminho da ortodoxia cristã, ao mesmo tempo que mantinha estreito controle dos pensamentos mais íntimos dos que buscavam tal "auxílio" oferecido pelos jesuítas.

No contexto inquisitorial, o que estava em disputa era “o direito do confessor de fazer com que o penitente lhe contasse em pormenores as próprias culpas” (Prosperi, 2013, p. 481). Portanto, a grande questão era até onde o confessor poderia atuar no sentido de mediar o processo de confissão e orientar as culpas do penitente. Essa problemática foi especialmente significativa no território brasileiro, uma vez que a confissão dos indígenas dependia do uso de intérpretes nos casos em que os padres não dominavam a língua nativa (Eisenberg, 2000). Ocorria, no cenário de reformas religiosas, uma mudança na forma mesma como se pensava o rito da confissão, que passava de uma prática de confissão coletiva para uma introspecção pessoal de expiação das culpas do penitente:

É aqui que começa uma outra história ou, pelo menos, que se tem uma reviravolta na história plurissecular do rito cristão da confissão dos pecados. No entanto, deve ser dito que, na experiência de Inácio, a questão da confissão, de sua validade, de como ter uma lembrança completa das culpas passadas, assumiu formas e tons de dilacerante intensidade, de resto, em sintonia com os problemas de seu tempo. A sensação angustiante do pecado, que esteve na origem da reação luterana, domina o horizonte do cristianismo do século XVI: mesmo no campo católico, experimentos e propostas avançadas nesse terreno mostram que a tradição das grandes chamadas penitenciárias coletivas tinha chegado a um ponto de ruptura. Tratava-se de pacificar com Deus não o povo cristão mas o indivíduo (Prosperi, 2013, p. 483).

Adaptar-se a essa nova postura confessional foi mais uma prova de fogo à capacidade de adaptação dos membros da Companhia. A orientação jesuítica pautada na ideia de auxílio compreendia a confissão como uma forma de consolação coletiva, instrumento de elevação espiritual e perdão das culpas para aqueles que buscavam o referido auxílio dos jesuítas. Nesse novo contexto tridentino, profundamente influenciado pela inquisição, a confissão se tornava uma relação muito mais íntima. Para isso, utilizamos a imagem resgatada por Prosperi, onde “os títulos e as imagens com que o confessor é representado nas fontes da época são aqueles antitéticos do juiz e do médico, do pai espiritual e do severo administrador da justiça divina” (Prosperi, 2013, p. 247).

Nesse sentido, entender como a confissão na Companhia de Jesus foi modificada pela influência tridentina e inquisitorial nos auxilia a compreender como se deu a confissão no território brasileiro, especialmente nas missões indígenas. Para aprofundar esse debate, utilizaremos como aporte bibliográfico partes da tese de doutorado de Jaqueline Ferreira da Mota, intitulado “A Confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e

Maranhão e do Brasil”, como também a obra de Adone Agnolin, denominada “Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)”, especialmente o tópico que tem por título “A Confissão indígena”. Nessa proposta de diálogo, buscaremos intercalar fontes jesuíticas, como cartas e manuais, para um melhor entendimento do contexto pesquisado.

Inicialmente, a pesquisa de Jaqueline Ferreira da Mota aborda os modelos de confissão nos séculos XVI a XVIII, nas missões do Grão-Pará e Maranhão, levando em consideração o local de origem dos indígenas e o lugar institucional dos confessores, bem como o método de confissão empregado nos variados momentos abordados na pesquisa. Antes de abordar diretamente a confissão nas missões do Grão-Pará e Maranhão, a autora dedica um capítulo para o contexto geral do Estado do Brasil, o que nos interessa particularmente, especialmente o tópico que aborda a confissão na Bahia.

Em sua análise, a autora utiliza principalmente dois manuais de confessionário organizados por Bartolomeu de Leão, que são: *Do Confessionario pella ordem dos dez mandamentos da Ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja do Catecismo na Lingoa Brasilica*, no qual se contem a summa da doctrina christã [...], do jesuíta Antônio de Araújo, impresso em 1618 e o *Confessionario pela ordem dos Mandamentos de Deos, & da Igreja do Catecismo Brasilico da Doutrina Christãa*. Segundo a autora, existem certas diferenças entre os manuais, notadamente na forma como apresentam a grafia tupi, o que sugere que os documentos sofriam alterações de acordo com sua utilização prática. A partir de tais diferenças linguísticas, a autora acredita ser possível identificar a localização onde os manuais foram utilizados e com quais povos eram aplicados. A diversidade linguística dos indígenas impelia os confessores a certas adaptações em sua prática, variando a forma como os pecados eram abordados em cada caso a depender do povo indígena ao qual se dirigiam. Como afirma a autora:

Para traduzir o pecado e os ditames tridentinos, os jesuítas precisavam usar metáforas e para isso usavam referências culturais que fariam sentido para aquela etnia específica. A cultura mítico-ritual e as especificidades de cada grupo indígena permitem que usemos os confessionários tupi dos jesuítas como fonte para estudar as mais diversas culturas indígenas dos séculos XVI, XVII e XVIII (Mota, 2017, pp. 57-58).

A elaboração de confessionários em língua tupi — como demonstrado por Mota — evidencia que o acesso às consciências exigia não apenas tradução linguística, mas adaptação conceitual das categorias de pecado, culpa e intenção. A transposição

da noção cristã de pecado para o universo tupi implicava redefinir práticas indígenas sob o prisma do pecado, reorganizando o campo moral das comunidades aldeadas. Concordamos com a autora na relação que é feita entre confissão e práticas culturais, uma vez que a compreensão da cultura e da língua indígena era parte fundamental do processo de domínio político e controle social levado a cabo pelos jesuítas e pelo império português. Nesse contexto, o sacramento da confissão prescinde uma entrada no universo cultural e nas consciências dos indígenas, fazendo-os entender certas práticas como pecaminosas e oferecendo-lhes perdão para suas culpas recém-descobertas. Também entra em cena a questão da inconstância da alma indígena, ou seja, a marcante característica, observada pelos missionários, de que os indígenas não absorviam realmente suas pregações (Castro, 1992). Adone Agnolin tece pertinentes considerações sobre essa questão:

A inconstância indígena na nova identidade (nos novos costumes) era imputada, de algum modo, aos 'inveterados costumes' dos índios. Dessa conotação das culturas americanas dependiam dois fatores que serão fundamentais para implementar a nova ação catequética no Brasil: o definitivo abandono da tentativa de realizar a conversão unicamente pelo batismo e a importância da catequese voltada para a confissão, com sua fundamental preparação do exame da consciência, que unicamente podia constituir-se como base para a construção de uma (nova) memória ('religiosamente' orientada) diante das 'antigas superstições' indígenas (Agnolin, 2022, p. 312).

O desafio dos missionários não era tão somente ensinar os indígenas sobre o pecado, mas ressignificar suas “antigas superstições” no sentido de construir uma nova consciência acerca do modo como os nativos compreendiam suas práticas. Em outras palavras, não se tratava apenas de apresentar ao indígena a noção cristã de pecado e perdão das culpas, mas de construir uma nova consciência, “religiosamente orientada”, no foro interior do indivíduo.

Com isso, estabelecer o estado de culpa, seguido do controle do foro interno e da concessão do perdão era fundamental para a efetivação da catequese, uma vez que, através dessa dinâmica, o missionário podia perceber se sua tentativa de conversão havia, de fato, tocado o indígena e sido recebida com sinceridade. A seguinte passagem de Prosperi se mostra esclarecedora para compreender a ideia que lançamos:

Na direção da sociedade, o problema que ocupou rapidamente o lugar da contestação herética foi o de decifrar o conteúdo real das consciências. Uniformizados por lei os comportamentos exteriores, tratou-se de compreender o que acontecia realmente no insondável mundo da consciência - ou, como se preferia dizer, no coração (Prosperi, 2013, p. 534).

Além de estabelecer o estado de culpa, os jesuítas buscaram exercer seu domínio nos campos do medo e da morte. Já abordamos o caso do medo em tópicos anteriores, tendo sido a solução encontrada por Nóbrega para os problemas envolvendo a eficácia da missão jesuíta nos primeiros anos. O artigo de Eliane Fleck nos permite ampliar esta questão ao discutir as conexões feitas pelos jesuítas no âmbito da cura, estabelecendo o medo das doenças como uma forma de submissão dos indígenas aos padres, únicos capazes de oferecer a salvação:

Se as doenças são descritas com colorações tão realistas por homens experimentados e familiarizados com as epidemias na Europa, pode-se avaliar o impacto que a evolução das doenças introduzidas pelos europeus causaram nos indígenas, traumatizando-os e predispondo-os a buscar a salvação da alma na conversão ao cristianismo (Fleck, 2004, p. 650).

Em relação à questão da morte, as contribuições de Eliane Fleck nos permitem perceber como o momento da morte também representava um tipo de controle sobre a consciência indígena. De acordo com a autora:

Em vários relatos de batismo de moribundos encontra-se a associação entre os sacramentos do batismo e da confissão também entre céu e inferno, revelando o universo simbólico jesuítico e o processo de produção e difusão de representações nas reduções (Fleck, 2004, p. 641).

O processo de ressignificação da morte e da doença, ao transformar o trauma epidêmico em ferramenta de conversão, exemplifica aquilo que entendemos, através da obra de Prosperi, como “metodologias suaves” de controle. Aqui, a violência simbólica se manifesta na ocupação do último reduto da autonomia indígena: a consciência diante do fim da vida. O que também demonstra que existia rigidez e violência nos “métodos suaves” de conversão. A associação não se limitava apenas às “superstições” indígenas e a construção da ideia de pecado, se estendendo ao universo simbólico que esperava os moribundos após a morte. Essa instrumentalização da morte e da doença era parte do projeto missionário de domínio através do medo, que atravessava de modo intrínseco o processo de controle das consciências. Não bastava apenas entender e exercer domínio sobre o modo como os indígenas pensavam e sentiam a vida, mas tornar até mesmo o momento da morte como parte do processo de ressignificação do universo simbólico dos indígenas.

Como já colocamos, apesar de Prosperi abordar essencialmente o caso italiano, a sociedade brasileira não está isenta da busca pela compreensão do foro interior, do “insondável mundo da consciência”. A confissão, portanto, consiste na ferramenta mais indicada na tentativa de sondar o insondável. O “coração”, como destaca Prosperi, se mostra como o objetivo final do tribunal da confissão, aparecendo

como metáfora para a crença real do indivíduo, deixando de lado dissimulações e engodos. Dessa forma, era com o uso do confessionário que o jesuíta poderia avaliar se o indígena tinha sido tocado pela conversão, se de fato “acreditava com o coração”.

Na epístola, Manuel da Nóbrega se mostra preocupado com a situação espiritual do território brasileiro, especialmente o caso Pernambucano, uma vez que dirige suas demandas a Antônio Pires, que o acompanhou em suas visitas ao local e lá permaneceu. Nas entrelinhas da carta, é notável a necessidade especial em manter um contato frequente e particular com os membros da companhia, o que demonstra um possível interesse em conhecer e uniformizar as práticas, especialmente relacionadas com a confissão. O último questionamento colocado por Nóbrega nos permite perceber como a confissão era de grande importância no contexto de conversão dos indígenas, entrando em consonância com a passagem anterior de Prosperi: era necessário adentrar o coração dos nativos e atizar neles o fogo da devoção. Para isso, era necessário adentrar o íntimo da consciência dos indígenas e identificar se as estratégias de conversão utilizadas estavam sendo efetivas ou não. A carta de Antônio Blázquez também aponta a grande importância do uso da confissão com os indígenas, colocando da seguinte forma:

El más copioso fructo que se haze es con la esclavaria de los christianos en doctrina y confesiones, maiormente con los que mueren, porque como ya tienen mucha noticia de la fee y cren aver otro mundo donde se vive con Dios, más facilmente los podemos mover a contrición de sus peccados y aios aborecer por ser offensa deste Dios y Senor nuestro; y mucho más fructo se haría si los senores delhos tuviesen más zelo de su salvación, porque comúnmente no quieren más delhos que servirse de sus cuerpos como de cavalhos o otras bestias, y si mueren entiérranlos en los muladares, y los que nos lhamão quando están dolientes es por gran importunación y por se lo dizir muchas vezes en los púlpitos (Blázquez, 1957 [1558], p. 433).

Podemos iniciar destacando o fato de que a epístola foi encaminhada ao superior da companhia e discute questões bastante gerais sobre a situação espiritual da missão no território brasileiro, mesmo tendo sido redigida na Bahia. Em seguida, é notável que os indígenas a que Blázquez se refere não são aldeados, mas escravizados pelos colonos. O jesuíta considera que os senhores desprezam a questão espiritual de tais indígenas, não se preocupando com a salvação de suas almas, buscando apenas utilizar ao máximo a força de trabalho dos escravos nativo, e se morrem, são enterrados sem cerimônia. Assim como em outros momentos da missão jesuíta no território brasileiro, a influência dos colonos leigos impacta negativamente a ação missionária, inclusive em relação ao sacramento da confissão.

Enfim, percebemos que Blázquez entende a confissão como um meio frutífero para a conversão dos indígenas, especialmente aqueles que estão próximos da morte e são convencidos de que viveram em pecado, de modo que podem ser mais facilmente impelidos à confessarem sinceramente suas culpas e obterem o perdão terreno antes de enfrentarem o julgamento divino. Em outros termos, a reforma missionária utilizou o medo, que passou a ocupar papel central como instrumento de persuasão coletiva, de modo que a confissão representava o momento de interiorização desse temor. O pecado deixava de ser apenas transgressão pública para tornar-se matéria de exame individual e inortodoxia religiosa e política, transformando o medo externo em vigilância interiorizada.

Em síntese, tanto no caso romano, quanto no caso americano, o sacramento da confissão foi de grande importância no contexto de controle das almas e acesso ao foro interior. O Tribunal da Confissão constituía o meio privilegiado para adentrar as consciências e identificar se, no foro íntimo, o penitente acolhia tudo aquilo que alegava, especialmente em um contexto em que religião e poder político estavam ligados de modo intrínseco. Ao contrapor a discussão bibliográfica e de fontes, percebemos que o contexto geral de análise da relação entre a confissão, a missão e o domínio português no Brasil não foi completamente explorado, tendo, ainda, grandes possibilidades de estudo. No contexto moderno, as consciências estavam no centro do jogo de poder. Portanto, controlar as consciências era, essencialmente, controlar o íntimo dos indivíduos, uma garantia de que era um bom súdito e não representava riscos do ponto de vista político. Nos aldeamentos, onde a vida cotidiana era regulada por horários, doutrina, trabalho e vigilância, a confissão funcionava como um modo privilegiado de avaliação do foro interior, permitindo ao missionário acessar aquilo que escapava ao olhar externo. E apenas através do confessionário poderia se avaliar as consciências e perscrutar, no íntimo, se cada um, seja no Velho ou no Novo Mundo, “acreditava com o coração”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, discutimos as relações estabelecidas entre jesuítas e indígenas ao longo da chegada da Companhia no Estado do Brasil, especialmente através da prática missionária exercida pelos padres na Capitania de Pernambuco entre 1549 e 1592. O título da pesquisa parafraseia a obra de Tzvetan Todorov, “A Conquista da América: a Questão do Outro”. No texto, Todorov narra o processo de conquista, iniciando com a “descoberta” de Colombo, passando pelo encontro entre Montezuma e Cortez e finalizando com a “Profecia de Las Casas”. Se lido de forma isolada, o índice da obra, que traz a sequência “Descobrir, Conquistar, Amar e Conhecer”, pode parecer romantizada e amenizadora das violências perpetuadas pela conquista europeia das Américas. Contudo, a obra não esconde o *modus operandi* de destruição e apagamento das identidades, algo presente na prática colonizadora. Paralelamente, também seria impossível colonizar e dominar sem algum grau de conhecimento dos povos conquistados, o que pressupõe algum grau de abertura para com o outro, sem o qual não se poderia conhecê-lo de fato. É possível, a partir da análise aqui desenvolvida, falar em uma conquista inversa: aquela operada pelos indígenas no imaginário, nas práticas e nas formulações políticas dos próprios europeus, ainda que em um contexto de profunda assimetria de forças. Tecemos este preâmbulo para evidenciar que ainda há muito o que se discutir em relação aos primeiros anos de colonização das Américas. Por mais que as fontes sejam escassas e novas descobertas documentais sejam relativamente raras, ainda não superamos completamente a visão monocular e dicotômica, que compreende a colonização como um processo de “mau colonizador” versus “indígena inocente”, ramificando-se naquilo que John Monteiro denominou “crônica da extinção”. Mesmo problemas aparentemente clássicos ou saturados, como a missão de catequese jesuíta, podem oferecer novas e interessantes contribuições para a historiografia. Desse modo, mesmo documentos já conhecidos e amplamente estudados como a Monumenta Brasiliae, se submetidos a questionamentos diferentes, aliados à utilização eficiente da metodologia adotada, ainda possuem muito a comunicar.

Dito isso, iniciamos a discussão da nossa dissertação através de autores já consolidados na historiografia, como Charlotte de Castelnau L'Estoile, John Manuel Monteiro, João Pacheco de Oliveira e Carlos Alberto Zeron, apresentando o que já foi construído em relação à temática da missão e das relações estabelecidas entre

jesuítas, colonos e indígenas em diversas partes do Estado do Brasil. A utilização de conceitos como “mediação missionária” e “intermediários”, respectivamente elaborados por Agnolin e Metcalf, nos permitiu identificar melhor os papéis exercidos pelos atores sociais, sejam colonos, indígenas ou missionários. A discussão nos orientou para um afunilamento, imprescindível em qualquer pesquisa histórica, ao perceber que pairava uma sombra sobre a conversão dos indígenas na Capitania de Pernambuco, especialmente nas primeiras décadas que se seguem ao ano de 1549, marco do estabelecimento do Governo-geral.

Contudo, antes de adentrar especificamente no território pernambucano, era fundamental entender a atuação da Companhia de Jesus no Estado do Brasil como um todo, na medida em que as diretrizes missionárias e os debates teológico-políticos que orientaram a experiência local foram formulados nesse plano mais amplo, mas impactando diretamente a Capitania de Pernambuco. Tais discussões, especialmente aquela travada entre Nóbrega e Caxa, influenciaram significativamente não só a prática missionária no Estado do Brasil e em outros locais, como significou um marco para a construção do pensamento político moderno. As experiências de Nóbrega na Capitania de Pernambuco, como foi apresentado em nossa pesquisa, tiveram sua parcela de influência nesse contexto, especialmente em relação aos problemas enfrentados pela missão e a reforma proposta pelo padre.

A reforma missionária desenvolvida por Nóbrega trouxe um gás renovado para a missão, o que pode ser observado nos dados coletados sobre a expansão e capilarização dos aldeamentos jesuítas em várias Capitanias do Estado do Brasil, não apenas a de Pernambuco. A utilização da cartografia histórica permitiu visualizar este processo de modo mais amplo, agregando uma noção espacial que permite identificar o modo como foi construída a malha de aldeamentos em diferentes capitanias ao longo das últimas décadas do século XVI. Também foi possível identificar e mapear os aldeamentos específicos da Capitania de Pernambuco, obtendo informações sobre quais padres estavam nestes locais e as funções que exerciam. Com isso, nossa análise não se limitou apenas à interpretação bibliográfica das cartas jesuítas, mas buscou sobretudo historicizar e compreender os aldeamentos através de múltiplos enfoques.

Entretanto, apesar de não utilizar o registro epistolar dos jesuítas de forma isolada, este tipo de fonte foi privilegiada em nossa pesquisa. As cartas jesuítas, sejam edificantes ou *hijuelas*, foram utilizadas como forma de construir a imagem externa e

fornece uma comunicação no interior da Companhia de Jesus. Como fonte histórica privilegiada, as cartas permitem vislumbrar os métodos de catequese, as práticas de conversão e o desenvolvimento da missão. As cartas apresentam os sucessos e insucessos, necessidades, conflitos e o cotidiano dos padres jesuítas no Estado do Brasil. Até mesmo a ausência de cartas, como foi possível observar nas últimas décadas do século XVI, nos informa sobre o andamento da missão na Capitania de Pernambuco.

Percebemos, através da narrativa epistolar, que a missão passou por etapas bem definidas, com estratégias específicas para cada uma delas. Inicialmente, foi utilizada a missão volante, na qual os padres se deslocavam até o local onde os indígenas habitavam e, através da persuasão, os doutrinavam e convertiam. Essa conversão, contudo, era rapidamente abandonada pelos indígenas, que voltavam aos seus costumes anteriores. Foi então necessário substituir o modelo inicial por uma prática pautada na apropriação dos elementos socioculturais dos indígenas, como a música e a cura. Em seguida, são iniciados os primeiros aldeamentos sedentarizados, no intuito de aumentar a disciplina e controle sobre os indígenas. O aldeamento em si também não resolve o problema da conversão dos indígenas, já que, por mais que se vigie o corpo, ainda não se adentrava no íntimo do indivíduo. Para isso, o controle das consciências e a via do temor estiveram no centro das atenções dos missionários no último quartel do século XVI.

A articulação entre os diferentes níveis de análise mobilizados ao longo desta pesquisa, aliada à discussão historiográfica, ao exame das práticas missionárias, à espacialização dos aldeamentos e a análise da narrativa epistolar, permitem compreender a catequese jesuítica na Capitania de Pernambuco como um processo marcado por múltiplas camadas de interação. Longe de constituir um projeto uniforme ou previamente definido, a missão se desenvolveu a partir de ajustes contínuos e adaptações diante das condições locais, nas quais se entrelaçaram interesses religiosos, políticos e econômicos. Nesse contexto, os aldeamentos não podem ser compreendidos apenas como espaços de conversão, mas como instâncias de reorganização social, nas quais se materializaram as tensões entre mediação cultural e controle disciplinar. Este processo demonstra a participação ativa dos indígenas na definição das estratégias de catequese e suas transformações ao longo das décadas. Do mesmo modo, as cartas jesuíticas, ao registrarem sucessos, dificuldades e conflitos, evidenciam não apenas as estratégias adotadas pelos missionários, mas

também os limites dessas práticas e a atuação ativa dos indígenas na redefinição do percurso catequético.

Por fim, cumpre notar que o projeto missionário não era apenas religioso, mas político. O controle da força de trabalho dos indígenas e sua inserção na sociedade portuguesa eram instâncias das quais o projeto colonial dependia sobremaneira. Novamente, a discussão travada entre Nóbrega e Caxa está no cerne deste processo que permeia a missão de catequese e a forma como os indígenas seriam incluídos na sociedade colonial portuguesa. Os limites da liberdade indígena, se podiam ou não dispor dela, os títulos legítimos de escravidão, a questão da tutela, o agenciamento da força de trabalho indígena, entre tantos outros pontos debatidos ao longo das primeiras décadas de missão demonstram o quão crucial era o indígena para projeto colonial. A análise do caso da Capitania de Pernambuco e a compreensão do modo como o cenário de construção do pensamento teológico moderno influenciou as práticas locais permitem avançar no entendimento de como se deu a missão especificamente. Além disso, nos permite projetar até que ponto os casos específicos ocorridos na Capitania de Pernambuco influenciaram ativamente o percurso da História colonial brasileira. Ao analisar o caso da Capitania de Pernambuco e inseri-lo no debate mais amplo sobre a construção do pensamento teológico-político moderno, foi possível perceber que as práticas locais não apenas refletiam discussões metropolitanas, mas também as tensionavam e, em certa medida, as moldavam. Assim, a missão jesuítica em Pernambuco não pode ser compreendida apenas sob a ótica da aplicação de um modelo externo, mas como parte constitutiva do próprio processo de elaboração do projeto colonial português.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e de Suas Capitanias (1584). In: ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Notas de Antônio de Alcântara Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

BLAZQUEZ, Antônio. Do Ir. António Blazquez por Comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laynes, Roma. Baía Último de Abril de 1558. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1957.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil** - 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

DENIS, Ferdinand. **Uma festa brasileira**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2011.

GRÃ, Luís da. Do P. Luís da Grã ao P. Inácio De Loyola, Roma. Baía 27 De Dezembro De 1554. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae II**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1957.

NÓBREGA, Manuel da. Apontamento de as coisas do Brasil. In: LEITE, Serafim. **Novas Cartas do Brasil: de Nóbrega a Vieira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

NÓBREGA, Manuel da. Ao Padre Mestre Simão. In: CABRAL, Alfredo do Vale; FRANCO, Antonio. **Cartas do Brasil do padre Manoel Da Nóbrega (1549-1560)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.

NÓBREGA, Manuel da. **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**. São Paulo: Editora Metalibri, 2006.

NÓBREGA, Manuel da. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, Pernambuco 11 de Agosto de 1551. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

NÓBREGA, Manuel da. Do P. Manuel da Nóbrega aos Moradores de Pernambuco, Baía. 5 De Junho De 1552]. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

NÓBREGA, Manuel da. Do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco 13 de Setembro de 1551. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

NÓBREGA, Manuel da. Do P. Manuel da Nóbrega a D. João III Rei De Portugal, Olinda [Pernambuco] 14 de Setembro de 1551. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

PIRES, Antônio. Do P. António Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco 2 de Agosto de 1551. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

PEREIRA, Rui. Do P. Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Portugal [Baía] 15 de Setembro de 1560. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae III**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1958.

PEREIRA, Rui. Do P. Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Portugal. Pernambuco, 6 de Abril de 1561. LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae III**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1958.

RODRIGUES, Vicente. Do Ir. Vicente Rodrigues por Comissão do Governador do Brasil Tomé de Sousa ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, Baía, maio de 1552. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae I**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1956.

SALVADOR, Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. 506 p. (Coleção biblioteca básica brasileira, v. 16) .

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Edições da Câmara dos Deputados, 2014.

SOUZA, Tomé de. **Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil**. Lisboa: AHU, 1548. códice 112, fls. 1-9.

VALE, Leonardo do. Do P. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Melo, Lisboa. Baía 12 de Maio de 1563. In: LEITE, Serafim. **Monumenta Brasiliae IV**. Roma: Mon. Historica Societatis Iesu, 1960.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Cap. II. O projeto de colonização e os aldeamentos: funções e significados diversos. In: **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 87-136.

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas, 2022.

AZEVEDO, Pedro de. **António de Gouveia: alchimista do século XVI**. *Arquivo Historico Portuguez*, Lisboa, v. 3, p. 179-208, 274-286, 1905. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=HzY8AQAAMAAJ>. Acesso em: 30 dez. 2025.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Parã-Nambuco: ocupação espacial e trabalho indígena na capitania de Pernambuco nos séculos XVI e XVII**. 2004. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004. doi:10.11606/T.8.2004.tde-06042023-114244. Acesso em: 2025-12-19.

BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770** / Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-72, 1992.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas no Brasil**: religião, política e cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FEITOSA, Aécio. IMPECILHOS À CATEQUESE DO INDÍGENA BRASILEIRO SEGUNDO AS CARTAS DOS PADRES DA COMPANHIA DE JESUS. Síntese: **Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 14, n. 39, 1987. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1984>. Acesso em: 1 jan. 2026.

FERNANDES, E. B.. Fernão Cardim: a epistolografia jesuítica e a construção do outro. **Tempo**, v. 14, n. 27, p. 176–198, 2009.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. O CONCEITO DE REGIÃO E OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS - UMA POSSIBILIDADE. **História Revista**, Goiânia, v. 3, n. 1, 2010. DOI: 10.5216/hr.v3i1.10653. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/10653>. Acesso em: 23 dez. 2025.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

FLECK, E. C. D.. A morte no centro da vida: reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-75). **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 11, n. 3, p. 635–660, set. 2004.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais**: morfología e história. Trad. de Frederico Carotti. São Paulo: Cia. das Letras 1989.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAZÃO, Gabriel Almeida; SANTOS, Marília Nogueira dos. Redes de poder e conhecimento na governação do Império Português, 1688-1735. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 5, p. 96-137, 2004.

KIST, Luís. **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.

LIMA FILHO, Henrique Espada Rodrigues. **Microstoria**: escalas, indícios e singularidades. 1999. 423 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: 20.500.12733/1588029.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.

MARTINO, Ernesto de. **El mundo mágico**: Prolegómenos a una historia del magismo. Barcelona: Península, 2004.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de; MUTZENBERG, Demétrio. Cartografia histórica dos povos indígenas em Pernambuco no século XVIII. **CLIO – Arqueológica**, Recife, v. 28, n. 2, 32-50, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246624>. Acesso em: 23 dez. 2025.

METCALF, Alida C. **Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil: 1500-1600**. Tradutor: Pablo Lima. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**: estudos de historia indigena e do indigenismo. 2001. 233f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1600208>. Acesso em: 20 abr. 2025.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. **A confissão tupi**: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil. 2017. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

OLIVEIRA, J. P. DE. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47–77, abr. 1998.

OLIVEIRA, Wesley de. **Pernambuco indígena no século XVI**: guerra, alianças e resistência. João Pessoa: Editora da UFPB, 2022.

PEREIRA, Moacyr Soares. **A Capitania de Pernambuco**: As origens e o desenvolvimento do açúcar, 1500-1600. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência**: Inquisição, confissão e poder na Itália moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

REVEL, Jacques. **Micro-história, macro-história**: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. Revista Brasileira de Educação, v. 15 n. 45, p. 434-444, set./dez. 2010.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Salvador: Universidade Federal da Bahia/ Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

SILVA, Wesley de Oliveira. **Índios de guerra**: aldeamentos e tropas indígenas na capitania de Pernambuco entre 1660 e 1695. 2022. 166 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista brasileira de História**, v. 22, p. 11-32, 2002.

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

WITTMANN, Luisa Tombini. **Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI e XVII)**. 2011. 266 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1615732>. Acesso em: 28 fev. 2025.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. **Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI, XVII)**. São Paulo: EDUSP, 2011.

APÊNDICES

Quadro 7 – Aldeamentos da Capitania da Bahia

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeia de Espírito Santo de Abrantes	Tupinambá	1558	Atual Camaçari	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de Santiago	Desconhecido	1559	Desconhecido	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
São João Evangelista	Desconhecido	~1560	Margens do Rio Cobre	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeia de Santa Cruz	Tupinambá	1561	Ilha de Itaparica	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.

Aldeia de São Pedro de Saguipe	Tupinambá	1561	Desconhecido	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de Santo Antônio	Desconhecido	1560	Norte de Salvador	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de Santo Antônio	Sapucaias ou tupinambás	~ Final do XVI e início do XVII	Jaguaripe	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de São Sebastião	Desconhecido	~ Final do XVI e início do XVII	Capanema	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de paiaiaás	Paiaiaaás	Década de 1670	Sertão das Jacobinas	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Itapicuru de Cima	Desconhecido	1689	Desconhecido	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Nossa Senhora da Conceição de Natuba	Kiriri	1666	Atual Nova Soure	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeia de Santa Tereza de Canabrava	Kiriri	1667	À esquerda do rio Itapicuru	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período

				Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
do Senhor de Saco dos Morcegos	Kiriri	~década de 1660	Atual distrito de Mirandela	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Aldeamento de Rodelas	Prokás	Desconhecido	Desconhecido	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Acará	Akroás ou acarás	Final do XVII	Região do Rio São Francisco	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Zorobabé	Carurus ou Pankararus	Final do XVII	Região do Rio São Francisco	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.
Curumambá	Rodelas ou rodeleiros	Final do XVII	Região do Rio São Francisco	REGO, A. de A. Os Aldeamentos Indígenas Fundados na Bahia e Capitanias Vizinhas Durante o Período Colonial. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 81–108, 2016.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

Quadro 8 – Aldeamentos da Capitania da Paraíba

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeia Braço do Peixe	Tabajara	Sec. XVI	Próxima à cidade da Paraíba	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v.
Corema	Tapuias	Sec. XVIII	Piancó	MEDEIROS, Ricardo Pinto de. Trajetórias políticas de povos indígenas e índios aldeados na Capitania da Paraíba durante o século XVIII . In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25.,

				2009, Fortaleza. Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.
--	--	--	--	---

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compilados pelo autor.

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeamento de Guajiru	Potiguara	1678	Atual Extremoz	ARAUJO, M. M. Escolarização e missões jesuíticas na Capitania do Rio Grande (1597-1760). Revista Educação em Questão, [S. l.], v. 22, n. 8, p. 206–231, 2005.
Aldeamento em Guaraíras	Potiguara	1679	Atual Arez	ARAUJO, M. M. Escolarização e missões jesuíticas na Capitania do Rio Grande (1597-1760). Revista Educação em Questão, [S. l.], v. 22, n. 8, p. 206–231, 2005.
Aldeamento do Apodi	Tarairiú	1700	Atual Apodi	ARAUJO, M. M. Escolarização e missões jesuíticas na Capitania do Rio Grande (1597-1760). Revista Educação em Questão, [S. l.], v. 22, n. 8, p. 206–231, 2005.

Quadro 9 – Aldeamentos da Capitania do Rio Grande

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compilados pelo autor.

Quadro 10 – Aldeamentos da Capitania de Sergipe de El-Rei

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeamaneto São Tomé	Tupinambás	Década de 1570	Próximo ao Rio Real	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Aldeamento Santo Inácio	Multiétnico	Década de 1570	Às margens do rio Vaza Barris	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Aldeamento São Paulo	Tupinambás	Década de 1570	Litoral	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Aldeamento de Geru	Kiriri	Final do Séc. XVII	Próximo ao Rio Real	SANTANA, Pedro Abelardo de. Indigenous villages in Colonial Sergipe: subsidies for the investigation of Historical Archaeology. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.
Aldeamento de Água Azeda	Multiétnico	Meados do Séc. XVII	Às margens do rio Vaza Barris	SANTANA, Pedro Abelardo de. Indigenous villages in Colonial Sergipe: subsidies for the investigation of Historical

				Archaeology. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.
Aldeamento de Aracaju	Tupinambás	Meados do Séc. XVII	Foz do rio Sergipe	SANTANA, Pedro Abelardo de. Indigenous villages in Colonial Sergipe: subsidies for the investigation of Historical Archaeology. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2004.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

Quadro 11 – Aldeamentos da Capitania de São Paulo

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeamento São José	Guayazes	Segunda metade do XVI	Alto do Rio Comprido	PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.
Aldeamento Carapicuíba	Guarani	Fins do séc. XVI	Atual Carapicuíba	MARCHIORO, M. Os aldeamentos indígenas em São Paulo e o casamento: análise de dados reprodutivos (1732-1830). Espaço Plural, [S. l.], v. 17, n. 35, p. 10-34, 2017.
Aldeamento Itaquaquecetuba	Multiétnico	Início do séc. XVII	Atual Itaquaquecetuba	PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.
Aldeamento Embu	Multiétnico	Início do séc. XVII	Atual Embu das Artes	PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.
Aldeamento Itapecerica	Guarani	Fins do séc. XVII	Atual Itapecerica	PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

Quadro 12 – Aldeamentos da Capitania do Rio de Janeiro

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeamento de São Lourenço	Tupinambá	1568	Atual Niterói	ARAÚJO, Aline de Souza. A escrita de uma História e a construção de uma imagem da atuação da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro. In: Caderno Universitário de História da UFRJ , [s.l.], 2012.
Aldeamento de São Barnabé	Maromomi ou miramomim	1579	Cabuçu	ARAÚJO, Aline de Souza. A escrita de uma História e a construção de uma imagem da atuação da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro. In: Caderno Universitário

				de História da UFRJ , [s.l.], 2012.
Aaldeamento de São Pedro de Cabo Frio	Tupinambá e goitacá	1617	Lagoa de Araruama	FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro . Rio de Janeiro: Programa de Estudos dos Povos Indígenas, Departamento de Extensão/SR-3, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997.
Aldeamento de São Francisco Xavier	Multiétnico	1627	Itaguaí	ARAÚJO, Aline de Souza. A escrita de uma História e a construção de uma imagem da atuação da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro. In: Caderno Universitário de História da UFRJ , [s.l.], 2012.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

Quadro 13 – Aldeamentos da Capitania de Porto Seguro

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeia de Santo André	Aimorés	Século XVI	Sem informação	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Adeia de São Mateus	Multiétnica	Século XVI	Rio Cerianhaia	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.

Quadro 14 – Aldeamentos da Capitania de Espírito Santo

NOME DO ALDEAMENTO	ETNIA	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO	FONTE
Aldeia de Maracajaguaçu ou da Conceição	Tememimós	1560	Espírito Santo	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Aldeia de São João	Multiétnica	Década de 1560	Atual Carapina	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.

Aldeia de Guaraparim	Multiétnica	1558	Rio Guaraparim	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Aldeia dos Reis Magos	Multiétnica	1580	Atual Santa Cruz	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.
Reritiba	Multiétnica	Década de 1560	Atual Anchieta	LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil . Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. v. 1.

Fonte: Referências descritas no quadro. Dados compulsados pelo autor.