

AS MISSÕES JESUÍTICAS E OS SENTIDOS DA CONVERSÃO ENTRE OS TUPINAMBÁ NO BRASIL COLONIAL

Breno Machado dos Santos
Universidade Federal de Juiz de Fora
Doutorando em Ciência da Religião
brenomachadosantos@hotmail.com

Resumo

Este artigo realiza uma análise histórico-antropológica do “encontro” cultural estabelecido no interior dos aldeamentos da Companhia de Jesus no Brasil durante os séculos XVI e XVII. Assim, propõe examinar as possíveis maneiras com que os Tupinambá se apropriaram da mensagem católica transmitida pelos inacianos destacando a importância da mediação implicada na ação missionária, responsável pela articulação dos distintos códigos culturais em contato. Nesse sentido, este estudo apresenta as missões jesuíticas no Brasil colonial como espaços privilegiados para o surgimento de “mestiçagens”.

Palavras-chave: Missões jesuíticas; Tupinambá; Brasil colonial; Mestiçagem.

INTRODUÇÃO

Uma das principais polêmicas relacionadas à presença jesuítica na América portuguesa refere-se ao trabalho de catequese desenvolvido pelos religiosos junto aos indígenas gerando, no âmbito acadêmico, interpretações distintas quanto aos métodos e resultados de tal projeto. Recentemente, importantes pesquisas relacionadas à Nova História Indígena têm demonstrado que, ao contrário da simples substituição dos costumes nativos, o “encontro” estabelecido no interior dos aldeamentos foi responsável por fomentar a eclosão de novas formações sociais e culturais¹. Estabelecendo um valioso diálogo com os métodos e perspectivas da Antropologia, pode-se dizer que, de maneira geral, os estudos inseridos em tal linha de pesquisa têm partido de um pressuposto comum que compreende a cultura como produto histórico, dinâmico e flexível, fruto da interação entre tradições e experiências novas vivenciadas pelos homens. Isso nos possibilita perceber a mudança “não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo

em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade e violência” (Almeida, 2003, p. 33).

Criticando as tradicionais interpretações existentes nas Ciências Sociais pautadas nas supostas oposições entre estrutura e história, estabilidade e mudança, Marshall Sahlins (2003),

ao cunhar o conceito de “estrutura da conjuntura”, se posiciona contrário à existência de uma lógica cultural autônoma e demonstra que o emprego de categorias convencionais em contextos históricos específicos sujeita os significados culturais a reavaliações práticas. Através do paradigma sahlinsiano, um acontecimento histórico qualquer (evento) pode ser significado a partir de um esquema cultural preestabelecido (estrutura). Neste sentido, as formas culturais tradicionais abarcam o evento e, desta forma, reproduzem a cultura. Porém, por outro lado,

[...] como as circunstâncias contingentes da ação não se confrontam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de “transformação estrutural”, pois a alteração de alguns

sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma mudança sistêmica (Sahlins, 2003, p. 7).

Assim, influenciado pelos recentes estudos histórico-antropológicos preocupados em realizar uma releitura do passado das sociedades indígenas na América colonial, almejo examinar os múltiplos processos de convergência de horizontes simbólicos entre os jesuítas e os nativos aldeados no intuito de focalizar as maneiras como os ameríndios incorporaram, transformaram ou rejeitaram o catolicismo transmitido pelos missionários e apreender as possíveis conceptualizações nativas referentes ao encontro cultural. Além disso, proponho destacar a importância da mediação implicada na ação missionária, responsável pela articulação dos distintos códigos culturais em contato. Assumir tal postura talvez nos permita contestar a eficácia do projeto catequético desenvolvido pelos

inacianos e apresentar as missões jesuíticas no Brasil dos Felipes (1580-1640) como um espaço gerador de mestiçagens (Gruzinski, 2001, p. 62).

ENCONTROS E DESENCONTROS

Para pensar as relações simbólicas entre nativos e missionários jesuítas na Colônia no final do século XVI este estudo parte da análise da “*Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica*” escrita no ano de 1585 pelo padre Fernão Cardim, secretário e companheiro do padre visitador Cristóvão de Gouvêa. Redigido em um contexto de grandes dificuldades missionárias (Castelnau-L’Estoile, 2006), o texto de Cardim buscava exaltar a terra e os trabalhos de conversão realizados pela Companhia de Jesus no Brasil a fim de incitar o desejo dos noviços em se fazer missão no ultramar. Desta forma, se lançássemos um olhar descuidado sobre o relato, poderíamos crer que o processo de conversão dos indígenas aldeados já se mostrava em um estágio bastante avançado. Tomemos como início de nosso estudo a descrição da chegada do padre visitador à aldeia do Espírito Santo, na Bahia.

Junto da aldeia do Espírito Santo nos esperavam os padres que della têm cuidado [...]. Houve bôa musica de vozes, flautas, danças e d’alli em procissão fomos até á igreja [...]. O padre visitador antes da missa revestido em capa d’asperges de damasco branco com diacono e subdiacono vestidos do mesmo damasco, baptisou alguns trinta adultos. Em todo o tempo do baptismo houve bôa musica e motetes, e de quando em quando se tocavam as flautas [...]. O padre na mesma missa casou alguns em lei da graça [...] deu a communhão a cento e oitenta indios e indias, dos quaes vinte e quatro, por ser a primeira vez, commungaram á primeira mesa, com capella de flores na cabeça; depois da communhão lhes deitou o padre ao pescoço algumas verônicas e *nominas* com *Agnus Dei* de várias sedas, com seus cordões e fitas, de que todos ficaram mui consolados. Um destes era um grande principal por nome Mem de Sá que havia vinte annos era christão; foi tanta a consolação, que teve de ter commungado, que não cabia de alegria [...]. Tive grande consolação em confessar muitos indios e indias, por interprete [...](Cardim, [1585]1980, p. 150-151)².

O trecho acima é elucidativo porque menciona alguns aspectos da prática ministerial dos religiosos no

interior dos aldeamentos. Considerando a dificuldade encontrada pelos missionários no que se refere ao contato realizado no último quarto do século XVI com algumas tribos nômades e beligerantes de língua jê – principalmente os Aimoré e os Goitacá – que ocupavam faixas de terras mais ao interior do continente, situadas entre os rios Camamu e o Paraíba do Sul, nossa análise parte do pressuposto de que a maioria dos indígenas aldeados fosse Tupinambá – etnônimo utilizado para designar os diversos grupos Tupi habitantes do litoral que compartilhavam a mesma língua e cultura³.

É preciso ainda deixar clara a dificuldade em afirmar o período em que tais indígenas teriam sido reduzidos, uma vez que os elevados índices de mortalidade e as constantes fugas dos nativos rumo ao “sertão” promoviam constantes “descimentos” de novos grupos renovando as missões. Porém, se observarmos que os aldeamentos do Recôncavo baiano eram os mais antigos – foram fundados no final da década de 1550 – dentre todos aqueles administrados pela Companhia de Jesus neste contexto e somarmos a este dado o fato de terem sido

estabelecidos na principal região colonizadora da Província é crível apontar que tais territórios eram os mais aptos para que o processo de conversão empreendido pelos jesuítas alcançasse êxito.

No entanto, adotando inicialmente como base de nossa análise o conceito de “estrutura da conjuntura” desenvolvido por Marshall Sahlins, é possível contestar a eficácia do projeto de conversão jesuítico e sugerir que as mudanças impostas a partir das condições específicas do contato com os inácianos conduziam a uma reavaliação prática da ordem cultural dos Tupinambá, processo este que culminou no surgimento de uma nova estrutura compartilhada por missionários e indígenas.

Assim, o primeiro dos sacramentos praticados nos aldeamentos descrito por Cardim não estava isento de ser “traduzido erroneamente” pelos indígenas. O batismo, responsável por selar a entrada do indivíduo na comunidade da Igreja, podia evocar paralelismos com o ato de renomeação sofrido pelos guerreiros Tupinambá após o sacrifício ritual do prisioneiro. Somente a execução do inimigo em terreno possibilitava ao indivíduo

Tupinambá mudar seu nome de infância, integrando-o à categoria de *Avá* que, segundo Florestan Fernandes (2006, p. 185), representava a fase mais importante da vida de um homem, pois neste momento o indígena tornava-se guerreiro, obtinha o reconhecimento social de sua maturidade e contraía núpcias.

Cabe considerar que a Igreja Católica – via Concílio de Trento – após ter verificado a ineficácia das conversões em massa realizadas através do rito batismal em territórios coloniais, havia estabelecido que o recebimento de tal sacramento deveria ser precedido por uma etapa de aprendizado feita por meio da catequese. Desta forma, a partir da metade do século XVI, o sistema de catequese cristã passava por um processo de uniformização e deslocamento quanto à forma praticada, já que o avanço da imprensa impulsionava o surgimento de textos doutrinários que substituíam aos poucos a tradicional pregação realizada através de sermões. Compêndios reunindo princípios do cristianismo constituíam um dos principais apoios para os trabalhos realizados pelos jesuítas (O'Malley, 2004, p. 185). O primeiro *Catecismo na Língua Brasílica*, de

autoria do jesuíta Antônio de Araújo, embora publicado somente no ano de 1618, era resultado, segundo o próprio inaciano, de uma obra coletiva da ação missionária. Assim, antes do surgimento da primeira edição da obra do padre Araújo, outros textos reunindo alguns princípios básicos do cristianismo em língua tupi já haviam sido escritos por alguns jesuítas, sendo os mais importantes da autoria do padre Anchieta.

Porém, ao realizarem processos de tradução da língua nativa, essencial nas confissões, nos catecismos e mesmo nas atividades de ler e escrever realizadas com os *kunumis* nas escolas, os jesuítas faziam emergir um hibridismo do próprio ato comunicativo e de seu processo, fomentando a eclosão de uma série de “mal-entendidos”. Exemplo disso é a tradução para a condição de batizado segundo o catecismo de Anchieta: pela água (*y*) feito (*monhanga*) do sagrado (*karaíba*) o que está próximo (*pyra*), ou seja, “o que, por meio da água está próximo do sagrado” (Agnolin, 2007, p. 305). Assim, além da dificuldade em conceituar o rito com precisão, é preciso destacar o fato de o conceito (católico) de sagrado ser significado através da

categoria responsável por manipular o *sacra* Tupinambá (Agnolin, 2007, p. 305). Ainda segundo Agnolin (2007, p. 31),

Expressões antigas e tradicionais (rituais) desses povos se encontravam na base, e garantiam o próprio sucesso, da pregação missionária e de sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” dos rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura.

Assim,

Bispo é *Pai-guaçu*, quer dizer pajé maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome de *Tupansy*, mãe de Tupã. O reino de Deus é *Tupãretama*, terra de Tupã. Igreja, coerentemente é *tupãóka*, casa de Tupã. Alma é *anga*, que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é *anhanga*, espírito errante e

perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo, Anchieta cunha o vocábulo *karaibebê*, profeta voador (Bosi, 1996, p. 65).

Após sintetizar de maneira brilhante alguns dos resultados originados de tais processos de tradução, Alfredo Bosi (1996, p. 65) conclui que “a nova representação do sagrado assim produzida já não era nem teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível”.

Neste contexto, a confissão havia assumido um papel de destaque dentre os sacramentos da Igreja, pois possibilitava aos religiosos avaliar comportamentos, assim como reforçar a doutrina entre os fiéis. Influenciados por propostas feitas por alguns teólogos do medievo tardio, os jesuítas foram os principais responsáveis pela difusão de uma maior frequência da prática da penitência. Diante da importância do sacramento para a Ordem, na América portuguesa os inacianos valiam-se da habitual “flexibilidade” presente em seu *modus procedendi* – uma vez que o princípio da privacidade presente no ato da confissão era violado – e utilizavam

intérpretes indígenas agravando os desvios na tradução⁴.

Outro fator de destaque no trecho analisado refere-se ao matrimônio entre os nativos. Para pôr fim à “incômoda” questão da poligamia Tupinambá, a solução encontrada pelos missionários foi casar os indígenas segundo o direito natural e não de acordo com as leis positivas da Igreja, que condenavam a união entre consanguíneos de segundo grau⁵. Porém, o relaxamento da regra não resolvia a situação, pois mesmo casados muitos indígenas continuavam tendo relações com suas demais mulheres. De acordo com uma *Informação* escrita pelo padre Francisco Pinto⁶ ([s. d.] *In: Leite, 2004, t. II, p. 419*),

as detreminações dos casamentos são muito trabalhosas pera quem anda na conversão & dão aos índios escandalo e impedimento á conversão [...]. E alguns destes mancebos agora quando se convertem não querem de nenhuma maneira casar cõ aquella moça q tomarão por enamorada, por q não se pode chamar doutra maneira, dizendo q não a tinham por mulher senão por amiga, & c q antes se irão por y alem, q não hão de fazer vida cõ Ella. [...] E agora estão assi; quando se convertem como

se pode tornar a desfazer esta meada, sem grande escândalo, principalmente alegando elles q aquelle he seu costume & c estes como sentem por honrados não costumam tomam huma sô mulher senão quantas podem, poronde quando tomam huma, ja tem vontade de tomar logo outra e quantas poder, por onde não tem consentimento cõ aquela primeira que tomaram, pois tem vontade de muitas.

Outros hay q quando ha alguns vinhos nas Aldeas tomam algumas parentas. E dãoas a alguns os quais as não tomam como molheres senão assi como o appetito os ensina & depois sequerem se apertam dellas dizendo q lhas derão e q as não tomaram por molheres.

Para os padres o importante era combater os pecados extremos, tais como a poligamia, estando dispostos a tolerarem os pecados menores, entre eles o casamento consanguíneo e o concubinato (Eisenberg, 2000, p. 83).

De todos os sacramentos citados por Cardim, a eucaristia era o responsável por significar o momento mais alto e representativo do processo de conversão e de maneira semelhante aos demais ministérios, não estava isenta de evocar paralelismos com a cultura Tupinambá, visto que os termos utilizados pelos jesuítas para traduzir o

ato de comungar conotavam um verdadeiro sentido “teofágico” (Agnolin, 2007, p. 325). Exemplo disso pode ser visto no catecismo formulado por Anchieta que, diante da pergunta feita pelo Mestre sobre o porquê Cristo teria instruído tal sacramento, ensinava ao catecúmeno a seguinte resposta: “Seja meu corpo comida da alma deles” [*toikó xe reté iánga remiúramo*].

Por fim, não podemos deixar de analisar a presença da música no interior dos aldeamentos. Uma das principais peculiaridades dos inacianos em relação às demais Ordens católicas estava no fato de eles não estarem obrigados a recitar as Horas Canônicas conforme o rito da Igreja, ou seja, em coro. No entanto, criticados por segmentos internos e externos à Companhia e percebendo os benefícios que a música poderia oferecer aos trabalhos apostólicos, os jesuítas não ficariam muito tempo privados da música de órgão e de entoar cânticos nas missas e demais cerimônias sacras (O’Malley, 2004, p. 213-214). Neste sentido, a experiência vivenciada pelos inacianos na América portuguesa foi, sem sombra de dúvidas, uma das maiores responsáveis por romper com tal resistência existente no interior da

Ordem de Santo Inácio. Alguns meses depois de sua chegada a Colônia, relatava o padre Manuel da Nóbrega ([1549]1988, p. 86):

[...] tivemos missa cantada com diácono e subdiácono; eu disse missa, e o padre Navarro a Epistola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro clérigo com leigos de boas vozes regiam o coro; fizemos procissão com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficaram os Índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia.

Percebendo que a música era um valioso meio para aproximar os nativos ao corpo missionário, os jesuítas não hesitaram em adotar cânticos, instrumentos e danças indígenas em suas práticas religiosas. Como apontado acima, a utilização da música em cultos públicos despertava o interesse dos nativos em participar de tais cerimônias como cantores ou instrumentistas. Um belo exemplo deste fenômeno é encontrado em uma cena de um auto de Anchieta intitulada Festa de Natal, onde “os músicos da orquestra, vestidos de pena e listrados de urucu, descansam as pernas às maçãs e flechas, e dão sinal

para a representação” (*Apud* Almeida, 2003, p. 140).

Além disso, a música era vista pelos jesuítas como uma ferramenta potencial para o ensino da doutrina ao “gentio”. Segundo o musicólogo Paulo Castagna (2000), em um primeiro momento os inacianos aplicaram orações escritas em português e em tupi sobre melodias indígenas no intuito de auxiliar os nativos tanto no aprendizado do novo idioma quanto no conteúdo da doutrina católica. Posteriormente, já no final da década de 1560, os jesuítas começaram a inserir letras com conteúdo cristão traduzidas para o tupi sobre melodias de *cantigas* portuguesas.

Elemento importante dentro das manifestações culturais dos Tupinambá, a música levaria aos inacianos a crença de que as festas cristãs pudessem tomar o lugar das celebrações indígenas. No entanto, ao contrário do esperado pelos religiosos, diversos trechos dos relatos escritos pelos jesuítas na Província demonstram que tal estratégia acabava promovendo a formação de um “arranjo cultural peculiar”. Segundo Cardim ([1585]1980, p. 145-146),

Chegamos á aldêa [do Espírito Santo] á tarde; antes della um bom quarto de legua, começaram as festas que os índios tinham aparelhadas as quaes fizeram em rua de altissimos e frescos arvoredos, dos quaes saíam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saíam com grita e urros, que nos atroavam e faziam estremecer. Os *cunumis* sc. meninos, com muitos mólhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas receber a benção do padre, dizendo em portuguez, “louvado seja Jesus Cristo”. Outros saíram com uma dança d’escudos á portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamboril e frauta, e juntamente representavam um breve dialogo, cantando algumas cantigas pastoris [...]. As mulheres núas (cousa para nós mui nova) com as mãos levantadas ao Céu, tambem davam seu *Eureiupe*, dizendo em portuguez, louvado seja Jesus Cristo.

Vejamos ainda outra passagem do texto que descreve a festa ocorrida durante o desembarque dos religiosos da Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro.

O Sr. Governador com os mais portuguezes fizeram um lustroso alardo de

arcabuzaria, e assim juntos com seus tambores, pífanos e bandeiras foram a praia. O padre visitador com o mesmo governador e os principais da terra e alguns padres nos embarcamos numa grande barca bem embandeirada e enramada: nela se armou um altar e alcatifou a tolda com um pallio por cima; acudiram alguns com as vinte canôas bem equipadas, algumas dellas empennadas, e os remos de várias cores. Entre ellas vinha Martim Affonso, commendador de Christo, índio antigo *abaeté* e *moçacára*, sc. grande cavalleiro e valente, que ajudou muito os portuguezes na tomada deste Rio. Houve no mar grande festa de escaramuça naval. Tambores, pífanos e frautas, com grande grita e festa de índios; e os portuguezes da terra com sua arcabuzaria e também os da fortaleza dispararam algumas peças de artilharia grossa e com esta festa andamos barlaventeando um pouco a vela, e a santa relíquia ia no altar dentro de uma rica charola, com grande aparato de vellas accesas, musica d'orgão, etc. Desembarcando viemos em procissão até a Misericórdia [...] a qual acabada deu o padre visitador a beijar a relíquia a todo o povo e depois continuamos com a procissão e danças até a nossa igreja: era para ver uma dança de meninos índios, o mais velho seria de oito annos, todos nusinhos, pintados de certas cores apraziveis, com seus cascaveis nos pés, e braços, pernas, cinta, e cabeças com várias invenções de

diademas de pennas, collares e braceletes (Cardim, [1585]1980, p. 169).

Os exemplos acima demonstram que os festejos possibilitavam que diversos elementos constituintes das tradições Tupinambá tais como os instrumentos, as danças, os cânticos, os ornamentos e as pinturas corporais juntamente com a nudez, sobrevivessem lado a lado com as manifestações culturais ibéricas caracterizando os aldeamentos como espaços privilegiados para a eclosão de formas culturais mestiças (Gruzinski, 2001). Interessante notar no trecho citado acima a posição ocupada pelos “Principais da terra” – com destaque para a figura de Araribóia ou Martim Affonso de Sousa –, colocados lado a lado com outras autoridades da Colônia.

Ao buscar compreender os motivos que conduziam a convergência de horizontes simbólicos entre indígenas e missionários, além do “espírito acomodador” presente no *modus procedendi* jesuítico, não podemos deixar de mencionar os limites dos religiosos em captar a alteridade indígena. Imbricados no modelo de religiosidade católico, os inacianos muitas vezes apresentaram dificuldades

em perceber o profundo sentido de inúmeras práticas nativas.

Na carta escrita por Manuel da Nóbrega ao seu superior Mestre Simão, no ano de 1552, pedindo o seu parecer quanto à adoção de determinadas práticas “flexíveis” imprescindíveis no auxílio à conversão, podemos perceber a fragilidade do europeu em desmontar a complexidade das formas de pensamento e de expressão que os indígenas haviam constituído na América.

Si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quaes não são contra a nossa Fé Catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de musica, que elles em suas festas, quando matam contrarios, e quando andam bebados, e isto para os attrair a deixarem os outros costumes essenciaes, e, permittindo-lhes e approvando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros, e assim o prégar-lhe a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como elles fazem, quando querem persuadir alguma cousa, e dizel-a com muita effcacia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a similhaça é causa

de amor, e outros costumes similhantes a estes? (Nóbrega, [1552]1988, p. 142).

Se por um lado, ao permitirem certos costumes nos aldeamentos – como as músicas e as danças – ou adotarem determinadas práticas – como pregar feito os *karaibas* –, os jesuítas provavelmente sabiam o que faziam e porque o faziam, por outro lado, não podiam medir as conseqüências do que faziam (Boccara, 2001, p. 26). Em diversos momentos os relatos nos dão exemplos de como os padres eram confundidos com os “feiticeiros” Tupinambá, o que explica as diversas manifestações exteriores que traduziam os sentimentos de respeito e submissão dos nativos aldeados (Viveiros de Castro, 2002). Segundo Cardim ([1585]1980, p. 146),

Feita oração lhes mandou o padre fazer uma falla na lingua, de que ficaram muito consolados e satisfeitos; aquella noite os índios principaes, grandes linguas, pregavam da vida do padre a seu modo, que é a da maneira seguinte: começam a pregar de madrugada deitados na rêde por espaço de meia hora, depois se levantam, e correm toda a aldeã pé ante pé muito devagar, e o pregar também é pausado, freimatico, e

vagaroso; repetem muitas vezes as palavras por gravidade, contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para os visitar, e consolar, e juntamente os incitam a louvar a Deus pela mercê recebida, e que tragam seus presentes ao padre, em agradecimento. Era para os ver vir com suas cousas, sc. patos, gallinhas, leitões, farinha, beijus com algumas raízes, e legumes da terra. Quando dão essas cousas commumente não dizem nada, mas botando-as aos pés do padre se tornam logo.

Vejamos outra passagem do texto:

Acabada a festa espiritual lhes mandou o padre visitador fazer outra corporal, dando-lhes um jantar a todos os da aldêa [...] no jantar se gastou uma vaca [...] e vinhos feitos de várias fructas, a seu modo. Emquanto comiam, lhes tangiam tambores, e gaitas. [...] Quando estes fazem estes motins, andam muitos juntos em um corpo com magote com seus arcos nas mãos, e molhos de frechas levantadas pra cima; alguns se pintam, e empenam de várias côres. As mulheres os acompanham, e os mais delles nús, e junto andam correndo em toda a povoação, dando grandes urros, e juntamente vão bailando e cantando ao som de um cabaço cheio de

pedrinhas (como os pandeiros de Portugal). Vão tão serenos e por tal compasso que não erram com os pés, e calcam o chao de maneira que fazem tremer a terra. [...] De ordinário não se bolem de um lugar, mas estando quedos em roda, fazem os maneios com o corpo, mãos e pés. Não se lhes entende o que cantam, mas disseram-me os padres que cantam em trova quantas façanhas e mortes tinham feito seus antepassados. Arremedam pássaros, cobras, e outros animaes, tudo trovando por comparações, para se incitarem a pelejar (Cardim, [1585]1980, p. 151-152).

Temos aqui uma autêntica “festa do *cauim*” no interior de um aldeamento jesuítico, “bebedeira” que segundo Métraux (1950, p. 171),

tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe e, em geral, em todas as assembléias destinadas a discussão de assuntos importantes [...]⁷.

Novamente é possível analisar o relato através do conceito de

“estrutura da conjuntura” de Sahlins. Apesar das transformações práticas, os cerimoniais empreendidos pelos religiosos possibilitavam aos nativos apreenderem as celebrações a partir de seus referenciais culturais. Como tudo de importante na vida social e religiosa dos Tupinambá era seguido da *cauinagem*, a “flexibilidade” de algumas práticas (vinhos, nudez, música e dança) somada à provável incompreensão dos religiosos em relação ao profundo significado de determinadas manifestações e objetos – tais com os cânticos, os ornamentos e o “cabaço cheio de pedrinhas” – possibilitavam que a tradição ritual Tupinambá fosse atualizada no interior dos aldeamentos.

A partir do estudo realizado acima é possível apontar que o encontro cultural ocorrido no âmbito das missões jesuíticas estava apto a fomentar, em diversos momentos, o surgimento de um novo padrão cultural que pode ser caracterizado através dos conceitos de hibridismo (Vainfas, 1995) ou mestiçagem (Gruzinski, 2001). No entanto, vejamos mais um trecho da “*Narrativa epistolar*” escrita pelo padre Fernão Cardim:

Moravam os índios antes de sua conversão, em aldêas, em umas *ocas* ou casas mui compridas [...]. E como a gente é muita, costumam ter fogo de dia e noite, verão e inverno, porque o fogo é sua roupa, e elles são mui coitados sem fogo. Parece a casa um inferno ou labyrintho, uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinha e vinhos, etc. [...] Este costume das casas guardam também agora depois de christãos. Em cada *oca* destas ha sempre um principal a que tem alguma maneira de obediencia. Este exhorta a fazerem suas roças e mais serviços, etc., excita-os á guerra; e lhe têm em tudo respeito; faz-lhes estas exhortações por modo de prégação, começa de madrugada deitado na rede por espaço de meia hora, em amanhecendo se levanta, e corre toda a aldeã continuando suas pregação, a qual faz em voz alta, mui pausada, repetindo muitas vezes as palavras. Entre estes seus principaes ou prégadores, ha alguns velhos antigos de grande nome e autoridade entre elles, que têm fama por todo o sertão, trezentas e quatrocentas léguas, e mais (Cardim, [1585]1980, p. 152).

O fragmento demonstra a existência de importantes elementos que apontam a permanência de práticas indígenas no interior dos aldeamentos jesuíticos pautadas no modelo de organização social Tupinambá relatado

pelos viajantes e missionários em meados do século XVI, tais como moradia, roça, família e mesmo estruturas política e religiosa. Isso nos permite vislumbrar o ritmo lento do processo de mestiçagem ocorrido nos aldeamentos no Brasil durante aproximadamente três décadas.

A *Relação da Província do Brasil*, escrita pelo padre Jácome Monteiro em 1610, ocasião em que assumia o cargo de secretário do terceiro visitador da Província revela que a configuração cultural nos aldeamentos se apresentava pouco distinta daquela descrita por Cardim. Vejamos o relato da chegada de Monteiro à aldeia de Reritiba na capitania do Espírito Santo, famosa por ter acolhido o padre José de Anchieta no final de sua vida.

Junto a este rio está uma Aldeia de gentio, que temos a nosso cargo, e terá perto de três mil almas aonde nos fizeram mil festas por mar e por terra, já a seu modo, já à portuguesa, esperando-nos uma légua antes da Aldeia, a qual toda estava de uma e outra banda, cercada de palmeiras que pera o dia se trouxeram, aonde os *Morubixabas*, vestidos ao natural, com os giolhos em terra, nos davam as boas vindas, acompanhados de

colomins, bem empenados, e mui bons dançantes e tangedores de frutas, violas, e com bandeiras, arcabuzaria, e mil outras invenções. No princípio da Aldeia saiu o *Morubixaba o açu* com uma cruz fermosa e bem enramada na mão, acompanhado de dous filhos seus, ricamente empenados, e fazendo uma arenga ou prática de entrega de sua Aldeia, meteu ao P. Visitador a cruz na mão e os meninos se botaram por terra, largando os arcos e frechas. E com notável devação, entoando um *Te Deum laudamus*, nos fomos à Igreja, na qual se lhes fez uma pratica por intérprete, que pera isso levávamos conosco.

Pus isto de passagem, porque o que nos fizeram de festas em todas as Aldeias, não tem conto (Monteiro, 1610 *In: Leite*, 2004, t. VIII, p. 362).

Podemos perceber que uma série de elementos coexistentes no aldeamento nos permite falar em mestiçagem (Gruzinski, 2001), entre eles as danças indígenas e portuguesas, flechas e arcabuzes, prática por intérpretes – provavelmente sermões e/ou confissões. No entanto, uma lacuna deixada pelo documento merece atenção: qual motivo teria levado o inaciano a não descrever as festas ocorridas nas aldeias? Seriam estas celebrações semelhantes às aquelas descritas por Cardim?

Monteiro foi responsável por delatar duramente, em outra correspondência enviada ao padre Assistente em Portugal, a ineficácia do projeto missionário jesuítico na Colônia, sendo os fracassos dos padres da Companhia de Jesus na Província explicados pela má formação e pelo desconhecimento da língua e dos costumes nativos (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 430). Assim, o possível motivo para a omissão do inaciano talvez se encontre na rígida censura a qual ficavam submetidos os relatos escritos pelos religiosos da Ordem, postura esta responsável por proibir no ano de 1631, a publicação de uma *Relação do Brasil* – infelizmente desaparecida – escrita pelo padre italiano Conrado Arizzi (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 394).

No entanto, mesmo demonstrando certa preocupação em ofuscar em sua descrição a permanência de alguns costumes indígenas no âmbito das missões jesuíticas, Monteiro permite em determinados trechos de sua *Relação* que tais elementos venham à tona. Um dos exemplos mais significativos é quando o jesuíta relata os costumes fúnebres dos aldeados nos permitindo vislumbrar a “resposta

adaptativa” dos nativos diante a presença do inaciano.

Tanto que o doente se acha mal, mandam chamar toda a sua parentela, a qual não falta, por mais longe que a tenha e remontados no parentesco. Em o doente fazendo algum termo, logo se lançam sobre ele, de modo que lhe apressam a morte, e o começam a chorar tão alto, de modo que se vão às nuvens, e arremessam-se no chão com tão grande pancada, que é espanto não morrerem. Isto fazem os que não podem chegar ao defunto. Os mais se lançam na rede sobre o defunto, outros se põem em cócoras, elas descabeladas, e com tantos trejeitos, que bem representam as pérficas dos antigos. Não vi eu neste gentio cousa mais medonha, porque levado do desejo de ver como se haviam nestes passos, me quis achar à morte de um índio; e se se há de falar verdade, algum pavor natural me sobreveio deste espetáculo, que na verdade os urros de uns, os gatimanhos de outros, as quedas destas, os meneios feios daquelas, representam uma tragédia muito pouco aprazível. *Adverti contudo que tanto que me viram junto a si, pararam de súbito, mas logo tornaram a continuar com sua triste lamentação. Fiquei contudo a memória desta minha visita, porque em louvor do morto em qualquer ocasião a devem contar, e assim fica pera netos e bisnetos, quando contarem dos mortos o como o Pai*

Jacomi zerapi do Pai Guaçu esteve na morte do fulano; e isto tenho por brasão e honra daquela grande família (Monteiro, 1610 *In: Leite*, 2004, t. VIII, p. 368, *grifos meus*).

Conforme analisado por Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006), uma das peculiaridades da *Relação* de Monteiro está no fato de o jesuíta não distinguir se as informações coletadas durante a visita foram observadas junto aos indígenas aldeados. Isso se explica pelo tom pessimista de suas observações que apontavam não haver nenhuma diferença entre nativos “cristianizados” e “selvagens”. Além disso, complementa a historiadora:

O que é mais espantoso ainda é que a cena relatada por Monteiro projeta os índios num futuro claramente indígena e não num futuro cristão aculturado. De fato, evoca as três próximas gerações indígenas que, segundo ele, continuarão a praticar as mesmas cerimônias funerárias. Enquanto habitualmente os costumes indígenas são vistos como traços de um passado que os missionários procuram tornar caduco, Monteiro os considera na duração e no futuro (Castelnau-L'Estoile, 2006, p. 429).

O trecho do relato de Monteiro supracitado ilustra a possibilidade de os nativos ocultarem, no âmbito dos aldeamentos, uma série de costumes pertencentes ao conjunto de suas crenças e práticas. Nesse sentido, deve-se chamar a atenção para a capacidade dos indígenas em resistir aos novos hábitos trazidos pelos europeus, através de estratégias de ajustamento ou de insurgência. Constitui um importante exemplo de tais posturas o fenômeno da Santidade de Jaguaripe irrompido no sul do Recôncavo baiano por volta da década de 1580, tão bem descrito e analisado por Ronaldo Vainfas (1995).

No entanto, os ameríndios não apenas buscavam defender seus interesses através da omissão, da adaptação, ou da resistência. O trabalho realizado por Maria Regina Celestino de Almeida (2003) demonstra, através de uma série de exemplos, que a relação estabelecida entre portugueses e aldeados não ocorria de forma unilateral. As fontes utilizadas pela historiadora indicam que os nativos tinham consciência de sua importância no projeto colonial, principalmente nos assuntos referentes às expedições de conquista e exploração de novos territórios, à realização de

“descimentos” e à defesa da Colônia contra tribos hostis, negros levantados e corsários estrangeiros, o que lhes davam uma margem de manobra na defesa de seus interesses⁸. Isso explica a existência de diversos requerimentos e petições feitos pelos índios aldeados solicitando terras, o direito de não serem escravizados e de trabalharem para quem quisessem, cargos, aumento de salários, ajudas de custo e destituição de autoridades não reconhecidas por eles. Assim, segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 130),

No interior dos aldeamentos, os índios misturaram-se e transformaram-se, porém não necessariamente conforme os padrões dos padres e autoridades. Interessavam-se por mudanças e aprendizados, mas tinham nisso seus próprios interesses e atribuíam-lhes rumos e significados próprios. Acordos, negociações, conflitos, rebeldias, fugas, atitudes ambíguas e contraditórias eram parte do cotidiano dos índios e dos padres e expressavam as tentativas de realização de seus objetivos, que se transformavam com o tempo e as circunstâncias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fomentarem a tradução de sentidos entre universos simbólicos distintos, valendo-se do habitual princípio da *accomodatio* característico de seu “modo de proceder”, os jesuítas faziam emergir “campos inter-religiosos de crença e de ação”, situação em que “as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo” (Wright, 1999)⁹.

Nesse sentido, cabe ainda ressaltar que não foram apenas os ameríndios aqueles que se transformaram. Diversos exemplos revelaram que ao “adaptarem” os dogmas e os métodos de conversão aos costumes nativos para difundir a fé cristã na Colônia, os inacianos corriam o perigo de ultrapassar os limites da concepção eurocêntrica despertando duras críticas provenientes de setores da própria Igreja.

Além disso, buscou-se demonstrar que no interior dos aldeamentos, as tradições e culturas nativas foram sendo construídas e reconstruídas continuamente em situações históricas definidas não somente a partir dos padrões impostos

pelos missionários. Segundo Sérgio Buarque de Holanda (1994, p. 55),

Longe de representarem aglomerados unânimes e aluviais, sem defesa contra sugestões ou imposições externas, as sociedades, inclusive e sobretudo entre povos naturais, dispõem normalmente de forças seletivas que agem em benefício de sua unidade orgânica, preservando-as tanto quanto possível de tudo o que possa transformar essa unidade. Ou modificando as novas aquisições até ao ponto em que se integrem na estrutura tradicional.

Assim, o estudo referente ao encontro cultural estabelecido entre jesuítas e indígenas nos permite apontar que o projeto de conversão dos nativos estava muito distante de alcançar os resultados desejados pelos religiosos no Brasil filipino. Embora muitos exemplos demonstrem a penetração de traços culturais ibéricos no interior das manifestações e práticas culturais dos aldeados, percebemos que tal processo não gerou uma simples substituição dos costumes nativos, mas a eclosão de “mundos novos no Novo Mundo” (Boccaro, 2001).

Não bastando os “mal-entendidos” oriundos do próprio ato

comunicativo e de seu processo, à resistência indígena e à incapacidade de percepção de determinadas manifestações culturais dos Tupinambá pelo olhar etnocêntrico dos inacianos, somavam-se a tolerância e a flexibilidade características do “modo de proceder” jesuítico, tornando os aldeamentos espaços privilegiados para a convergência entre as práticas e o universo simbólico dos grupos indígenas e missionários.

Encarar o choque entre Europa e Novo Mundo como responsável pelo desencadear de um fenômeno complexo de mestiçagens nos permite contestar a eficácia do projeto catequético desenvolvido pelos inacianos e apresentar as missões jesuíticas no Brasil dos Felipes (1580-1640) como um espaço que fomentou intensas trocas culturais, que promoveu o surgimento de uma realidade profundamente “contaminada”, marcada por elementos do catolicismo e pelas crenças e ritos Tupinambá.

Abstract

This article realizes an historical-anthropological analyze of the cultural “encounter” occurred in the Society of Jesus missions during the sixteenth and seventeenth centuries. Thus, it proposes

to examine the possible ways of the natives appropriated the catholic message transmitted by the Ignatians highlighting the importance of the mediate implicated for the missionary action, responsible to articulate the distinct cultural codices in contact. In this way, this study presents the Jesuit missions in colonial Brazil like privileged spaces to miscegenation appeared.

Keywords: Jesuit missions;
Tupinambá; Colonial Brazil;
Miscegenation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Relatos Coloniais e Documentos Impressos

ANCHIETA, J. *Informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

CARDIM, F. *Tratados da terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Loyola, 2004.

LÉRY, J. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LOYOLA, St. I. *Exercícios Espirituais: Cópia Autógrafa*. São Paulo: Loyola, 2000.

MONTEIRO, Pe. J. *Relação da Província do Brasil, 1610*. In: LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. VIII, Apêndice.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

PINTO, Pe. F. *Informação dos Casamentos dos Índios do Padre Francisco Pinto [s. d.]*. In: LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. II, Apêndice E.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974.

THEVET, A. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

Livros e Artigos

AGNOLIN, A. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALMEIDA, M. R. C. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANDRADE, O. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 2005.

BOCCARA, G. *Mundos nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo*. In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [revista eletrônica], Debates, 2001. Paris: EHESS/CERMA. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html#text>

BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CASTAGNA, P. The use of music by the Jesuits in the conversion of the Indigenous peoples of Brazil. In: O'MALLEY, J. W.; BAILEY, G. A.; KENNEDY T. F.; HARRIS, S. J. (orgs.). *The Jesuits*. Toronto: University of Toronto, 2000.

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

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

FLEISCHMANN, U.; ASSUNÇÃO, M. R.; ZIEBEL-WENDT, Z. Os Tupinambá: Realidade e Ficção nos Relatos quinhentistas. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 11, n. 21. p. 125-145, setembro 1990/fevereiro 1991.

GINZBURG, C. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-*

XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOLANDA, S. B. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LACOUTURE, J. *Os Jesuítas: A Conquista*. Lisboa: Estampa, 1993.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*; César Augusto dos Santos (org.). São Paulo: Edições Loyola, 2004. 4.v.

MÉTRAUX, A. *A Religião dos Tupinambás*. São Paulo: Brasiliense, 1950.

MONTEIRO, J. M. Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

MONTERO, P. (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

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

O'MALLEY, J. W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004.

POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

SALHINS, Marshall D. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VAINFAS, R. Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígenas no Mundo Colonial Ibérico. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 11, n. 21. p. 101-124, setembro 1990/fevereiro 1991.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WRIGHT, R. M. (org). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 1999.

NOTAS

¹ Ver, por exemplo, Ronaldo Vainfas (1995); Cristina Pompa (2003); Maria Regina Celestino de Almeida (2003); Paula Montero (2006); Adone Agnolin (2007). Para uma melhor caracterização da “Nova História Indígena” ver o artigo de John Monteiro intitulado “Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios” (In: Novaes, 1999). Por fim, cabe mencionar que ao utilizar a palavra “encontro” na construção do texto não ignoro a falsa ideia de equilíbrio que o termo remonta, o que poderia camuflar as reais relações de força vigentes no contato.

² Cabe considerar que a grafia original, e da época dos textos citados, foi respeitada nas transcrições.

³ Os aldeamentos-alvo dos “descimentos” de índios Guarani, intensificados a partir do início do século XVII, eram situados nas capitanias do Rio de Janeiro e de São Vicente. Já as missões jesuíticas entre os “Tapuia” só seriam fundadas a partir de meados do século XVII. Conforme sugerido por Cristina Pompa (2003), utilizo o termo “Tapuia” entre aspas devido ao fato de esta categoria ser uma construção colonial que reduz inúmeros grupos indígenas a um único

etnônimo que se contrapõe à unidade dos grupos Tupi da costa.

⁴ Maiores detalhes sobre o “modo de proceder” jesuítico ver, por exemplo, John O’Malley (2004) e Jean Lacouture (1993).

⁵ De acordo com o costume Tupinambá, o “casamento” era preferencialmente realizado na forma avuncular (matrimônio do tio materno com a sobrinha) ou entre primos cruzados.

⁶ Nascido em Angra, Açores, Francisco Pinto entrou para a Companhia na Bahia em 1568 e fez os últimos votos em 1588. “Grande sertanista e missionário”, foi morto por índios contrários na serra de Ibiapaba, Ceará, no ano de 1608 (Leite, 2004, t. IX, p. 403).

⁷ Propondo uma interpretação distinta à realizada por Métraux, Viveiros de Castro (2002, p. 250), ao buscar um significado para as bebidas fermentadas no interior da cultura Tupinambá aponta haver uma estreita relação entre as *cauinagens* e a memória do grupo, ou seja, assumiam uma função presentificadora. Ainda segundo o antropólogo: “os Tupinambá bebiam para não esquecer”.

⁸ Maria Regina Celestino de Almeida (2003, p. 151) destaca, no trecho da obra de frei Vicente do Salvador referente ao diálogo entre Araribóia e o governador-geral Antônio Salema, um brilhante exemplo revelador do importante jogo político estabelecido entre as lideranças nativas e as autoridades régias da Colônia. Trata-se do evento que narra o fato em que o bravo guerreiro após ter sido “admoestado pelo governador em virtude da descortesia de ter, diante dele, representante do rei, ‘cavalgado’ uma perna sobre a outra segundo seu costume”, responder “não sem cólera e arrogância” que “se tu [o governador] souberas quão cansadas eu tenho as pernas das guerras em que servi a el-rei, não estranharas dar-lhes agora este pequeno descanso; mas já que me achas pouco cortesão, eu me vou para a minha aldeia, onde nós não curamos desses pontos e não tornarei mais à tua corte”.

⁹ Utilizo o termo religiões indígenas no sentido dado por Wright (1999), ou seja, aquilo que se refere às cosmogonias, cosmologias, antropologias e escatologias nativas.