

**“ELES TÊM ALMA COMO NÓS”:  
CATEGORIAS DA FILOSOFIA AGOSTINIANA NA DEFINIÇÃO DA  
HUMANIDADE DOS ÍNDIOS PELOS JESUÍTAS DO SÉCULO XVI**

*Marcos Roberto de Faria<sup>1</sup>*

**RESUMO**

Especificar as representações de semelhança e dessemelhança utilizadas para definir a humanidade dos índios nos textos jesuítas do século XVI é o objetivo central do presente trabalho. Para tanto, tomo como fonte de pesquisa, o *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* de Manuel da Nóbrega e algumas cartas de José de Anchieta. O texto privilegia, ainda, o resgate da tradição filosófica agostiniana e a análise de autores que discutem a atuação dos jesuítas na América Portuguesa do século XVI sob uma perspectiva crítica e, sobretudo, não-anacrônica. Faz-se, por conseguinte, um cruzamento da análise desses autores com os textos jesuítas, especificando neles os tópicos através dos quais se podem inferir as categorias da filosofia agostiniana aí presentes. Com isso, pôde-se concluir que as representações a respeito da humanidade indígena presentes nos textos jesuítas precisam ser relidas à luz do sujeito da enunciação da correspondência: neste caso, o padre, que interpreta o mundo sob a ótica católica. Os documentos escolhidos para esta pesquisa informam, portanto, muito mais sobre os modos de pensar e agir do padre jesuíta do século XVI do que sobre o nativo.

*Palavras-chave:* Alma, Jesuítas, Filosofia Agostiniana, Humanidade dos índios.

**ABSTRACT**

Specifying the representations of similarity and dissimilarity used to define the humanity of the Indians in the Jesuit texts from 16<sup>th</sup> century is the main aim of this research. So, I adopt as a research resource the *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio* of Manuel da Nóbrega and some letters of José de Anchieta. The text also emphasizes the rescue of the philosophical Augustinian tradition and analysis of authors who argue the Jesuit performance in Portuguese America from 16<sup>th</sup> century under a critical and principally no anachronistic perspective. By this way, a crossing among the analysis of these authors and the Jesuit texts is done, specifying the topics from which the current Augustinian philosophy categories can be inferred. So, it could be concluded that the representations about the indigenous humanity in the Jesuit texts need be read again from the subject's point of view of the correspondence enunciation: in this case, the priest, who interprets the world under the Catholic optical. Therefore, the documents chosen for this research inform much more about the thinking and acting ways of 16<sup>th</sup> century Jesuit priest than the ones from the native.

*Keywords:* Soul, Jesuits, Augustinian philosophy, Humanity of the Indians.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela PUC/SP, com Bolsa Sanduíche (CAPES) pelo *Dipartimento di Filosofia* da Università degli Studi di Udine - Itália (2008-2009). Professor Adjunto no Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL). Professor Convidado do Departamento de Pós-Graduação da Faculdade Católica de Pouso Alegre.

## Considerações iniciais

O texto que se segue<sup>2</sup> almeja apresentar uma proposta de visita à América portuguesa<sup>3</sup> do século XVI e pretende discutir as categorias que distinguiam a humanidade de seus primeiros habitantes. Para tanto, tomo como fonte de pesquisa um material importante para entender e conhecer essa terra recém-descoberta e suas representações simbólicas: os textos jesuíticos. Para delimitar o material de pesquisa, escolhi dois autores: Manuel da Nóbrega e José de Anchieta<sup>4</sup>.

A partir da leitura e análise dos textos desses jesuítas, algumas questões me pareceram pertinentes, quais sejam: *Em que categorias se fundamentam as discussões a respeito da humanidade dos índios? Que espécie de representações<sup>5</sup> de semelhança e dessemelhança*

---

<sup>2</sup> Este artigo foi adaptado a partir de minha dissertação de mestrado, defendida em 2005 na PUC/SP. Agradeço à Capes pela bolsa de estudo e à Fapemig (PROCESSO N.º.: SHA - APQ-01649-11) que financia minhas pesquisas atuais.

<sup>3</sup> Utilizo neste texto o termo “América portuguesa” em vez de Brasil, porque no século XVI não há ainda Brasil como Estado/Nação, à maneira como o entendemos hoje e como portugueses que viviam na América é que se denominavam os nossos primeiros colonizadores que viviam por aqui.

<sup>4</sup> Manuel da Nóbrega nasceu em Braga, Portugal, em 17/10/1517; estudou em Salamanca e bacharelou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra (14/6/1541). Em 21/11/1544 entrou para a Companhia de Jesus. Em 1549, D. João III o nomeou chefe da missão religiosa enviada ao Brasil. Chegou à Bahia em 29/3/1549, na esquadra do primeiro governador-geral, Tomé de Sousa. Aí permaneceu até julho de 1551, delineando a política dos aldeamentos indígenas. Fundou a Casa de Água dos Meninos, voltada à educação dos jovens índios. De julho de 1551 a janeiro de 1552 permaneceu em Pernambuco. Ainda em 1552, Nóbrega foi para São Vicente, fundando a Confraria do Menino Jesus, colégio onde meninos externos aprendiam doutrina católica, leitura, escrita, canto, flauta e latim. Em 1553, Roma criou a Província do Brasil; nomeado provincial em 9/6/1553, Nóbrega deixou de subordinar-se à Província portuguesa da Companhia e à autoridade do bispo de Salvador. No sertão de Santo André da Borda do Campo, participou, em 1554, da fundação de São Paulo de Piratininga. Em março de 1565, participou da fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em 24/7/1567 tornou-se reitor do Colégio do Rio de Janeiro, onde morreu em 17/10/1570 (HANSEN, 2002a, pp. 764-5). Padre José de Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, nas Ilhas Canárias, onde aprendeu a ler e a escrever um pouco de latim e português, sendo o castelhano a sua língua materna. Aos 14 anos, foi enviado ao Colégio das Artes, anexo à Universidade de Coimbra. Em 1551, noviço na Companhia de Jesus, terminou os estudos de Lógica, ingressando nos de Metafísica, quando adoeceu gravemente, tendo de interrompê-los. De acordo com Quirício Caxa (1965), “não tendo já os médicos que fazer, tendo novas os Padres da terra do Brasil, ser muito sadia, determinaram, com parecer também dos médicos, que fosse enviado a ela, e que poderia ser que com o novo céu, nova terra, novos ares e novos mantimentos, houvesse nele e em sua disposição alguma mudança” (CAXA, 1965, p. 17). Em 1553, com apenas 19 anos, viajou para a América portuguesa, sob a chefia de padre Luís da Grã. Depois de uma breve passagem pela Bahia, permaneceu 12 anos em São Vicente, participando, em 1554, da fundação do Colégio de São Paulo em Piratininga, colégio no qual foi o único mestre. Elevado ao sacerdócio, em 1566 passou a exercer o superiorato. Morreu na capitania do Espírito Santo em 9/6/1597 (DAHER, 2002, p. 595).

<sup>5</sup> Segundo Roger Chartier (1990), a noção de representação “é um dos conceitos mais importantes utilizados pelos homens do Antigo Regime, quando pretendem compreender o funcionamento da sua sociedade ou definir as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo. Há aí uma primeira e boa razão para fazer dessa noção a pedra angular de uma abordagem em nível de história cultural. Mas a razão é outra. Mais do que o conceito de mentalidade, ela permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar

*estão presentes no Diálogo de Manuel da Nóbrega e nas cartas de José de Anchieta?* Concentrar sobre essas questões, a meu ver, é um importante caminho para oferecer uma contribuição na direção de responder como os padres enxergam os nativos no século XVI.

Por que, no entanto, os textos de Nóbrega e Anchieta?

Segundo Hansen,

Os textos de Nóbrega e Anchieta fazem um mapeamento exaustivamente descritivo das práticas indígenas, ao qual associam prescrições teológico-políticas que interpretam as imagens com sentido providencialista da história que faz de Portugal a nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Quando classificam seu objeto com as metáforas “animal”, “gentio”, “índio”, “selvagem” e “bárbaro”, evidenciam a positividade prescritiva da universalidade de “não-índio”, ou seja, a positividade de “civilizado”, que é europeu, português, branco, macho, fidalgo, católico e letrado (*apud* MOREAU, 2003, pp. 19-20).

Para Moreau (2003), dos textos de Nóbrega e Anchieta se extraem inúmeros aspectos sociais e históricos da colonização: a chegada, o ideal da Companhia de Jesus, seu desempenho de agente colonizador – que, segundo o autor, estaria ligado à expansão do catolicismo após a Contra-Reforma –, as “chagas” da Colônia, os aldeamentos, as guerras contra os índios e sua escravização. Nesse sentido, destaca Moreau, Nóbrega e Anchieta foram responsáveis por ampla documentação sobre a América portuguesa do século XVI. Suas anotações sobre os índios se inserem nos balanços sobre a conversão e a colonização. Além das características particulares dos povos nativos, esses jesuítas observaram o relacionamento deles com os colonos e com os padres (*Cf.* MOREAU, 2003, pp. 23-5).

Referindo-se a José de Anchieta, Andréa Daher (2002) ressalta que uma abordagem historiográfica da sua produção textual “parece ser, hoje, indissociável de uma reflexão sobre as práticas letradas no Brasil do século XVI”. Para ela, “a universalização da recepção das letras pelo índio corresponde, sem dúvida, à projeção no índio pelo Padre de critérios culturais greco-romanos para a definição de pessoa”. De acordo com Daher, dessa projeção origina-se toda sorte de equívocos – por exemplo, a representação do índio inconstante que, uma vez convertido, retorna “ao vômito dos antigos costumes”. No problema da inconstância do índio a autora vê um dispositivo disciplinar, previsto na instrução cotidiana, como se percebe na carta de Anchieta a Inácio de Loyola, de 1554 (*Cf.* DAHER, 2002, pp. 595-8).

Percebe-se que a perspectiva da autora caminha numa direção crítica. Isso se dá, principalmente, quando ela discorre sobre os critérios jesuíticos para a definição de pessoa,

---

simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’ (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade” (CHARTIER, 1990, p. 23). Nesse sentido, destaca Chartier, a tarefa primeira do historiador, como do etnólogo, é reencontrar as representações antigas, na sua irredutível especificidade, isto é, sem as envolver em categorias anacrônicas nem as medir pelos padrões da utensilagem mental do século XX (CHARTIER, 1990, p. 37).

geradores de inúmeras confusões no tocante à representação do índio. Tal idéia é também fundamental para o presente artigo, porque antes de informar sobre o nativo, os textos jesuíticos informam mais sobre o padre e o ideal de pessoa humana que ele tinha em mente. Ao classificar o índio como inconstante, por exemplo, os padres universalizavam a concepção católica de alma, fundamentada sobretudo em Agostinho. Nesse sentido, de acordo com Cunha (2003), Agostinho inspira-se na noção platônica de participação nas idéias divinas e vê o Deus-Trindade presente em toda a criação através de vestígios, similitudes, e por fim, naquilo que designa como imagem de Deus presente na criação. Para a autora, “entre Deus e o mundo existe uma relação segundo a qual cada criatura é em certo grau semelhante à Trindade, e a semelhança maior se expressa pela imagem de Deus na *mens humana*” (CUNHA, 2003, p. 352).

Pode-se dizer que por meio dos escritos sobre a Trindade, Agostinho deixa-nos importante legado sobre a essência da alma humana. Ele preocupou-se em estabelecer a igualdade e distinção das pessoas divinas, e sobre como as faculdades da alma, a saber: a memória, a inteligência e a vontade, poderiam expressá-la. Assim, para Agostinho, há uma identificação absoluta entre a alma e suas faculdades. Esta unidade substancial entre as três faculdades eleva o *status* da alma como imagem da Trindade. Para o filósofo de Hipona,

Y estas tres facultates, memoria, entendimento y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres inteligencias, sino una sola inteligencia, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia... Y estas tres facultates, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, forman una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero conjuntamente (*DE TRINITATE* X, XI, 18).

Ressalta-se, portanto, que ao identificar a alma com suas faculdades, Agostinho eleva o *status* da alma humana e a distingue positivamente. O legado e as controvérsias que resultaram desta identificação são fundamentais. Contudo, não é minha intenção discuti-los neste artigo. Porém, é essencial conhecer o excerto do texto agostiniano a fim de se compreender melhor as categorias sobre as quais se fundamentam as assertivas dos que herdariam esta tradição. Os jesuítas são um exemplo desta herança. Cabe discutir neste texto, como esta herança foi utilizada para discutir e defender a humanidade dos gentios “inconstantes” da América portuguesa do século XVI.

## **1. Sobre as noções de semelhança e dessemelhança na definição da humanidade indígena: uma revisão de bibliografia**

De acordo com Michel de Certeau (1982), em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira (CERTEAU, 1982, p. 81). Para ele, por conseguinte, quando se é historiador, que fazer senão desafiar o acaso, propor razões, compreender? Mas compreender não é fugir para a ideologia, nem dar um pseudônimo ao que permanece oculto. É encontrar na própria informação histórica o que a tornará pensável (CERTEAU, 1982, p. 123).

Já para Skinner (1996), a historiografia recente chegou, com razão, ao lugar-comum de que, se se tem em mira compreender sociedades anteriores à atual, precisa-se recuperar suas *mentalités* de dentro, da forma mais empática possível (SKINNER, 1996, p. 11).

Nesse sentido, a fim de circunscrever o problema de pesquisa dentro de um quadro de referência teórico que possa explicá-lo, quero destacar a análise de alguns autores que, sob uma perspectiva crítica, fazem uso dos textos jesuíticos e deles recuperam as “*mentalités*” de dentro das condições da América portuguesa do século XVI, a fim de melhor explicitar o problema de pesquisa acima referido.

Vejo, assim, a relevância de se trabalhar com os textos jesuíticos, sobretudo, quando analisados sob uma perspectiva crítica e não anacrônica. Quero, no entanto, destacar a razão pela qual falo de “semelhança e dessemelhança” no decorrer deste trabalho. Atente-se, nesse sentido, para as assertivas de Lévi-Strauss (1989), que para falar do valor eminente da etnologia cita Rousseau (1783, cap. VIII) para o qual “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar para perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista para longe; é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades” (*Apud* LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 275). Para Lévi-Strauss, por conseguinte, “a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277). E é nesse sentido que tomo os termos semelhança e dessemelhança. No entanto, a fim de aprofundar a análise em questão, algumas especificações dos autores e exemplos dos próprios textos jesuíticos serão dados a seguir.

Na obra *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Luiz Felipe Baeta Neves (1978), discute o processo do colonialismo e a repressão cultural, ressaltando os desdobramentos da ação dos jesuítas em terras brasílicas. O autor ressalta que as fontes

essenciais que usa nesta sua obra são as cartas de Nóbrega e Anchieta (BAETA NEVES, 1978, p. 21).

Baeta Neves explicita a questão da semelhança e da dessemelhança<sup>6</sup> em seu texto. Para ele, a “descoberta” de novas terras não seria o achamento de uma Alteridade Total, de um Outro, e sim um re-encontro com regiões de Si de que se teria afastado física e espiritualmente. A “descoberta” era um conhecimento das partes até então ocultas, de um mesmo mapa já há muito desenhado por uma só mão (BAETA NEVES, 1978, p. 32). Deus espargiu os sinais de sua presença, que agora estão em terras novas. Daí que

A Companhia de Jesus foi fundada para difundir a Palavra especialmente a povos que não A conheciam – e por meio de uma socialização prolongada. Dirigem-se a homens que não são, portanto, iguais a si – e quer transformá-los para incorporá-los à cristandade. Duas diferenças primeiras: não são padres e não são cristãos. Uma semelhança: são homens. É esta semelhança somada àquelas diferenças que dão a possibilidade e o sentido do plano catequético. A catequese é, então um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças (pelo menos a segunda delas) (BAETA NEVES, 1978, p. 45).

E como eram grandes essas diferenças! Para Baeta Neves, o gentio não tinha nada que ver com qualquer elemento cultural que povoasse mesmo os pesadelos já familiares aos europeus. O gentio não podia ser comparado, nem por sua “aparência exterior” nem pelos “feitos” de sua alma, aos padrões já conhecidos pela cristandade européia. “Não reconhecendo caracteres nem culturais nem corporais, mas suposto que são homens e semelhantes, a ideologia da catequese procura um ponto do qual se aproxime o gentio” (BAETA NEVES, 1978, p. 50).

Para o europeu, o repúdio ao indígena – à sua animalidade – centralizava-se em três formas de comportamento comuns a todos os “nativos”: o incesto, o canibalismo e a nudez. Nesse sentido, segundo o autor em pauta, a proximidade com a animalidade ou com a desordem fazia que não houvesse uma permanente unanimidade de opinião quanto à possibilidade da conversão. Seria o indígena capaz de compreender a mensagem cristã? Seria homem? Assim, para o autor,

o partido dos defensores da catequese se apóia nas seguintes linhas de força: 1) os índios são nossos próximos; 2) são homens; 3) têm uma alma também criada por Deus; 4) a natureza é igual

---

<sup>6</sup> Baeta Neves se baseia no Foucault de *As palavras e as coisas*, especialmente no capítulo “A prosa do mundo”, no qual o pensador francês destaca que “até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ele festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar” (FOULCAULT, 2002, p. 23).

em todos os homens, apesar da diversidade de criação e meio ambiente; 5) os índios são mais fáceis de serem convertidos do que os hereges (BAETA NEVES, 1978, p. 59).

A semelhança, a natureza humana comum, a mesma origem em Deus eram, portanto, apresentadas como uma espécie de dado *a priori* sobre o qual era preciso trabalhar, transformando esta singular “inércia” em algo “atuamente” cristão (BAETA NEVES, 1978, p. 59).

Assim, penso que sob a chave de análise “semelhança e dessemelhança”, o presente artigo caminha em uma direção relevante: no sentido de especificar quais são as representações que os padres aplicam aos nativos (seres inconstantes, por exemplo) e no sentido de aprofundar a definição de pessoa humana nos relatos jesuíticos. Nessa direção, cabe perguntar: Porque os indígenas são classificados dessa forma? Afinal, para os padres, eles são humanos ou não?

Para responder essas perguntas, me amparo em Hansen (2005), que cita o texto “*Etnografia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry*”, de Michel de Certeau, no qual o autor analisa a *Voyage au Brésil* de Jean de Léry. Segundo Hansen, no referido texto, Certeau destaca a

*espacialidade* selvagem, ou o quadro sincrônico dos sistemas sociais indígenas postulados como sociedades sem história, oposta à temporalidade portuguesa, definida e orientada providencialmente como parte do drama universal da salvação; a *alteridade*, ou a diferença selvagem<sup>7</sup>, que evidencia o corte cultural entre a Europa e a América, oposta à identidade católica, que subordina a diferença como mais uma semelhança distanciada e confusa, entre outras, e, por isso mesmo, controlada pelo encontro do seu princípio; a *inconsciência*, ou o estatuto dado aos fenômenos coletivos indígenas, como o xamanismo, a poligamia, a guerra ritual e a antropofagia, que passam a ser referidos a uma significação que lhes é estranha, a unidade ou a coerência da alma cristã, aplicada a eles como um saber-poder vindo de fora. É o que acontece exemplarmente com o tema da inconsciência selvagem, oposta pelo padre à *consciência*, que é figurada na poesia e no teatro como memória platônico-agostiniano-escolástica, ao mesmo tempo esquecimento e lembrança da culpa decorrente do pecado original. Principalmente na correspondência jesuítica com a Europa, tais operações configuram uma hermenêutica ou uma técnica do comentário escrito caracterizada pela grande dispersão analítica da observação, coleta e sistematização de dados empíricos (...) Assim, quando em suas cartas o Padre Manuel da Nóbrega usa o termo “*negro*” para classificar os selvagens brasileiros, não o faz devido a qualquer confusão das etnias, mas porque, cristãmente, tanto o índio quanto o africano podem ser equiparados na escrita aos “*filhos de Cam*” do episódio lido por ele na Bíblia como um dos modelos de sua carta. E, quando observa que o índio está “*nu*”, Nóbrega obviamente usa um termo descritivo, mas que também é catolicamente

---

<sup>7</sup> De acordo com Lévi-Strauss (1989) “o próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *images mundi*. Ele constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhe assemelham. Nesse sentido, pôde ser definido como pensamento analógico” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 291).

valorativo ou prescritivo, uma vez que o Código de Direito Canônico afirma que a roupa é decência civil e seu uso demonstra, justamente, o reconhecimento do pecado original (HANSEN, 2005, p. 43 – nota).

Em *Imagens da colonização (a representação do índio de Caminha a Vieira)* Ronald Raminelli (1996), destaca que as imagens dos povos indígenas construídas pelos europeus nos primeiros séculos da colonização constituem um tema fascinante e quase inexplorado. Segundo o autor, os colonizadores denominavam os nativos de *bárbaros*, seres incapazes de receber a conversão, para reforçar a necessidade de escravizá-los, enquanto os sacerdotes procuravam representá-los como *gentios*, cristãos em potencial – do contrário, a catequese estaria ameaçada.

Segundo o autor, os religiosos comprovaram o pendor dos catecúmenos para a cristianização. Para tanto, deram aos índios e aos europeus a mesma origem. Os americanos, os sacerdotes e colonos possuíam a mesma disposição para receber os ensinamentos divinos. A semente da “verdadeira religião” já residia nos corações dos naturais da terra. Bastaria, por conseguinte, a intervenção dos padres para o florescimento do grão plantado por Deus. Assim, para os inácianos, a imagem do bárbaro possuía um novo significado; não respaldava a escravidão, mas valorizava a catequese e ressaltava a missão heróica dos enviados da Igreja. Com a interferência divina, as “bestas humanas” transformavam-se em cristãos devotos (Cf. RAMINELLI, 1996, pp. 16-7).

Para o autor em pauta,

As coleções de viagens, as cartas jesuíticas, as gravuras e as pinturas procuraram apresentar aos europeus ilustrados o cotidiano do Novo Mundo. As representações do índio provenientes dos textos e das imagens pictóricas foram concebidas por intermédio de estereótipos (RAMINELLI, 1996, p. 165).

A fim de se conhecerem esses estereótipos, vamos aos textos jesuíticos.

## **2. “Eles têm alma como nós”: uma discussão a respeito da “produção” da alma indígena a partir de textos jesuíticos do século XVI**

Penso que é fundamental para a compreensão da prática jesuítica no Novo Mundo o conceito de *lei da natureza*, que Deus “implanta” nos homens a fim de que sejam capazes de compreender Seus desígnios e intenções para o mundo. Barboza Filho (2000) recorre a Tomás de Aquino para falar da lei natural. Segundo ele, a formulação de São Tomás distinguia entre

a lei humana – elaborada com a ajuda da razão – e a natural, anterior ao direito dos homens, impressa no homem por um Deus legislador e fonte da justiça. Anterior à lei humana, a lei natural reserva, pois, a cada homem uma cidadania própria da cosmópolis universal. É da lei natural que nasce também o *ius gentium*, ou seja, o direito no plano das relações entre as nações, Estados e corpos políticos (Cf. BARBOZA FILHO, 2000, pp. 181-2).

A lei natural é fundamental também para a compreensão da defesa dos índios por parte de alguns religiosos. Para Suárez, tal lei estava inscrita nas mentes e corações dos povos pagãos e infiéis. Essa idéia, que para Skinner se originou da primeira defesa inequívoca dos indígenas contra os conquistadores, logo encontrou guarida no dominicano Francisco de Vitória (1485-1546), que lhe deu substancial desenvolvimento em duas memoráveis *reflectiones*, proferidas como conferências públicas na década de 1530. A primeira delas trata *Das Índias recentemente descobertas*; a segunda aborda a questão da lei da guerra em relação às conquistas. Para o dominicano, “não pode haver dúvida de que os indígenas possuíam um verdadeiro governo nos assuntos públicos e privados” e que “não há razão alguma para despojar seus governantes ou súditos de suas propriedades”. Vitória afirma decididamente a humanidade dos índios com base na extensão e indispensabilidade da lei natural. Sua universalidade não comportaria exceções, e por isso mesmo Vitória foi levado a defender veementemente o direito de organização autônoma dos indígenas. Quase 20 anos depois, em 1550, um confrade de Vitória, o dominicano Bartolomé de las Casas (1474-1566), foi escolhido para defender a causa dos indígenas contra Sepúlveda, no debate de Valladolid. Las Casas estivera no Novo Mundo pela primeira vez em 1502, começando a acompanhar o brutal modo de vida dos colonizadores. De 1514 a 1547, o dominicano retirou-se da Ordem e veio para a América lutar em favor dos nativos. Por isso, com base numa ampla compreensão das condições em que estes viviam, Las Casas se ofereceu para defender, contra Sepúlveda, a proposição de que os indígenas “preenchem todos os requisitos de Aristóteles para uma boa vida”, donde a não justificação do sistema espanhol de conquista e escravização. Em seu tratado *Em defesa dos índios*, Las Casas segue a mesma linha de Vitória, defendendo a tese de que todos os homens são dotados por Deus, igualmente, das mesmas capacidades de raciocínio. Assim, o dominicano insistia que Sepúlveda estava fundamentalmente errado quando supunha que os indígenas eram bárbaros, no senso estrito de que Deus lhes privara da razão. Admitia que fossem bárbaros no sentido de não serem cristãos, porém sustentava que isso de modo algum os impedira de formar uma sociedade política legítima. Enfim, sustentava que, como construíram uma sociedade sem o benefício da revelação, não poderia haver razão

para usar sua falta de entendimento cristão como desculpa para escravizá-los (Cf. SKINNER, 1996, pp. 445-7).

Na América portuguesa, o próprio Anchieta, já em 1554, apenas um ano após sua chegada à América portuguesa, fala a respeito da *lei da natureza* e da conversão de costumes dos nativos, que se concretizaria na obediência a um só senhor, no não comer carne humana, em contentar-se com uma só mulher e outros comportamentos do gênero. Atente-se, nessa direção, o quanto Anchieta, como não poderia deixar de ser, estava sintonizado à maneira católica de ver e organizar o mundo. No entanto, fica claro nos relatos que essa conversão se faria pela doutrinação, adquirida na prática das primeiras letras e no ensino dos “rudimentos da fé”. Para transmiti-los, era necessário saber ler e escrever, base que tornaria possível a conversão de costumes:

*Todos estes obedecem a um só senhor, têm horror a comer carne humana, contentam-se com uma só mulher, guardam diligentemente as filhas virgens – coisa de que os outros não cuidam – não as entregam a ninguém senão ao próprio marido, e se a esposa comete adultério o marido mata-a. Mas se esta, fugindo às mãos do marido, se refugia na casa do chefe, é recebida por ele com bondade e é conservada lá até se aplacar completamente a ira do marido. Se alguém se apodera duma coisa alheia, é levado diante do chefe e ele manda-o açoitar por um algoz. Não crêem em nenhuma idolatria ou feiticeiro, e avantajam-se a muitíssimos outros nos bons costumes, de maneira que parecem muito próximos da lei da natureza* (Carta do Ir. José de Anchieta a Inácio de Loyola, Roma – São Paulo de Piratininga, 1/9/1554, grifos meus).

Nesse sentido, além de classificar, os estereótipos determinaram as ações dos europeus em relação aos ameríndios, porque, segundo Raminelli, a colonização pautava-se no pressuposto de que os nativos eram seres imersos nas trevas e necessitados da intervenção européia para alcançar o estágio de “evolução” humana atingido pelos cristãos (RAMINELLI, 1996, p. 165).

Penso que é pertinente aprofundar aqui a discussão das representações religiosas do período, porque somente “humanos” podem ter fé ou religião. Nesse sentido, cabe perguntar: os nativos tinham religião? Possuíam alma? As questões são provocantes e vários estudiosos já se ocuparam delas. Todorov (1982) destaca que desde Colombo o nativo, fisicamente nu, caracterizava-se por ser desprovido de qualquer propriedade cultural: pela ausência de costumes, ritos e religião. Além disso, para o autor, é significativo que Colombo “seja assim levado à imagem da nudez espiritual. ‘Pareceu-me que eram gente muito desprovida de tudo’, escreve no primeiro encontro, e ainda: ‘Pareceu-me que não pertenciam a nenhuma seita’ (11.10.1492). ‘Estas gentes são muito pacíficas e medrosas, nuas, como já disse, sem armas e sem leis’ (4.11.1492). ‘Não são de nenhuma seita, nem idólatras’ (27.11.1492)” (TODOROV, 1982, p. 34).

Porém, de acordo com Bosi (1992), o centro vivo e doador de sentido e o cerne da religiosidade tupi não se encontrava nem em liturgias a divindades criadoras nem na lembrança de mitos astrais, mas no culto aos mortos. Eis a função das cerimônias de canto e dança, das beberagens, do fumo inspirado e dos transe que cabia ao pajé presidir. Essas práticas eram ricas de significado e os ritos atavam a mente do índio ao seu passado comunitário, ao mesmo tempo em que garantiam sua identidade no interior do grupo. “A antropofagia não podia entender-se fora da crença no aumento de forças que se receberiam pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos em peleja honrosa” (BOSI, 1992, p. 69).

Para Fernandes (1970), o canibalismo tupinambá tinha uma função religiosa: a de promover uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado. “Comendo o adversário, o guerreiro se apropriava dos ‘poderes’ incorporados à sua personalidade”. Havia, no entanto, uma entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício, de forma que a relação sacrificial, como forma de vingança, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade participava do processo de recuperação mística, uma vez que somente esta participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio fantástico efetivo sobre ele. Assim, a unidade mítica do “nosso grupo” se recompunha, ao mesmo tempo em que a do grupo hostil se quebrava. “A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga” (FERNANDES, 1970, p. 327).

Os jesuítas, no entanto, certamente não enxergaram uma “função religiosa” no canibalismo. Nesse sentido, nos textos das cartas a condenação a todos esses costumes era sumária, passível de repressão e castigo. A América portuguesa seria, assim, a *terra da perdição*<sup>8</sup> que pouca diferença apresentava em relação ao inferno, por conta de *costumes diabólicos* de seus habitantes.

---

<sup>8</sup> Para Souza, o Novo Mundo era inferno, sobretudo, por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, à qual se opunha a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Lá, o céu era mais próximo (SOUZA, 1986, p. 77). A Europa já havia sido evangelizada durante a Idade Média, o que impediu que o Demônio ganhasse mais espaço por lá. E como o Diabo adora espaços vazios, a América foi o lugar aonde veio ocupar seu espaço. É interessante destacar aqui o que disse Gândavo sobre a razão por que a nova terra se deveria chamar Santa Cruz, e não Brasil. Para o autor, chamar-se Brasil seria mais uma vitória do Demônio, numa clara referência à força que a representação diabólica povoava a mentalidade dos que conheciam o Novo Mundo. Veja-se: “Por onde nam parece razam que lhe neguemos este nome, nem que nos esqueçamos delle tam indevidamente pou outro que lhe deu o vulgo mal considerado, depois que o pao da tinta começou de vir a estes Reinos; ao qual chamaram Brasil por ser vermelho, e ter semelhança de brasa, e daqui ficou a terra com este nome de Brasil. Mas para que nesta parte magoemos ao Demonio, que tanto trabalhou e trabalha por extinguir a memoria da Santa Cruz e desterra-la dos corações dos homens, medeante a qual somos redimidos e livrados do poder de sua tirania, tornemos-lhe a restituir seu nome e chamemos-lhe Provincia de Santa Cruz...” (GÂNDAVO, 1980, p. 80).

A fim de avançar um pouco mais a explanação da discussão a respeito de questões que oferecem elementos que indicam a humanidade indígena, destaco agora a definição de pessoa humana presente no *Diálogo sobre a conversão do Gentio*, de 1556, de Manuel da Nóbrega, pois nele aparecem as três faculdades que então definem neo-escolasticamente a unidade da alma da pessoa humana: a memória, a vontade e a inteligência (Cf. HANSEN, 2002b, p. 66). Portanto, por aquilo que diz não ser gente (“cães e porcos”) e por aquilo que considera como “próximo”, o *Diálogo* oferece elementos relevantes nessa direção.

De acordo com Luz (2003), os gentios aparecem desenhados no *Diálogo* a partir da imagem de “cães e porcos”, numa alusão ao Evangelho de São Mateus (Cap. 7,6): “Não deis o santo aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porcos”. O diálogo se dá entre Matheus Nogueira e Gonçalo Alves. Nogueira defende a possibilidade de conversão do índio e Alves se apresenta relutante em reconhecer o nativo como capaz ou como “próximo”. (LUZ, 2003, p. 82 – nota).

A metáfora do índio como “cães e porcos” – seres inconstantes, bestiais, rudes, brutos, ingratos – leva os missionários, como Gonçalo Alves, a supor que pregar a eles é como semear as sementes do Evangelho sobre as pedras de um deserto, ou seja, não poderia frutificar. Veja-se o texto:

Gonçalo Alves: - Por demais hé<sup>9</sup> trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarnizados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras (NÓBREGA, 1931, p. 229).

Os problemas não param por aí. Segundo Alves, há ainda uma dificuldade que se apresenta como a maior de todas: a inconstância. Acompanhe-se:

Sabeis qual é a mór difficuldade, que lhes acho, serem tão faceis de dizerem a tudo *sí* ou *pá* ou como vós quizerdes, tudo approvam logo, e com a mesma facilidade, com que dizem *pá*, dizem *aani*, e se algumas vezes chamados dizem *neim tia* é pelos não importardes, e mostra-o bem a obra, que se não é com bordão não se erguem, para beber nunca dormem, esta sua facilidade de tudo lhe parecer bem, acompanhada com a experiencia de nenhum fruto de tanto *pá*, tem quebrado os corações a muitos; dizia um de nossos irmãos, que estes eram o filho que disse no Evangelho a seu pae, que o mandava, que fosse e nunca foi (NÓBREGA, 1931, p. 231).

Nesse sentido, de acordo com Viveiros de Castro (1992), a inconstância passou a ser

um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, pp. 186-7).

---

<sup>9</sup> Neste artigo, respeito a grafia dos originais de que me valho.

Anchieta trata também do problema da inconstância da alma selvagem. Ele chegou a usar uma expressão forte, ao dizer que os nativos frequentemente voltavam ao “vômito”, numa clara referência às suas tradições antigas, compreendidas pelos jesuítas como “maus costumes”. Confira-se:

resolveram edificar uma grande Aldeia para virem habitar nela de diversos lugares, a fim de mais facilmente poderem ser instruídos... É verdade que os nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, *como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e facilmente à menor contrariedade voltam ao vômito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos*. Deles e de todos os outros desta nação não se pode esperar mais do que atrair alguns meninos, filhos deles, e educa-los na doutrina da fé (Carta do Ir. José de Anchieta a Pe. Inácio de Loyola, março de 1555, grifos meus).

De acordo com Viveiros de Castro (1992), no caso brasileiro, o conceito da natureza inconstante da alma selvagem deriva principalmente dos anos iniciais de proselitismo missionário entre os tupis. “O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 188). Segundo o autor, os selvagens não criam em nada porque não adoravam nada, e não adoravam nada porque não obedeciam a ninguém. “Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição”. Conseqüentemente, de acordo com a análise do estudioso, crer “é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, pp. 216-7). Nesse sentido, penso que a tarefa de convencimento a respeito da humanidade dos índios foi uma luta bastante intensa por parte daqueles inacianos que a defendiam. Se recordarmos o quanto Agostinho foi enfático e convincente ao discutir a relação do “homem interior” e das três faculdades da alma com o mistério trinitário, certamente seria difícil enxergar nos nativos, classificados como seres “inconstantes” e de “costumes diabólicos”, alguma faculdade em sua alma que convencesse o europeu sobre sua humanidade.

Sobre a inconstância, Moreau destaca que “é na ficção de Nóbrega, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, que o tema ganha enfoque direto e é pela primeira vez aprofundado. Subordinando a capacidade de crer à de adorar, e esta à de se sujeitar e servir, são desenvolvidos conceitos como ‘fraca memória’ e ‘deficiência de vontade’” (MOREAU, 2003, p. 177). De acordo com o autor, deve-se lembrar, ainda, que um dos temas mais recorrentes na Bíblia, “a principal referência cultural da época”, era o da *constância* na fé (MOREAU, 2003, p. 179 – nota).

Diante de uma nação de almas inconstantes, medrosas, sem fé, sem rei e sem leis, como defender a possibilidade da conversão do gentio? O caminho que Matheus Nogueira propôs para reacender a chama missionária nos ânimos de seu interlocutor se iniciava pela formulação do índio como “próximo”. Recorrendo à passagem do “bom samaritano” no Evangelho, argumenta que ser próximo é o mesmo que ser homem. Veja-se:

Nogueira: - Bem, se eles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos máus e bons, são próximos; todo homem é uma mesma natureza, e todo pôde conhecer a Deus, e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer, que era próximo; prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo Nosso Senhor, que aquelle é próximo, que usa de misericórdia (NÓBREGA, 1931, p. 233).

Se os índios da América portuguesa eram, pois, como “cães e porcos” não era porque a sua natureza fosse a mesma destes: eles eram humanos, pois possuíam as três potências básicas da alma definidas por Santo Agostinho, a saber: memória, entendimento e vontade. O que fazia deles tão bestiais, segundo Nogueira, não era a sua natureza, mas os costumes exercitados segundo o meio rude em que viviam, faltando-lhes o governo civilizado.

Gonçalo Alves: - *Eles têm almas como nós.*

Nogueira: - Isso está claro, pois *a alma tem tres potencias, entendimento, memória e vontade, que todos têm*: eu cuidei, que vós éreis mestre, já em Israel, e vós não sabeis isso; bem parece, que as theologias, que me dizeis arriba era, e eram postigas do padre Braz Lourenço, e não vossas; quero-vos dar um desengano, meu irmão: Que tão ruim entendimento tendes vós para entender o que vos queria dizer, como este gentio, para entender as cousas de nossa fé (NÓBREGA, 1931, pp. 237-8, grifos meus).

Mas as controvérsias são intensas nesse sentido: é difícil para o europeu ver o nativo como próximo. Parece-me que a afirmação “Eles têm alma como nós”, não é aceita por todos. O próprio Anchieta se mostra bastante desanimado por conta da “inconstância da alma selvagem”. Assim, após ter descrito seus trabalhos em relação aos doentes, moribundos, crianças que nasciam semimortas e aos abortos que aconteciam “muitas vezes”, escreveu, em tom de desabafo, reclamando da inconstância dos índios. Atente-se:

*Detive-me em contar os que morrem*, porque fruto verdadeiro se há de julgar o que permanece até o fim. Porque *dos vivos não ousarei contar nada*, mesmo se o houver, que, *por ser tamanha a inconstância em muitos*, ninguém pode nem deve prometer delas coisa, que haja de durar (Carta do Ir. José de Anchieta ao geral Pe. Diogo Laínez – São Vicente, 1/6/1560, grifos meus).

Nota-se a valorização dos que morreram, mas perseveraram até o fim na vivência dos “bons costumes”. Destaco aqui o ideal do homem discreto, para o qual era fundamental a “arte do bem morrer”, ideal presente, por exemplo, nas linhas dos *Exercícios espirituais* de Loyola<sup>10</sup>. Nesse sentido, a atividade missionária visa à preparação para uma “boa morte”. No entanto, a “boa morte” para o índio é a vingança aos antepassados, é a morte honrosa no

---

<sup>10</sup> Conferir a esse respeito o instigante artigo de João Adolfo Hansen, *Educando príncipes no espelho*, cuja referência bibliográfica completa se encontra ao final deste artigo.

campo de batalha, é morrer vingando e, de preferência, “saboreando” a carne do inimigo. Algo bem distante do que os padres pregavam...

## Considerações finais

Ao classificar os índios como inconstantes, os missionários o faziam tomando como referência o parâmetro cristão, católico e europeu. Notei, por meio da leitura e análise dos textos jesuíticos, o quanto o missionário desejava ver os índios encaixados nesse parâmetro. As *Constituições* jesuíticas de 1556 confirmaram e sistematizaram tal parâmetro, pois o documento é claro ao recomendar e supervalorizar virtudes como a *constância*, a *firmeza* e a *estabilidade*<sup>11</sup>.

Assim, ao reclamar da inconstância, os missionários não percebiam que, no fundo, os índios tentavam na verdade ser constantes, perseverantes e fiéis aos seus antigos costumes, que foram desastrosamente tachados como maus ou até mesmo diabólicos. Como ressaltou Viveiros de Castro (1992), “os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 192). A inconstância, ou quaisquer outras representações presentes nos textos jesuíticos precisam, portanto, ser relidos à luz do sujeito da enunciação da correspondência: neste caso, o jesuíta, que interpreta o mundo sob a ótica católica, antimaquiavélica, antiluterana e anticalvinista, apoiado no dogma tridentino da luz natural da graça inata, fundamental na definição da “pessoa humana” e oposto à tese luterana da lei do pecado.

Os documentos escolhidos para esta pesquisa informam, portanto, muito mais sobre os fundamentos da chamada Contra-Reforma e sobre os modos de pensar e agir do padre jesuíta do século XVI, do que sobre o nativo. Ou seja: o padre jesuíta estava agindo em conformidade com os acontecimentos pertinentes do século XVI, emulando tradições

---

<sup>11</sup> Cf. CONSTITUCIONES de la Compañía de Jesus. In: *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

filosóficas herdadas das filosofias grega e cristã, especialmente a de Santo Agostinho. Nessa direção, o jesuíta foi incorporando em sua prática essas tradições, que foram reforçadas pelos decretos do Concílio de Trento e das *Constituições* e, assim, definia o índio como “inconstante”, por exemplo. Contudo, era fundamental enxergar centelhas de humanidade no nativo, afinal “*Eles têm alma como nós*”...

### Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. *Tratado de la Santísima Trinidad*. In: Obras de San Agustín, Tomo V. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.
- ANCHIETA, José. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Cultura Nacional, 1933. Col. Afrânio Peixoto da Academia Brasileira de Letras.
- BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Ed. UFMG/Iuperj, 2000.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAXA, Quirício. *Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta*. São Paulo: Obelisco, 1965.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CONSTITUCIONES de la Compañía de Jesus. In: *Obras completas de San Inácio de Loyola*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. “Agostinho e a polêmica medieval do teor das relações entre a memória, a inteligência e a vontade”. *Síntese – Rev. de Filosofia*. Belo Horizonte, V. 30 n. 98, 2003, 351-366.

- DAHER, Andréa. José de Anchieta. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar; KUHLMANN JR., Moisés (Orgs.). *Os intelectuais na história da infância*. São Paulo: Cortez, 2002b.
- \_\_\_\_\_. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papiрус, 1989.
- LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais*. 3. ed sobre a primeira de Coimbra, 1726. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Editor, 1952.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.
- NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Edusp, n. 35, 1992.