

## SANTIDADES E INQUISIÇÃO: O HIBRIDISMO NO ALÉM-MAR

HÉLVIA CRUZ DE OLIVEIRA\*

### Introdução

O objetivo desta comunicação é abordar o impacto causado pela missionação jesuítica, bem como as respostas culturais dos ameríndios e o inegável caráter perturbador que tais práticas causaram aos agentes inquisitoriais enviados ao Brasil na segunda metade do século XVI. Do mesmo modo, apresentar uma breve reflexão acerca do pensamento moderno, ao qual se vinculou a ação dos missionários envolvidos no processo de expansão da fé católica, para além dos limites geográficos da Europa.

Ainda nos dias de hoje, verifica-se a repetição de um anacronismo no julgamento das ações missionárias, sem reconhecer o tempo histórico e o contexto social da instituição eclesiástica que, como se sabe, desde a sua formação vem passando por um processo constante de mudanças e adaptações. De fato, a Igreja Católica Apostólica Romana segue um ciclo de reformas internas, muitas vezes impulsionado pelas diversas ordens religiosas, em sua maioria, fundadas para buscar o ‘cristianismo primitivo’, seguindo os passos do Cristo.<sup>1</sup>

A Companhia de Jesus, fundada oficialmente em 1540 por Inácio de Loyola e seus companheiros, se tornou durante boa parte do período moderno, uma das maiores, mais poderosas e ricas ordens religiosas da Igreja de Roma. O dinamismo de suas atividades acarretou grande transformação no interior do próprio catolicismo, principalmente no enfrentamento da expansão do protestantismo na Europa. Já no mundo colonial ultramarino, os jesuítas contribuíram para o aumento do número de convertidos à fé católica e na expansão dessas conquistas, conforme se pode verificar na assertiva de Charles Boxer.<sup>2</sup>

Os missionários portugueses e espanhóis tinham, em sua maioria, perfeita consciência de formar a vanguarda da Igreja militante e de serem súditos leais às suas respectivas Coroas. [...]. Contudo, para o bem ou para o mal, os pioneiros espirituais ibéricos tiveram papel

---

\* Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense. 2013. Bolsista PIBIC/Faperj (2012-2013). Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Vainfas.

<sup>1</sup> Pierre Chaunu. *A Civilização da Europa Clássica*. Lisboa: Estampa, 1993. Giacomo Martina. *História da Igreja de Lutero até nossos dias – I A era da Reforma*. São Paulo: Loyola. 2001.

<sup>2</sup> Jean Lacouture. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Porto Alegre: L. P. & M., 1994.

crucial na expansão ultramarina da Europa que deu início à formação do mundo moderno.<sup>3</sup>

Por mais de mil anos o termo cristão designou os seguidores de uma religião sólida e monolítica, que não admitia divisões. Mas, em meados do século XVI, a ‘Confissão Reformada de Augsburgo’ e o Concílio de Trento indicavam o fracionamento da Cristandade, que estaria na origem da ideia moderna de *Europa*. Da mesma maneira, se antes o cotidiano parecia estar assentado em bases perenes, mantido por uma repetição litúrgica da existência, a efervescência religiosa desses novos tempos e a descoberta de um Novo Mundo sacudiram as estruturas mentais, políticas e sociais até então vigentes.

Por isso, deve-se destacar que o século XVI nasceu sob o signo da mudança. Os religiosos e missionários que nele atuaram não estavam livres das tradições antiquíssimas em que tinham sido formados, mas precisaram aprender a conviver e a lidar com as novidades que encontraram. Este foi o caso do processo de cristianização dos nativos da América, em especial das populações indígenas do Brasil. O contato entre os missionários e os povos nativos expôs para a mentalidade europeia do século XVI problemas inéditos, principalmente, em termos de distâncias a superar entre a realidade com que se depararam e os pressupostos religiosos de que dispunham.

Nesse sentido, é preciso perceber as influências e mudanças que foram desenvolvidas pelas missões instaladas nas regiões recém-descobertas. Isto é, identificar o surgimento de adaptações quanto aos novos meios para a catequese, criadas pelos missionários diante das culturas nativas até então existentes no Novo Mundo. Compreendendo que não se tratou de um processo unilateral, mas de mútuo contato, é possível reconhecer nele as resistências e dinâmicas culturais daquela época.

## **A Santidade de Jaguaripe**

Para demonstrar isso, estudos mais recentes têm contribuído para lançar mais luz sobre esses aspectos. Dentre os mais relevantes, destaco as magistrais contribuições de Ronaldo Vainfas, autor dentre outras obras, de ‘*A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*’ essencial para linha de análise seguida nesta comunicação.

---

<sup>3</sup> Charles Boxer. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 9.

Outra contribuição relevante se deve à historiadora francesa, Charlotte de Castelneau-L'Estoile, autora do livro, *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*.<sup>4</sup>

Conforme destacou Ronaldo Vainfas, durante a Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, em 1591, o visitador Heitor Furtado de Mendonça, embora doutor em cânones e demonólogo com vasta e erudita formação nos domínios do *modus operandi* inquisitorial, desconhecia completamente as religiosidades que se configuraram nos trópicos. O visitador do Santo Ofício vinha com a missão de alcançar e remeter à Portugal todos aqueles que tivessem cometido crimes da alçada inquisitorial. Portanto, Furtado de Mendonça estava preparado para encontrar feiticeiras, sodomitas, judaizantes, blasfemos, bígamos, ou seja, desviantes da fé.

Todavia, deparou-se com diversas denúncias sobre um mesmo fato, envolvendo um fidalgo português, Dom Fernão de Taíde. Acusado de cooptação e proteção de uma seita gentílica dentro de suas terras, que provocara mortes e desgraças pela Bahia devido sua violência e rebeldia na crença de que seriam salvos da escravidão e de que todos os portugueses seriam mortos ou escravizados.

O episódio ficou conhecido como a Santidade de Jaguaripe. Como se sabe, o termo santidade remete à cerimônia nativa descrita em diversas crônicas e cartas jesuíticas, referindo-se aos rituais indígenas, com o uso de cabaças e conduzidas por caraiabas, isto é, homens profetas que visitavam as aldeias de tempos em tempos, segundo o que informou aos seus superiores na Europa, o padre jesuíta Manuel da Nóbrega.

De fato, a primeira referência à santidade apareceu inicialmente em uma carta de Nóbrega, escrita em agosto de 1549, a *Informação das Terras do Brasil*. Na verdade trata-se de uma das inúmeras cartas escritas pelo chefe da primeira leva de missionários jesuítas enviados ao Brasil, durante os vinte e um anos em que missionou em terras brasileiras. Na *Informação* o padre destacava que aquela ‘cerimônia’ acontecia, ‘*Somente entre eles se fazem umas cerimônias da seguinte maneira. De certos em certos anos, vem uns feiticeiros de muito longe, fingindo trazer santidade [...]*’.

---

<sup>4</sup> Ronaldo Vainfas. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Charlotte de Castelneau-L'Estoile. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

Nóbrega descreveu em detalhes todo o ritual. Cabe destacar que o termo santidade permaneceu talvez como um fruto da tradição, ou quem sabe, de uma ‘resistência cultural’ dos costumes ‘gentílicos’.

O Visitador, Furtado de Mendonça, porém, pouco foi capaz de entender acerca do que lhe era relatado, e, curioso, mais a fundo buscou saber. Inquiriu os mamelucos responsáveis por trazerem a seita para as terras de Dom Fernão de Taíde, enfatizando as práticas e objetos utilizados por ela. Nada sabia da vida na colônia, menos ainda das religiões ‘gentílicas’ e seus costumes. Quem melhor a conhecia e sabia o que se passava, era o provincial da Companhia de Jesus, Padre Fernão Cardim, vivendo há muito na colônia, conhecia os rituais caraíbas e antropofágicos praticados pelos nativos, assunto que também foi veiculado para além dos limites coloniais brasílicos pelas cartas jesuíticas que davam conta de uma gama de informações bastante ampla acerca das terras e dos habitantes que os missionários foram encontrando nas vastidões do além-mar.

Mas é inegável a importância dos documentos inquisitoriais, que até os dias de hoje guardam um pouco da história desta santidade, dentre tantas outras que existiram, mas, cujos registros, os caprichos do tempo, apagaram de nossa História. De todo modo, podemos saber um pouco mais sobre esta seita, construída em meio ao fervor religioso que vivia a colônia no século XVI. Assim, por um lado, ela apresenta a face mais instigante de uma forma de resistência cultural que vislumbrava no retorno mítico dos heróis indígenas de matriz tupi a sublimação da religiosidade ameríndia nos trópicos brasílicos.

Por outro lado, não se pode negar a influência causada por um processo de cristianização incompleto, repleto de hibridismos e acomodações, levado a cabo pelos missionários jesuítas em seus aldeamentos. Suas tentativas de traduzir o cristianismo para a *Língua Geral*, mesclando as representações das lendas tupi com os dogmas do catolicismo terminaram por criar, na verdade, um hibridismo identitário colonial, próprio das terras brasílicas.

A rigor, segundo a documentação inquisitorial, a Santidade de Jaguaripe foi uma ‘seita’, pregada no sertão e de forte resistência, que migrou para o litoral a convencimentos de Fernão Cabral, mas, cujos objetivos são ainda um tanto obscuros, analisadas as relações de trabalho desses índios dentro das terras do fidalgo. O líder era um índio que se dizia Papa e cujo ‘clero’ apresentava nomes de santos, e as mulheres eram todas Marias.

Além disso, relata a existência do ritual do desbatismo. De fato, pode-se avaliar a importância deste ritual, pelo fato de ser obrigatória para todos que pretendessem ingressar, precisavam, através dela, ‘renegar o santo batismo’. O que também indica um importante vestígio da resistência nativa ao sistema colonial então vigente nos trópicos brasileiros.

Mais do que uma crença isolada, a santidade de Jaguaripe tomou proporções elevadas. Foi seita e movimento, foi seita nos seus aspectos religiosos, misturando cosmogonia indígena com cristã, criação de culto, igreja, aos moldes dos cristãos, e movimento migratório, de resistência ao colonialismo, reinterpretando a lenda da “terra sem mal” dos Tupi que antes buscavam no litoral seu refúgio, mas que se viam a partir de então adentrando os sertões, para escapar a colonização. A seita atraiu muitos adeptos, índios pagãos e cristãos, mamelucos e negros da guiné.

Quando Heitor Furtado de Mendonça chegou ao Brasil, a ‘Igreja da Santidade’ já não existia mais, destruída em 1586 pelo governador Teles Barreto, o que restava era a amargura, o rancor dos inimigos de Fernão Cabral, tão acostumado a mandos e desmandos e a ter tudo o que queria. Senhores de engenho que tiveram suas terras atacadas e queimadas por índios revoltosos, seguidores da santidade, outros que tiveram escravos fugidos para as terras de Fernão Cabral, onde estava a seita cooptada.

Seja como for, vale lembrar que nada se sabe, porém, do verdadeiro fim do Papa Antônio, que, segundo se contava ‘fugira durante a transferência da seita para a fazenda de Fernão Cabral.’ De fato, essa migração foi encabeçada pelo mameluco Domingos Fernandes Nobre, o Tomacaúna, nome dado no sertão, pelos índios com quem convivera por longo tempo.

Logo, o Visitador que vinha buscando heresias comuns ao reino, deparou-se com uma heresia tipicamente colonial, produzida por uma catequização incompleta nos aldeamentos jesuítas, pois o Papa Antônio, ao que se sabe, vinha mesmo do aldeamento de Tinhaaré, em Ilhéus, e que de lá fugira para o mato. Além disso, Heitor Furtado de Mendonça, durante as sessões inquisitoriais, ouvira as confissões dos mamelucos que participaram da expedição de cooptação da santidade, sem perceber que tais homens eram híbridos, transitando entre o mundo cristão e o mundo selvagem.

De fato, aqueles mamelucos viviam com desenvoltura tanto no mundo dos índios, como no ambiente colonial cristão. A prova mais evidente dessa ambivalência era exibida em seus corpos, afinal as práticas antropofágicas, eram provadas pelas tatuagens e incisões de seus corpos. Todavia, essas evidências eram absolutamente

desconhecidas pelo Visitador Furtado de Mendonça. No entanto, eram bem sabidas pelos jesuítas, principalmente o Provincial Fernão Cardim, que estava presente em todas as sessões Visitação.

A partir desta perspectiva podemos perceber que, de fato, se por um lado, a ação missionária dos inacianos permitiu aos nativos aprender cada vez mais acerca do cristianismo, por outro lado, a partir do mito da terra sem mal, os indígenas foram capazes de construir complexas estruturas híbridas entre o cristianismo e a sua própria cosmogonia. Um hibridismo cultural que indicou forte aspecto de resistência, por parte dos nativos, à nova condição social e política imposta pela colonização.

### **O Método Missionário dos Jesuítas**

Sem dúvida, a atividade missionária inaciana seguiu os parâmetros da *Devotio Moderna*, posteriormente sistematizada pelo Concílio de Trento (1545-1563), mas presente desde o início na ação dos missionários da Companhia de Jesus, “tridentinos avant la lettre,” como reconhece Ronaldo Vainfas.<sup>5</sup>

Todavia, cabe ressaltar as palavras de outro grande estudioso do período colonial brasileiro. Refiro-me, a Evaldo Cabral de Mello, que reconhece o pioneirismo dos jesuítas ao adotarem novos métodos de catequese. Nesse sentido, afirma o historiador pernambucano.

Desde o século XVI, eles haviam sido frente a outras ordens religiosas, também dedicadas à evangelização, os grandes defensores da capacidade inata do indígena americano não só para converter-se à verdade do cristianismo como também para praticar as artes e ofícios próprios da civilização.<sup>6</sup>

Entre as fontes jesuíticas do período colonial que melhor podem ajudar a entender essa dinâmica apontada acima, destaca-se as cartas do padre Manuel da Nóbrega, chefe do primeiro grupo de inacianos mandados ao Brasil em 1549. O jesuíta explicitou, perante seus superiores da Companhia de Jesus em Portugal, a necessidade da utilização dos caracteres de uma religiosidade nativa para utilizá-la na tradução dos dogmas da religião católica. Posteriormente, já em princípios do século XVII, numa

---

<sup>5</sup> Ronaldo Vainfas. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1997, p. 28.

<sup>6</sup> Evaldo Cabral de Mello. *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 322.

direção próxima, mas em condições radicalmente diferentes, essa adaptação ao modo de vida e religião dos habitantes das áreas em que os inacianos missionaram será adotada por Matteo Ricci para a divulgação do cristianismo na China.<sup>7</sup>

O total desconhecimento da ideia do Deus cristão por parte dos brasis é uma informação recorrente nas cartas dos missionários. Contudo, graças ao conhecimento obtido nesses primeiros meses de contato com os nativos, através dos antigos moradores da terra e dos ‘*línguas*’, colonos que há muito viviam na terra e falavam a língua dos nativos, os Companheiros de Jesus já dispunham de informações suficientes para delinear uma estratégia de conversão, buscando estabelecer uma via de acesso para a mensagem salvífica do cristianismo junto à religiosidade dos ameríndios.<sup>8</sup>

Um exemplo típico desse modo de atuação dos inacianos surge na já citada carta do padre Manuel da Nóbrega *Informação das terras do Brasil*, que pode ser resumida esquematicamente em três grandes núcleos de narrativa: notícias sobre os religiosos, notícias sobre os nativos e notícias sobre a terra. No terceiro parágrafo, o mais longo de todo o documento, o jesuíta começa descrevendo a religiosidade dos brasis.

Esta gentildade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus, somente aos trovões chamam Tupana [tupã], que é como quem diz coisa divina. E assim, nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupana.<sup>9</sup>

Nóbrega reconhece nesta carta a inevitabilidade da apropriação de um vocábulo nativo, que designa um dos inúmeros espíritos que compunham a religiosidade brasílica, para significar o Deus dos europeus. Creio ser esta a primeira ocasião em que um missionário da Companhia em terras tropicais valeu-se desse expediente inovador, que privilegiava o conhecimento da língua, do universo mental e da cosmogonia dos nativos, para viabilizar a divulgação do cristianismo, ainda que tais traduções fossem arriscadas e a limitação de conhecimentos mais profundos das línguas nativas demonstrassem mais tarde os erros e dificuldades de uma equivalência mais perfeita em significados e ressignificação de termos da religião.<sup>10</sup>

Esta percepção será levada ao limite através da sistematização das diversas línguas nativas na *Língua Geral*, que se tornou um verdadeiro ‘idioma colonial’, no qual

<sup>7</sup> Jonathan D. Spence. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>8</sup> Mário Fernandes Correia. *Nóbrega, as cartas dos primeiros jesuítas e as estratégias de conversão dos gentios*. Dissertação (Mestrado) – Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005.

<sup>9</sup> Serafim Leite. *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega. [Opera Omnia]*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000. p.62.

<sup>10</sup> Maxime Haubert em “Índios e jesuítas no tempo das missões”. São Paulo: Companhia das Letras, p. 70.

serão escritos os catecismos, vocabulários e artes de gramática, ferramentas indispensáveis para a catequese e conversão dos brasis, através das quais, segundo John Monteiro, os jesuítas, ‘mais que palavras traduziam tradições’.<sup>11</sup>

Em contra partida, tais ações resultaram num descontentamento do Tribunal do Santo Ofício, que se mostrou um dos principais adversários dos métodos de missionação adotados pela Companhia de Jesus. E isto por que pregava, antes de tudo, a pureza da fé, por conseguinte, as adaptações jesuíticas colidiam frontalmente com essa perspectiva. Estes e outros fatores foram responsáveis por inúmeros atritos entre o Santo Ofício e a Companhia de Jesus. Desta forma, por um lado, pregava-se uma evangelização rígida, isenta de adaptações, buscando preservar o verdadeiro cristianismo, por outro, o trabalho missionário, que visava antes de tudo, fazer-se compreender, traduzindo se possível, a religião cristã, a partir do próprio mundo cosmogônico desses nativos americanos.

## **Conclusão**

O que podemos perceber é que, a mentalidade compartilhada pelos missionários jesuítas tem raízes mais profundas, é fruto do seu tempo. Como se sabe, o Renascimento não foi simplesmente um retorno ao clássico, mas uma reflexão dos valores daquela sociedade, e a apropriação de uma cultura mais antiga, então eleita como superior, mas cujas interpretações estavam carregadas de um olhar cristão que começou a se abrir para novas possibilidades. Somado a isso, o comércio acelerado entre as cidades da península itálica e as franjas do Império Otomano, proporcionou trocas mais do que materiais, na realidade riquezas culturais, por meio de um intercâmbio de conhecimentos com o mundo árabe que apareceu naquele diálogo intercultural e que se tornou essencial para o desenvolvimento de uma nova cultura e mentalidade.

Daí a apropriação de toda uma bagagem de conhecimento que foi sendo apreendida no convívio e nas trocas sociais como pilar fundamental dos futuros contatos entre os povos. Nessa direção, o humanismo ganhou espaço porque propagou essa esperança no indivíduo, reconhecendo nele o potencial criador e transformador. Tais

---

<sup>11</sup> John Manuel Monteiro. ‘Traduzindo Tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa’. In: Joaquim Pais de Brito. *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. 2000, p. 36-43.



aspectos são essenciais para a compreensão da sociedade que se formou na época moderna, num período de grande expansão geográfica, comercial e cultural.

Baseando-se nessa nova percepção e reconhecendo todo o trabalho adaptativo jesuítico, poderíamos comparar os seus métodos do período moderno ao método de aproximação antropológico atual. A diferença é que não deve ser de interesse do antropólogo interferir e converter seu objeto de pesquisa, mas adentrar sua cultura, descrevê-la e procurar compreendê-la e traduzir seu simbolismo. Já a conversão religiosa implica na conquista espiritual dos homens mediante novos valores e sua inclusão na fé em Cristo. Não somente na América, mas no conjunto das missões e seu sentido religioso enquanto movimento pela fé, o que se quer ressaltar é o caráter das assertivas que balizam o pensamento coevo sobre as ações da Igreja desse período.

Curiosamente, a atividade missionária dos inacianos, em particular, tem recebido, sistematicamente, as imputações de agentes do colonialismo e ainda, de ter contribuído para um atraso intelectual da terra. O encontro de culturas, estudado sob um viés antropológico, em oposição ao europocentrismo dominante há alguns anos, restringiu-se a uma opressão ou repressão cultural, exercida pelos inacianos na catequese dos indígenas.<sup>12</sup>

Seja como for, contestando esta perspectiva, podemos analisar as chamadas “santidades”, apresentada assim pelo próprio padre Nóbrega ao descrever o ritual dos caraiabas, homens deuses, que tinham a posição social de conselheiros e curandeiros que faziam visitas esporádicas às comunidades. Mas que, acomodando-se às novas configurações do meio social, adquiriu características híbridas como demonstrado na Santidade de Jaguaripe. Desta forma, fica evidente a capacidade dos indígenas de se apropriarem de outra cultura, o que difere, em muito de uma perspectiva apenas assimilacionista.

É notória, por fim, a influência do ensino jesuítico no caso da Santidade de Jaguaripe, pois o ‘Papa Antônio’ conhecia, graças aos seus tempos de curumim em Tinharé, a estrutura hierárquica da Igreja Católica, que buscou repetir, a seu modo, seguindo muitos dos seus aspectos visuais. Por outro lado, fiel às suas raízes ameríndias, o ‘Papa’ brasílico, radicalizou a oposição aos dogmas do mesmo cristianismo, ao estabelecer para o seus seguidores a obrigatoriedade do desbatismo.

---

<sup>12</sup> Luiz Felipe Baêta Neves. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

Logo, tratar da Companhia de Jesus e de seus missionários não é tarefa fácil. O que se pode dizer, com algum grau de certeza, é que, se por um lado, suas atividades tiveram grandes repercussões, tanto no campo político quanto no religioso, como no caso da evangelização, que teve muitos resultados positivos mas, também situações como a Santidade, por outro, não menos importante, resultou em grande prestígio e rápido crescimento se comparado a outras ordens religiosas, mas também, poderosos inimigos. Por fim, à guisa de conclusão, levemos em conta o alerta de Sérgio Buarque de Holanda.

Da Companhia de Jesus, de sua atuação considerável e em muitos pontos decisiva sobre nossa formação nacional, não é fácil falar serenamente. Seus inimigos foram sempre rancorosos, – mais rancorosos e enérgicos do que seus partidários desinteressados. E ao mesmo cuidado que põem ainda hoje os primeiros em desacreditar a obra dos jesuítas, aplicam os segundos no aplaudi-la irrestritamente. O resultado é que uma atitude intermediária corre o risco de parecer suspeita e indecisa a uns e outros.<sup>13</sup>

### Bibliografia

- BOXER**, Charles Ralph. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BRANCO**, Mário Fernandes Correia. *Nóbrega, as cartas dos primeiros jesuítas e as estratégias de conversão dos gentios*. Dissertação (Mestrado) – Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005.
- CASTELNEAU-L'ESTOILE**, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.
- CHAUNU**, Pierre. *A Civilização da Europa Clássica*. Lisboa, Estampa, 1993.
- DELUMEAU**, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa, Estampa, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira: 1989.
- FEBVRE**, Lucien. *O Problema da Incredulidade no Século XVI: a religião de Rabelais*. Companhia das Letras, 2009.
- HELLER**, Agnes. *O Homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.
- HOLANDA**, Sérgio Buarque de. *Cobra de Vidro*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva / Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.
- HAUBERT**, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões, séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- LACOUTURE**, Jean. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Porto Alegre: L. P. M., 1994.
- LEITE**, Serafim. *Cartas do Brasil e mais escritos do padre Manuel da Nóbrega*. [Opera Omnia]. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000.
- MARTINA**, Giacomo. *História da Igreja de Lutero até nossos dias – I A era da Reforma*. São Paulo: Loyola. 2001.

<sup>13</sup> Sérgio Buarque de Holanda. *Cobra de Vidro*. São Paulo: Perspectiva / Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978, p. 91.

- MELLO**, Evaldo Cabral de. *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- MONTEIRO**, John Manuel. 'Traduzindo Tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa'. In: Joaquim Pais de Brito. *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. 2000. p.36-43.
- NEVES**, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- O'MALLEY**, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo: Editora Unisinos ; Bauru: Edusc, 2004.
- SPENCE**, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VAINFAS**, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.