

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

JACQUELINE LOPES

**A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NAS CARTAS DE JOSÉ DE
ANCHIETA**

Alfenas/MG

2019

JACQUELINE LOPES

**A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NAS CARTAS DE JOSÉ
DE ANCHIETA**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História Ibérica pelo Programa de Pós-Graduação em História Ibérica (Mestrado Profissional), da Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Ensino e Pesquisa de História Ibérica. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Aparecida Maria Nunes.

Alfenas/MG
2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central – Campus Sede

L864r Lopes, Jacqueline.
 A representação da mulher indígena nas cartas de José de Anchieta /
 Jacqueline Lopes. -- Alfenas/MG, 2019.
 136 f. –

 Orientadora: Aparecida Maria Nunes.
 Dissertação (Mestrado em História Ibérica) – Universidade Federal de
 Alfenas, 2019.
 Bibliografia.

 1. Índias. 2. Jesuítas [Cartas missionárias]. 3. Anchieta, José de, Santo,
 1534-1597. I. Nunes, Aparecida Maria. II. Título.

CDD 981.03

JACQUELINE LOPES

“A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NAS CARTAS DE JOSÉ DE ANCHIETA”.

A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Ensino e Pesquisa de História Ibérica

Aprovado em: 25/09/2019.

Profa. Dra. Aparecida Maria Nunes
Instituição: Universidade Federal de Alfenas
UNIFAL-MG

Assinatura: 

Profa. Dra. Karla Maria Fredel
Instituição: Universidade Federal de Pelotas
UFPEL-RS

Assinatura: 

Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria
Instituição: Universidade Federal de Alfenas
UNIFAL-MG

Assinatura: 

Dedico aos meus pais, Wagner
Gomes Lopes e Eline Aparecida
Lopes, por terem me incentivado e
apoiado, por serem meus exemplos
de luta.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Alfenas, pelas possibilidades e transformações que propiciaram em minha vida, especialmente, ao Programa de Pós-Graduação em História Ibérica.

À minha orientadora, Professora Dr.^a Aparecida Maria Nunes, por ter despertado em mim o desejo de pesquisar a mulher indígena em narrativas do século XVI.

Aos professores Dr. Marcos Roberto Faria e Dr. Paulo Romualdo Hernandez, pela participação na banca de Qualificação, pelas sugestões e contribuições.

Aos professores e coordenação do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica, especialmente, ao professor Dr. Cláudio Umbierre Carlan e ao coordenador Dr. Adailson José Rui pela atenção e incentivo.

Aos meus amigos, pelo carinho, apoio, troca de experiências, revelando, assim, o valor e importância da amizade durante a trajetória desta conquista, especialmente, a Paloma Leite.

Aos meus familiares e noivo, por entenderem minhas ausências ao verem minha dedicação a este sonho.

À Professora Dr.^a Karla Maria Fredel, por vir de longe somar e fazer parte da banca de Defesa.

Ao Professor Dr. Marcos Roberto de Faria, por, mais uma vez, contribuir, fazendo parte da banca de Defesa deste trabalho.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)- Código de Financiamento 001.”

RESUMO

As cartas jesuíticas são registros importantes do século XVI, Brasil Colônia, pois revelam informações históricas e contextuais do imaginário do europeu da época da Companhia de Jesus com sua base religiosa cristã. Nesta pesquisa, essas narrativas são encaradas como um elo entre o saber e o poder, relevando o sistema do pensamento social sobre o indígena. Buscou-se, então, encontrar, analisar e compreender a relação “jesuíta e índio”, mais especificamente, a mulher indígena. Para traçar a representação da índia, tendo em vista que a língua escrita é um instrumento cultural que projeta a visão do “outro”, foram objetos de estudos as narrativas do Pe. José de Anchieta em algumas cartas que escreveu. Tal escolha justifica-se pelo fato de os indígenas brasileiros serem ágrafos. Então, para conhecer a história deles, é preciso escolher um narrador europeu que tenha registro na linguagem escrita. O Pe. José de Anchieta possui relevância histórica no Brasil, além de qualidades relacionadas com os aspectos linguísticos, postura minuciosa, ademais da sua proximidade com os nativos. Foi um grande conhecedor da língua indígena e escrevia sob comandos religiosos da Companhia de Jesus. O número de cartas escritas por ele é suficientemente amplo, sendo possível trabalhar com o conceito de representação que está intimamente conectado com o imaginário e reflete a forma como um indivíduo, ou coletivo, olha, vê e interpreta algo ou alguém. Para essa construção da imagem da mulher, sob o olhar do homem branco, europeu e cristão, a pesquisa se pautou na historiografia, que possibilitou leituras desta representação e, por consequência, mostra a mentalidade da mulher indígena e a memória da concepção de mundo da época. Por fim, no cenário escolar de ensino básico, poucas são as informações sobre esta temática por parte de professores e/ou materiais didáticos. Quando há, são pautadas em estereótipos. Por isso fez-se necessário a elaboração de Objeto de Aprendizagem (OA), no caso, um *e-book*, que contribuísse com ensino desse tema específico.

Palavras-chave: Mulher Indígena. Imaginário. Representação. Cartas jesuíticas. José de Anchieta

RESUMEN

Las cartas jesuitas son registros importantes del siglo XVI, Brasil Colonia. Estos documentos revelan informaciones históricas y contextuales del imaginario europeo de la época, más específicamente de la Compañía de Jesús con su base religiosa cristiana. En esta investigación, estas narrativas son vistas como un vínculo entre el conocimiento y el poder, revelando el sistema del pensamiento social sobre los indígenas. De esta manera, se buscó encontrar, analizar y comprender la relación "jesuita e indio", específicamente las mujeres indígenas. Para revelar la representación de la india, considerando que el lenguaje escrito es un instrumento cultural que proyecta la visión del "otro", fueron objetos de estudio las narrativas del P. José de Anchieta, en algunas cartas que escribió. Tal elección se justifica porque los indígenas brasileños son considerados ágrafos. Entonces, para conocer la historia sobre ellos, es necesario elegir un narrador europeo que tenga un registro en el lenguaje escrito. El P. José de Anchieta tiene relevancia histórica en Brasil, así como cualidades relacionadas con los aspectos lingüísticos, actitud minuciosa y detallista, además de su proximidad con los nativos. Fue un gran conocedor de la lengua indígena y escribía bajo los comandos religiosos de la Compañía de Jesús. El número de cartas escritas por él es suficientemente grande, dando la oportunidad de trabajar con el concepto de representación que está relacionado con el imaginario y refleja la forma en que un individuo, o colectivo, mira, ve e interpreta algo o alguien. Para esta construcción de la imagen de la mujer, bajo los ojos del hombre blanco, europeo y cristiano, la investigación utilizó de la historiografía, que permitió lecturas de esta representación, por consecuencia, revela la imagen mental de las mujeres indígenas y la memoria de la concepción del mundo de la época. Por fin, en el escenario escolar de enseñanza, pocas son las informaciones sobre el tema por parte de los profesores y/o materiales didácticos. Cuando hay, son pautadas en estereotipos. Por eso fue hecho un Objeto de Aprendizaje (OA), un *e-book*, que contribuyese con el aprendizaje de este tema.

Palabras clave: Mujer indígena. Imaginario. Representación. Cartas jesuítas. José de Anchieta

Há um Anchieta diligente anotador dos
sucessos de uma vida acidentada de apóstolo e mestre.

Alfredo Bosi

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	METODOLOGIA.....	13
3	AS CARTAS DOS JESUÍTAS COMO DOCUMENTOS HISTÓRICOS.....	16
3.1	LOYOLA, O FUNDADOR, E A FORMAÇÃO DO “EXÉRCITO DE CRISTO”	16
3.1.1	Os documentos de formação da Companhia de Jesus e o comportamento dos jesuítas.....	20
3.2	AS CARTAS JESUÍTICAS – ESTRUTURA E FUNÇÕES.....	26
3.2.1	Quem escreve? Onde? Como? Por quê?.....	31
3.2.2	A Retórica nas cartas jesuíticas.....	35
4	AS RELAÇÕES ENTRE JESUÍTAS E INDÍGENAS.....	39
4.1	A CHEGADA DOS JESUÍTAS À AMÉRICA PORTUGUESA.....	39
4.2	JOSÉ DE ANCHIETA: PASSOS NO BRASIL COLÔNIA.....	44
4.2.1	A temática indígena nas cartas de Anchieta.....	47
4.3	OS INDÍGENAS DE ANCHIETA: REPRESENTAÇÕES.....	50
5	A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA.....	56
5.1	MULHER INDÍGENA – SOB O OLHAR DE PADRÕES MEDIEVAIS E RELIGIOSOS.....	56
5.2	NUDEZ FEMININA.....	59
5.3	POLIGAMIA, CASAMENTOS E CONCUBINATOS.....	65
5.3.1	Índia-manceba.....	69
5.4	PARTOS, ABORTOS, RELAÇÕES ENTRE AS MULHERES INDÍGENAS E SEUS FILHOS.....	73
5.5	A RISADA DA MULHER INDÍGENA.....	74
5.6	RITUAL: A MULHER INDÍGENA NA ANTROPOFAGIA.....	76
5.7	MULHERES INDÍGENAS CONVERTIDAS: “SALVAS”	80
5.8	ENTRE EVA E VIRGEM MARIA.....	87
6	OBJETO DE APRENDIZAGEM: RECURSO DIDÁTICO TECNOLÓGICO NO ENSINO MÉDIO.....	90
6.1	RECURSOS TECNOLÓGICOS EM PROL DA EDUCAÇÃO.....	90

6.2	OBJETO DE APRENDIZAGEM – ENSINO DE HISTÓRIA.....	99
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
	REFERÊNCIAS.....	107
	APÊNDICES	112

1 INTRODUÇÃO

Os registros sobre a mulher indígena do século XVI, no Brasil Colônia, podem ser considerados insuficientes. Uma das poucas fontes são as cartas jesuíticas, que são consideradas documentos históricos da época. Levando-se em consideração que o jesuíta José de Anchieta escrevia quadrimestralmente ao Pe. Geral da Companhia de Jesus, conforme fora estipulado pelos seus superiores – inclusive vale destacar suas habilidades nas letras e no latim como um *plus* em sua escrita. É possível evidenciar que suas cartas, narravam vivências, frustrações e conquistas no processo de cristianização, sem deixar de mostrar suas percepções pessoais sobre o que via em particular. Além desses relatos que caracterizavam sua função, o jesuíta também escrevia cartas particulares. Por isso, o olhar de José de Anchieta equivale a uma fonte de esmerado valor histórico. Suas narrativas carregam fatos detalhados, acontecimentos vividos e até a riqueza da fauna e flora, que revelam seus pontos de vista apurados e avaliações sobre os hábitos e costumes do povo indígena e sobre o lugar em que habitavam na missão. Um tema que se faz relevante na obra de Anchieta pelo seu antagonismo, além de merecedor de destaque pelo eixo social, é a figura da mulher indígena que, nas cartas de Anchieta, encontra-se, muitas vezes, relacionada, também, ao processo de catequização da missão jesuítica.

As nativas convertidas ao cristianismo eram retratadas como virtuosas e eram “salvas” das atrocidades dos europeus quando pronunciavam palavras cristãs aos seus abusadores. Quando a nativa não era convertida ao cristianismo, era descrita com aspectos demoníacos, ligada à perversão, que levava os homens ao pecado, uma referência à História Bíblica de Adão e Eva. Faz-se importante o resgate dessas informações para o estudo da História, já que as representações imaginárias¹ da mulher indígena, produzidas por pensamentos medievais ibéricos do contexto, entram para um campo amplo de associações racial, de gênero e, também, de poder e religião.

Para a historiadora Dulce Oliveira Amarante dos Santos (1996), é preciso conhecer a vasta variedade, papéis, ações, imagens, representações sociais sobre as mulheres, elaboradas pelos homens sobre elas. Santos (1996, p. 71) aponta que é preciso pesquisar sobre isso, para refletir e responder: “Como o rosto delas passou a ser desvelado?”

¹ “Cada imaginário possui uma ou mais imagens ideais de mulher, possui uma ou várias imagens da morte, da vida, de Deus, do governo, da Nação, do trabalho etc. Essas imagens são construídas na memória coletiva a partir da forma como as pessoas, em seus grupos sociais, entendem o cotidiano ao seu redor, ou seja, da noção de representação.” (Silva; Vanderlei Silva, 2015, p.214)

Nesse sentido, a narrativa de Anchieta não só aborda a mulher indígena em seu aspecto físico e cultural, o seu batismo ou transcurso de cristianização, como também apresenta uma posição de uma sociedade válida, ou seja, uma concepção de mundo e, por sua vez, uma construção do pensamento social em relação aos nativos. As cartas expressam uma representação² conectada ao imaginário de um coletivo, de uma memória social e de como as mulheres eram vistas, em um olhar europeu e católico e, também, do jesuíta.

Certamente, o olhar de Anchieta no primeiro momento não é o mesmo em relação ao tempo transcorrido durante o processo de evangelização dos nativos. Afinal, se os jesuítas conviviam com os indígenas, como não aprender com eles? Como não refletir sobre quem eles eram, como e por que se comportavam de tal maneira? Por isso, uma vez que são datadas, as cartas são fundamentais, pois são capazes de mostrar até a forma como a representação e imagem da índia se altera e se multiplica. Essa construção da representação da índia também se relaciona com as transformações que esses sujeitos “subalternos” vão sofrendo devido ao contato com europeus e à catequização, ou seja, sinais de conversão, inclusive.

O corpus selecionado para esta pesquisa são as cartas ativas de Anchieta das obras de Serafim Leite junto à Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, entre os anos 1954 e 1958 – *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, além da coletânea de manuscritos *Minhas cartas por José de Anchieta*, e, também, *Cartas – informações, fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta, S.J (1554-1594)*: Publicações da Academia Brasileira.

O intuito desta pesquisa, portanto, é compreender a representação da mulher indígena nas cartas jesuíticas do século XVI de Pe. José de Anchieta. Mais concretamente, analisar o papel da mulher no processo de colonização do Brasil e identificar sua representação neste contexto histórico sob o olhar de Anchieta; evidenciar as cartas dos jesuítas como fonte de informações do século XVI; revelar a participação e/ou resistência da mulher indígena no desenvolvimento da cristianização da missão jesuítica; interpretar o processo da projeção e da representação da mulher indígena do século XXI, estabelecendo uma memória social, tendo em vista o imaginário e a concepção do mundo da época, além de desenvolver um objeto de aprendizagem ligando a temática com as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) para uso no Ensino Básico.

² As representações do mundo social construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de um grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.” (Chartier, 2002, p. 17)

As indagações que guiarão a pesquisa são: Qual a representação da mulher indígena do século XVI na narrativa de Pe. José Anchieta e o que isso revela sobre a memória e o imaginário da época? Qual seria e como se constrói o olhar do jesuíta sobre a nativa do Brasil-Colônia? Qual discurso pode-se encontrar nas cartas de José de Anchieta?

Em uma relação entre ação missionária católica e política portuguesa, as correspondências de Anchieta narravam e descreviam sobre convivências e andanças no Novo Mundo. Para se chegar a um estudo mais verossímil durante as análises, foi preciso compreender, antes de tudo, a concepção de mundo da época e seus objetivos como missionário.

De acordo com João Adolfo Hansen (1999), compreender as representações nos discursos do século XVI implica inseri-los em uma dupla normatividade: retórica e teológico-política. Para isso, o resgate das informações existentes nas cartas de Pe. José de Anchieta, necessariamente, precisa ser apoiado em contextos, sobretudo, na noção de temporalidade, justamente para não cair em uma espécie de julgamento das ações dos padres, para não os rotular como “inquisidores” dos índios. Entretanto, quando lidamos com a escrita dos jesuítas, a descentralização é quase inevitável, ou seja, foca-se no como o indígena é, mas se revela o “si mesmo”.

Sendo assim, buscou-se compreender a época e como a imagem das mulheres indígenas se formou, levando-se em conta os valores sociais europeus e a cultura dos indígenas que Anchieta conheceu. Também resgatamos a importância dos registros de um conhecedor da língua indígena, educador e cristão da Idade Média entrando na Idade Moderna no processo de colonização e na História do Brasil, mesmo que isso revele imagens sentenciadas pelo jesuíta em questão, ou da sociedade a que ele pertenceu. Nesse ponto, a pesquisa se apoia em Alcir Pécora (1998, p. 39), que ressalta que as cartas dos jesuítas não são uma tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos.

Além disso, há uma importância real histórica em recuperar a mulher indígena, que tanto produziu para a monocultura, principal economia do Brasil Colônia e que, fortemente, fez-se resistente em ser catequizada. Mesmo assim, sofreu, foi explorada e abusada sexualmente por colonos portugueses, sentenciada, diminuída, e, de certa forma, postergada de sua relevância histórica, ou apenas deixada para uma outra hora – então, por que não agora? Mesmo na Capes, os registros de pesquisa³ acerca das mulheres indígenas no século XVI não são numerosos. A

³ Há no anexo uma tabela com a relação de estudos realizados acerca deste assunto.

pesquisa justifica-se por propiciar reflexões e interpretações a respeito da mulher indígena e de sua imagem construída sob pilares de uma concepção de mundo civilizada. Além de demonstrar a relação poder-escrita e a carta como gênero textual de valor documental.

2 METODOLOGIA

Inicialmente, foi feito um levantamento bibliográfico, buscando publicações a respeito do tema em questão, atribuindo à pesquisa um caráter exploratório, com fase inicial centrada na investigação bibliográfica. Desta forma, de acordo com Eva Maria Lakatos (1991), seguirá da seleção para compilação e, por último, fichamentos.

Feito isso, em um diálogo entre referencial teórico estudado e análise das cartas ativas de Pe. José de Anchieta, foram selecionadas todas informações encontradas na narrativa do jesuíta sobre a mulher indígena, especificamente nas seleções de cartas “*Minhas Cartas por José de Anchieta*” (contendo 12 cartas do jesuíta, trata-se de uma edição de comemoração do aniversário da cidade de São Paulo - 2004), “*Cartas dos Primeiros Jesuítas*” (contendo 14 cartas, trata-se da Coletânea de Serafim Leite - Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo - 1954) e *Cartas – informações, fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta, S.J (1554-1594)*: Publicações da Academia Brasileira.

Após a realização destes recortes, levando-se em conta o contexto em que foram escritas, a forma e o conteúdo, foram trabalhadas as representações e, por consequência, as construções da imagem intimamente ligada ao imaginário (memória) da época.

Alcir Pécora (2001, p.28) ressalta sobre a importância da escrita para a Companhia de Jesus: o autor levanta aspectos decisivos que as cartas apresentavam, que vão desde o caráter informacional, passando pelo ponto da “reunião de todos em um” e, por fim, do cunho devocional. Sendo assim, o autor, foi uma das bases iniciais da pesquisa, por abordar em suas teses a relação do gênero textual carta com a História.

Analisando as cartas jesuíticas, Hansen (1995) levanta a natureza *ethos* da humildade como base das narrativas nas cartas jesuíticas. Este autor evidencia o aspecto modelo de fé e virtude existente nas correspondências e destaca que seria uma “proposta da exemplaridade católica das boas obras, difundindo-se como propaganda sublime da Fé e do Império”

(HANSEN, 1995, p. 98), sendo, portanto, uma base teórica para esta pesquisa, por acrescentar sobre os temas concepções de mundo e discurso.

Para as interpretações e o trabalho histórico com os conceitos de representação, imagem e imaginário, Jacques Le Goff (2011) foi o teórico de sustentação, por apresentar significantes obras a respeito da mentalidade da Idade Média, também do século XVI.

Já Alfredo Bosi (2006) é um indicador expressivo a respeito das características das obras de José de Anchieta, tanto a respeito das notas particulares da forma escrita e do discurso do jesuíta quanto da função de sua narrativa para análises históricas. Bosi (1992) também contribui com os termos e ações que norteiam a colonização.

Para o trabalho com gênero, Ronald Raminelli (2008), na obra “História das Mulheres no Brasil”, traz fontes importantes para o *corpus* desta pesquisa. A obra “Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira”, também de Raminelli (1996), é fundamental para a compreensão do contexto e da relação entre jesuítas e indígenas. Mario Pilosu (1995) contribuiu de maneira significativa para a compreensão de como a mulher era representada em textos bíblicos, para o possível paralelo entre esta visão com a interpretação da indígena no Brasil Colônia. Estes historiadores criam cenas e cenários históricos, repletos de detalhes, que revelam alguns pontos específicos e são capazes de guiar um dos pensamentos principais desta pesquisa, que é: ressaltar a mulher indígena do século XVI.

Para conhecimento da Companhia de Jesus, cartas, leituras e relações entre jesuítas com os indígenas, os teóricos Serafim Leite (1954), Luiz Felipe Baêta Neves (1978), Paulo Romualdo Hernandes (2010), Marcos Roberto de Faria (2012), Felipe Eduardo Moreau (2003) são nomes indispensáveis quando se trata de história e pesquisa sobre jesuítas e indígenas.

Neste sentido, sob uma abordagem investigativa analisaram-se, relacionaram-se e discriminaram-se as representações da mulher indígena. Para redação, defendemos que as cartas de José de Anchieta podem ser compreendidas a partir de uma percepção do universal no particular, ou seja, a representação, e por uma concepção de tempo e espaço históricos que lançam olhares sobre o gênero feminino, no caso, a mulher indígena, pelo viés europeu e cristão. Tratou-se, então, de desenhar a mulher indígena que eles viam, sem deixar de apontar as características destes pontos de vista e a influência disso no pensamento social da época e, também, contemporâneo.

Dividida em quatro capítulos, a pesquisa se transcorreu em partes fundamentadas por teorias, conceitos e análises. Por fim, buscou-se revelar o contato entre jesuíta e a mulher indígena, dita, “selvagem”, ou seja, conforme Todorov (1982), buscou-se revelar o olhar do “outro”, ou a descoberta deste “outro” radicalmente diferente.

3 AS CARTAS DOS JESUÍTAS COMO DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Paralelamente à crônica leiga, aparece a dos jesuítas, tão rica de informações e com um *plus* de intenção pedagógica e moral. (BOSI, 2006. p. 18)

Neste capítulo, a discussão e reflexão se pautam no papel. Papel entendido aqui de duas formas, duas acepções, sendo uma delas como conjunto de documentos/arquivos como fonte de informações e o outro a função de algo ou alguém. Nesse caso, o foco é a Companhia de Jesus que, por meio da escrita, deixou informações relevantes para a História e demonstrou, por meio de palavras, as relações entre o sacerdote e o profano. O vínculo entre eles não era distante fisicamente e se baseava, sobretudo, na busca de anunciar ao indígena o evangelho. Tal ação é pautada em um Código e, de certa forma, toda prática, inclusive a de escrita, é normatizada. Sendo assim, para atingir os objetivos desta pesquisa, é fundamental conhecer a formação da Companhia de Jesus, a contextualização, a temporalidade, os ideais. Também se faz relevante saber quem foram os primeiros a pisarem em solo brasileiro e, de que forma pisaram neste solo, como narravam o choque face a face entre índio e jesuíta.

Este capítulo é subdividido em dois. Sendo o primeiro a história e formação da Companhia de Jesus, como foi constituída e quais documentos pautam a identidade desses missionários, no século XVI. Em seguida, é tratado o gênero carta, no caso, a dos jesuítas, como eram estruturadas e qual era seu destaque dentro da Companhia.

3.1 LOYOLA, O FUNDADOR, E A FORMAÇÃO DO “EXÉRCITO DE CRISTO”

A Companhia de Jesus começa a respirar quando jovens e adultos religiosos de diferentes idades, organizadamente, se unem na busca pela salvação de si mesmos e dos outros. Sem dúvidas, tal tarefa requer uma luta espiritual, muito estudo e treinamento. Ao se submeterem a isso, disciplinadamente, “soldados” foram se formando e conquistando outros integrantes para o “exército de cristo” com o ideal e a força de levarem almas para o céu.

Está claro que a designação de exército e a imagem de combatentes recai à Companhia de Jesus de forma quase natural, dada suas características. No entanto, John W. O’Malley

(2004, p. 60) esclarece que a palavra “Companhia”, em sua etimologia, não tem relação qualquer com o militar. Esta interpretação aconteceu em alguns momentos, mas a palavra de origem italiana “compagnia” significava “associação” e era usada para “designar várias espécies de confraternidades religiosas ou irmandades. O equivalente em latim era *societas* – daí Companhia de Jesus”. Além disso, os associados não se sentiam preparados para dizerem que eram uma ordem religiosa. Mas, já sabiam, seu superior era, sem sombra de dúvidas, antes de qualquer outro, Jesus.

O contexto histórico da época da formação jesuítica é marcado pela popularização da religião e pelas peregrinações. Sendo assim, duas bases interessantes ligadas a Companhia são, em primeiro lugar, que eles viam a Reforma enfrentada na época como um problema pastoral, ou seja, a palavra e ensinamentos precisavam ser passados uns aos outros; em segundo lugar, seria o fator busca, mesmo que isso significasse ir a lugares longínquos, isto é, estavam motivados, pela devoção e o dever, a defenderem a fé. Para Baêta Neves (1978, p. 28): “Ao contrário do cristianismo caracteristicamente medieval-particularista e fechado em si mesmo – surge um outro tipo que, sem apagar aquele, é agora dominante. Um cristianismo que considera que tem uma vocação universal e precisa exercê-la.”

O gerador destes impulsos característicos da Companhia teria nascido não só das necessidades e turbulências que a Igreja Católica enfrentava, mas, também, da figura Iñigo de Loyola, um basco, nascido em 1491, no castelo de Loyola, norte da Espanha que recebeu uma boa educação, de acordo com sua classe social: pequena-nobreza. Tais dados bibliográficos são encontrados em seus próprios relatos, que trazem, inclusive, as visões místicas do devoto peregrino em uma autobiografia que ele ditou a Luís Gonçalves da Câmara, em Roma. Este último, por sua vez, buscava produzir notas para não se perderam no que, oralmente, lhe era dito.

O’ Malley (2004, p. 25), ao referir-se a *Autobiografia*, aponta que: “Nela, Inácio narrou sucintamente a história de sua vida até 1538, véspera da decisão tomada pelos primeiros companheiros de se ligarem em uma associação permanente.” O autor acrescenta que, para o jesuíta Jerônimo Nadal, a *Autobiografia* era o significado da Companhia, deste exército de Cristo. A justificativa dessa narração ir até 1538 seria que, para Loyola, depois deste ano, sua vida não apresentava muito “mistério”, já que passou a conviver com membros/companheiros, e suas ações passaram a ser conhecidas por eles. Jonathan Wrigth (2006) aponta que a

Autobiografia da vida de Inácio Loyola também carrega, além de dados básicos, a admiração daquele que escreve, além da intenção de despertar apreços aos que leem/leriam.

Mesmo que a palavra “Companhia” não se relacione com o militar, a relação entre a Companhia de Jesus e os jesuítas com as palavras “exército” e “soldado” vão além da ideologia que trazem em seus significados semânticos. Já que a figura do fundador dos jesuítas Iñigo de Loyola – posteriormente denominado Inácio de Loyola – foi convocada pelo serviço militar em 1517. Em sua *Autobiografia* (p. 27) está mencionado que até os vinte e seis anos de idade, Loyola foi um homem dado às vaidades do mundo e deleitava-se, sobretudo, no exercício das armas, “com um grande e vão desejo de honra.”

Em um confronto em Pamplona, contra tropas francesas, o espanhol fora ferido gravemente nas pernas. Em seu processo de recuperação, ele lia muito, em especial, as novelas de cavalaria e sobre a vida de santos. Este teria sido o início de sua transformação. Wright (2006, p. 25) comenta que, aparentemente, Loyola identificou alguma coisa invejável nas vidas heroicas dos santos, uma espécie de cavalaria espiritual, e decidiu seguir o exemplo.

Tem 31 anos de idade, pouca instrução, nenhum plano definido. Mas já tem espírito novo e armas novas. Depois dum prazo ainda longo, de 18 anos, esse espírito iria fecundar uma nova Ordem Religiosa e essas armas iriam começar a ter expansão universal. Mas, por enquanto, tudo são ainda tenteios e obstáculos. (LEITE, 1954, p.p 20 e 21)

Loyola, em sua figura de “cavalheiro andante”, teve várias visões místicas, segundo sua *Autobiografia*. Totalmente mudado, inclusive em suas vestes (com roupas semelhantes à de um mendigo), ele passou um período pedindo esmolas. Também, iniciou a escrita de um documento fundamental de formação de jesuítas: os *Exercícios espirituais*.

...era possível encontrá-lo esmolando, rezando, jejuando e se autoflagelando. Deixou o cabelo crescer e as unhas de maneira descomunal, teve visões e trabalhou no seu Exercícios espirituais. Esses exercícios, nos quais Loyola continuou a trabalhar ao longo das décadas seguintes, iriam surgir como ímã de uma espiritualidade inaciana distintiva – possivelmente uma das mais impressionantes e duradoras contribuições para a tradição católica romana. (WRIGHT, 2006, p. 26)

Inclusive, essa postura de mendicância e voto de pobreza será, também, a da Companhia. Eles viveriam de doações, posteriormente, para sustentar suas missões. Mas, antes

da formação da Companhia, Inácio vivia situações de conflitos, dificuldades, e nutria a vontade – após a recuperação dos ferimentos da guerra – de ir a Jerusalém. Nesta viagem, com o dinheiro que conseguiu esmolando, ele sai de Barcelona para Roma, depois segue para Veneza e chega na Terra Santa, onde é recebido por franciscanos.

Em Jerusalém, Loyola conheceu vários lugares importantes para os cristãos. Apesar de sua imensa vontade de ficar, precisou voltar à Espanha, pois o ambiente era conflitivo e perigoso para um católico, tanto no viés político quanto religioso. Relutante, foi “convencido” pelos franciscanos. Segundo O’Malley (2004, p. 50): “A relutância de Iñigo foi tão grande, que o franciscano o ameaçou de excomunhão se não obedecesse prontamente, o que ele fez.”

Tal qual um cavaleiro cheio de sonhos, como Dom Quixote, talvez, Loyola vivia seu momento dual entre a imaginação e realidade, a todo momento colocando em xeque seus desejos. Porém isso, de certa forma, guiava o rumo ou destino que traçaria e, com o imenso desejo no peito de “ajudar as almas”, ele chega à Europa. Em 1524, dedicou-se aos estudos com uma turma de alunos de idade bem inferior à sua. Continuava a mendigar para sua sobrevivência e, também, a ensinar, tendo como base os *Exercícios espirituais* de sua autoria.

Mas, em uma época de constantes conflitos religiosos, como a Reforma, além de divergências políticas, Loyola é perseguido, “ficando entre a cruz e a espada”. Por usar “roupas de saco”, ele é confundido como sendo um membro dos chamados “os alumbrados”, ou seja, “os iluminados”, conhecidos também como *Illuminati*.

Os rumos acerca de Iñigo e seus amigos chamaram, dessa maneira, a atenção muitas vezes da Inquisição de Toledo, que levou Iñigo a passar 42 dias na prisão enquanto esperava um veredito. Embora fossem considerados inocentes, ele e seus companheiros foram admoestados a se vestir como os outros estudantes e a não falar em público sobre assuntos religiosos antes de ter completado mais de quatro anos de estudos. (O’ MALLEY, 2004. p. 51)

Pois, a esta altura, ele já não era um cavaleiro só, sua frota havia aumentado. Loyola, dando continuidade a seus estudos, conheceria e recrutaria, através dos *Exercícios*, mais companheiros e isso não pararia daí por diante. Em movimento, o projeto missionário continuaria “em defesa da fé”, a crescer, multiplicar.

A missão supõe uma série de *continuidades*, caso contrário, não poderia ser cogitada. Supõe uma continuidade “geográfica”, outra “humana”, outra “temporal” e assim

sucessivamente. Mas tais continuidades não podem ser absolutas; se fosse assim não haveria necessidade de um projeto missionário porque simplesmente não se parte de um ponto de chegada. (NEVES, 1978, p. 25)

Segundo Malley (2004), Loyola e seus amigos (primeiros jesuítas) começaram, então, uma árdua tarefa de esclarecer e demonstrar diferenças entre os grupos considerados desprezíveis, tais como “os alumbrados”, “luteranos”, “erasmianos”, o que é interessante, do ponto de vista histórico, pois são os jesuítas que serão, em outro momento, a saída da Igreja Católica, ou seja, os soldados que lutariam contra a heresia, além de revelarem e formarem quem eram e deveriam ser, ou seja, caracterizar a Companhia de Jesus e seus membros, formar um grupo coeso.

3.2.1 Os documentos de formação da Companhia de Jesus e o comportamento dos Jesuítas

Na universidade, em Paris, após se apresentar ao reitor Diogo da Gouveia, Loyola promete não aplicar os *exercícios*, pois já era sabido que ele havia recrutado companheiros letrados e abastados, levando-os à mendicância. Os considerados primeiros companheiros da Companhia são Pierre Favre, Diogo Laínez, Francisco Xavier, Afonso Salmeron, Nicolas Alonso e Simão Rodrigues de Azevedo, isto é, o fundador e os sete jesuítas da primeira geração.

Os *Exercícios espirituais* foi produzido entre 1540 a 1548, quando foram publicados. Durante este tempo, Loyola fez poucas alterações de escrita. Mas é certo que, antes da Companhia ser reconhecida oficialmente, esse documento já guiava o comportamento dos jesuítas e formava aqueles que viram a ser. Portanto, trata-se de uma referência fundamental que orienta suas ações de vida, de reconhecimentos de si mesmos e da forma como veem os outros.

Este documento encapsulou a própria essência da conversão espiritual de Inácio e a apresentou de uma forma intencionada a guiar outros a mudanças análogas de visão e motivação. Inácio usou os *Exercícios* como principal meio de motivação de seus primeiros discípulos e os prescreveu como uma experiência a ser vivida para todos os que entrassem mais tarde na Companhia. Embora os *Exercícios* não fossem destinados exclusivamente aos jesuítas, permaneceram como o documento que disse aos jesuítas, em nível mais profundo, quem eles eram e quem deveriam supostamente ser. (O'Malley, 2004, p. 20)

Faria (2006) destaca o termo “modo de proceder” e evidencia a prática dos *Exercícios* como sendo uma maneira de ser jesuíta, ou de se tornar um jesuíta. Trata-se, então, de um documento oficial da Companhia que, ao mesmo tempo, orienta maneiras de agir de cada um, incentiva, administra e disciplina. Gambini complementa apontando que:

Os *Exercícios* tinham a finalidade precípua de purgar os pecados do discípulo e ajudá-lo a descobrir o que Deus queria dele – o que em muitos casos consistia exatamente em entrar na Companhia, onde todos *conheciam* a vontade de Deus. (1988, p.99)

Estava aí indicado que a “obediência” sinaliza a “vontade” de Deus. Neste ponto, Faria (2006, p. 5) complementa que o “tom” usado no discurso do documento trazia a conotação de empresa e aponta que a Companhia era compreendida, neste sentido, como um empreendimento que precisava expandir suas filiais por todo o mundo e, acima de tudo, necessitava de uma boa administração.

No *Exercícios Espirituais* existiam duas figuras importante: a do praticante e a do orientador. Pautado em escolhas, a prática era feita durante um determinado tempo, aproximadamente em um mês. Este documento seria um material didático que orientava o praticante a ter uma vida sem pecado e devota a Deus. Na verdade, é um manual do professor, cheio de instruções, que é mencionado por Loyola na própria introdução dos *Exercícios*, conforme aponta O’Malley (2004).

Eles não foram escritos com a intenção de estar nas mãos da pessoa engajada em fazê-los, embora o texto frequentemente assim o sugira. Eles eram, ao contrário, uma série de materiais, diretivas e sugestões para o orientador ajudar outras pessoas por meio daquele exercício. Sob este aspecto, os *Exercícios* constituem mais um manual do professor do que um livro de texto para estudantes. (O’Malley, 2004, p. 64)

A vigilância de atos, a preocupação com as escolhas, a conduta humilde e prática são abordadas no documento e despertadas no praticante. Por isso, é possível destacar essas características comportamentais nos jesuítas. Sem dúvidas, o adjetivo “engajado” os definem bem, já que o ócio é visto como algo ruim e fora do desejável para Deus e para Companhia. Na dinâmica dos *Exercícios*, buscar uma vida sem pecado era fator fundamental para quem o realizava.

Paulo Romualdo Hernandez complementa que este documento era um método pedagógico jesuítico que arrebatava mais soldados.

Seriam esses exercícios a arma de Loyola para recrutar seus soldados de Cristo e a base de formação de seus futuros legendários. Exercícios que são inspirados na imitação da vida de Cristo, popular na Europa desse período, e que serão o primeiro método pedagógico jesuítico para aperfeiçoamento das almas na doutrina cristã. (HERNANDES, 2010, p. 225)

Buscando melhor formar esses “soldados de Cristo” para batalhas, técnicas de dominar a si mesmos são passadas nos *Exercícios*. Segundo O’Malley (2004, p. 70): “No entanto, as ‘regras para o discernimento’ indicam inconfundivelmente que Inácio ensinou que Deus e o Diabo estavam ativos em todo processo.” Nesse sentido, é possível destacar que há uma busca pelo controle interno para refletir e operar no externo.

Porém, os jesuítas entrariam para história quando a Ordem realmente se concebesse como tal diante dos olhos do rei e do papa. Wright (2006, p. 29) destaca: “A Companhia de Jesus só alcançaria reconhecimento oficial com a bula do Papa Paulo, *Regimini militantes ecclesiae*, em setembro de 1540 (...)”. Faria (2016) aponta que foi por meio dela que a Companhia recebeu o *status* dentro da Igreja Católica. Sendo assim, além dos Exercícios, a *Bula de Criação* também foi fundamental à Companhia.

A *Fórmula do Instituto*, 1540, é outro documento formador de destaque para os jesuítas e para configuração da Companhia. Ele é, segundo Wright (2006, p. 33): “(...) um manifesto que formou a base da bula fundadora da Companhia, falava da “propagação da fé” com a principal obrigação dos jesuítas.” O’Malley (2004) aponta que a *Fórmula* não obrigava seus membros a passarem horas com liturgias e cânticos. Mas pedia um “voto especial a Deus”, o que, de certa forma, os condicionavam a aceitar ir a qualquer lugar do mundo, ordenados pelo Papa, para operarem em suas missões. Além disso, solicitava os votos de pobreza, castidade e obediência –este último, característica marcante da Ordem.

Outro documento que faz parte da identidade dos jesuítas é o chamado *Constituições*. Para O’Malley (2004), nas *Constituições* dos jesuítas se pode encontrar as influências das culturas escolástica e humanística que, desde o início, fizeram parte da formação dos jesuítas. O’Malley (2004, p. 24) acrescenta que: “As *Constituições* articulam os princípios gerais segundo os quais a Companhia esperava alcançar suas metas e traduziam as generalidades da *Fórmula* para estruturas e procedimentos concretos.”

As *Constituições*, que eram divididas em dez partes, começaram a ser elaboradas em 1537, por Loyola. Em determinada época, 1547 a 1550, o secretário João Afonso Polanco contribuiu em sua composição. O primeiro formato foi apresentado ao Papa Paulo III, pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*.

Por votação, escolheram a liderança da Companhia de Jesus – a quem recairia a obediência – e o eleito Superior Geral foi Inácio Loyola. Mas mesmo tendo vencido em número de votos – o único voto que não foi para ele, foi dele mesmo, Loyola apresentou uma certa resistência em aceitar. César Arnaut e Flávio Massami Martins Ruckstadter (2002) narram sobre este episódio e comentam que, posteriormente, Loyola fez seu voto ao Vigário de Cristo e aos demais ao Superior da Companhia dando início, oficialmente, à Companhia de Jesus.

Inácio foi eleito por unanimidade, exceto seu voto. Frente a isto, disse que não se considerava apto para tal cargo e que preferia ser governado a governar, recusando o resultado das urnas. Em nova eleição, quatro dias após a primeira, novamente os companheiros elegeram-no. Inácio de Loyola somente aceitou o cargo, após uma confissão com o Pe. Teodósio, seu confessor, frade de São Pedro de Montoro. O Pe. Teodósio disse que resistir ao cargo era o mesmo que resistir ao Espírito Santo. Assim, em 22 de abril de 1541, todos fizeram os votos, na basílica de São Paulo, que havia sido escolhida para esta ocasião. (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002, p. 107)

Sendo assim, as *Constituições* traziam as regras para seus integrantes, mas de uma maneira inovadora. A Companhia cresceu rapidamente e sua expansão se deu, justamente, por atender as solicitações históricas e conflituosas da época e por esta Ordem estar devidamente planejada e firme em suas regras e atribuições. Inclusive, esse documento, abordava sobre as práticas, que deveriam estar pautadas na obediência ao estudo e ao treinamento. Certamente, requisições da Ordem que moldavam seus “soldados” para pensar e atuar segundo seus princípios.

Os jesuítas possuíam um pensamento homogêneo sobre ofertar e/ou pressionar a religião católica, caso necessário. Mas, para ser este missionário comprometido, era necessário ter passado pelo primeiro documento da Ordem, os *Exercícios*, depois, entender os demais para sua permanência. Portanto, esses documentos traziam os ideais e a forma como a Companhia deveria se portar, considerando também que o período em que surgem as figuras dos jesuítas é marcado por uma série de questões: Reforma, Contrarreforma, as “descobertas” de novos territórios e as implicações disso. É possível perceber, então, por estes documentos, que a Companhia trouxe uma modernização em suas práticas, levando, em consideração os avanços

que o protestantismo de Lutero traziam. A Companhia e sua forma de conduzir era, de fato, uma resposta a tudo isso e uma tentativa de manter as rédeas e o controle nas mãos da Igreja Católica.

Em relação ao comportamento dos jesuítas, entende-se que, diferentemente de monges, por exemplo, eles não seriam apenas contemplativos e interiorizados. Pelo contrário, seriam “o caminho da verdade” e encurtariam distâncias entre o sacerdote e o pecador. Baêta Neves (1978, p. 27) ressalta sobre o pressuposto básico da missão: o de que a cristandade tem uma dimensão *social* que deve ser cumprida. Por isso, é importante destacar que os jesuítas se apropriaram de ensinamentos escolásticos e humanistas. Segundo O’Malley (2004), eles propuseram novas práticas sacramentais e então, pregaram e ajudaram órfãos, prostitutas e prisioneiros nos cárceres. Seus feitos englobam desde a escrita de peças artísticas, ensinamentos em universidades, apoio a várias inquisições até a criação e a administração de seus colégios.

Os jesuítas cada vez mais aumentavam seu grupo. Eles eram de várias nacionalidades e origens sociais, e agiam pautados na *devotia moderna*, ou seja, instruir religiosamente o povo e plantar a caridade. Mas, neste processo de transformar a Teologia em obra espiritual, a Reforma indicava, para eles, uma obrigação de alta urgência “em defesa da fé”.

A heresia era uma febre que tinha de baixar, um excremento que tinha que ser evacuado, um desequilíbrio a ser ajustado. Os jesuítas, como os retóricos sempre disseram, eram médicos espirituais, administrando o antídoto, o contraveneno, o purgativo, o agente para a cauterização: desenganando e desencorajando protestantes e curando católicos hesitantes. Como a teoria clínica da época insistia, os melhores médicos sempre recorriam a toda a gama de remédios e procedimentos – alguns gentis, outro violentos – que estavam à sua disposição. (WRIHITH, 2006, p. 35)

Portanto, os jesuítas, como “remédios para essa cura”, buscavam “ajudar almas”. Por alma, eles entendiam a pessoa total. O lema da Companhia seria: “Para maior Glória de Deus”, queriam, então, ajudar as pessoas a alcançarem a melhor relação com Deus de maneiras variadas. Segundo O’ Malley (2004), “acima de tudo, esperavam e pretendiam ajudar os outros além do assentimento intelectual às verdades ortodoxas como uma aceitação da realidade vivida de Deus em suas vidas.”

O “mundo”, apesar de tudo, é “cristão”: é uma realidade *material*, feita por Deus e que os homens – e particularmente sacerdotes – não têm o direito de ignorar. Uma possível “ignorância” teria efeitos letais para a cristandade que tem que encarar um duplo desafio: o da perda de territórios tradicionais (pela Reforma) e o do aparecimento de novos territórios (pelos “Descobrimientos”). (NEVES, 1978, p. 30)

Os preceitos de ensinar também se enraizariam nos jesuítas, pois, inicialmente, o espírito do projeto missionário era a conversão dos infiéis ao catolicismo. Mas, chegaram à conclusão prática de que era difícil entrar em territórios como, por exemplo, o dos mulçumanos. Então, perceberam que uma alternativa de manter a ideia de “conquistar almas” seria a conversão dos gentis. Inclusive, esse pensamento iria de encontro com os interesses da coroa. Por fim, mais uma bandeira que carregaram em suas missões: a de converter e ensinar, inclusive a de ir em busca disso. Para Neves (1978, p. 29): “[...] entre a Fé e o Império quanto à necessidade de anunciar o Evangelho onde ele não era conhecido – ou de impô-lo onde Ele havia sido renegado. Onde quer que fosse.” A conversão, para os jesuítas, se baseava no processo educativo. Para isso, usavam seus métodos, persuasão e oratória. Mas a palavra de Deus precisava ser frutífera, entendida pelo outro. Neves (1978, p. 36) aponta que: “Os missionários são pregadores. Restabelecem a oratória como estilo preferido para a conversão, o que leva a um revigoração de formas muito mais inflamadas, eloquentes e sentimentais do que as peculiares à escrita escolástica.”

Por isso, sem dúvidas, os missionários carregavam dentro de si mesmos seus deveres, já formados e regidos pelos documentos da Companhia. Estes bravos “soldados” não levavam quase nada em suas mãos, mas chegavam, se adaptavam e permaneciam em disciplina, obediência, dotados de leituras e interpretações e, principalmente, de palavras para convencer, doutrinar, catequizar e negociar, além de registrar sua vivência em um outro documento importante da Companhia de Jesus: as cartas. Segundo O’Malley (2004), essas cartas são de quantidade esmagadora, já que essas escritas eram, também, uma exigência da própria Companhia.

Nesse viés, conclui-se que estudar os jesuítas, suas formações, seus processos, a individualidade e o coletivo e identificar seus feitos equivale a uma compreensão histórica de relevância. É necessário refletir se os jesuítas seriam demônios, no sentido negativo do termo, ou benfeitores, uma vez que são vistos ou como “destruidores” de almas e culturas indígenas ou como beatos e santos capazes de milagres, cujas vidas são exemplos de luta e obediência. Sendo assim, em concomitância com O’Malley (2004), é fundamental quebrar, vencer e mudar pressupostos de antigas interpretações historiográficas que colocavam os jesuítas no julgamento do bem e do mal, num maniqueísmo que, na verdade, não existe. Até porque a realidade contextual do século XVI permitia convicções entre o *eu* e *outro*.

Para entender esses processos entre o jesuíta e o gentil e saber mais quem são os jesuítas, além de suas formações, é preciso ler e compreender as correspondências, que são pautadas nos demais documentos da Companhia de Jesus. Quem sabe, assim, conseguimos ver como eles viam o *outro*.

Pelo seu traço de orientação de tudo a um “princípio e fundamento”, a espiritualidade inaciana colocava todas as ações do indivíduo a serviço de Deus. Era na expectativa de Santo Ignácio pela procura da vontade de Deus que se dirigia a vida de cada jesuíta. Para isto, particularmente nas *Constituições* da ordem e nas suas cartas, o fundador foi desdobrando as instruções para seguir o método apresentado nos *Exercícios Espirituais*. [...] Ao escrever sobre sua missão, os jesuítas o faziam utilizando um registro ou tom inspirado na subjetividade de sua vivência do carisma inaciano. (LONDOÑO, 2002, p. 13)

3.2 AS CARTAS JESUÍTICAS - ESTRUTURAS E FUNÇÕES

Há documentos importantíssimos e que caracterizam a identidade da Ordem; “os Exercícios”, sem dúvidas, como visão e motivação. A “Fórmula do Instituto”, 1539, que entra na Bula Papal confirmando a Companhia. “As Constituições dos Jesuítas”, um corpo de leis e de ideias da Companhia de Jesus; a “Autobiografia de Inácio”, que narra a vida do fundador e, em destaque pela relevância, as correspondências. Essas últimas, de certa forma, carregam todas as outras nas “entrelinhas” ao tratar sobre o processo missionário de conversão dos gentios.

É importante ter em mente essa digressão sobre o conteúdo dos Exercícios para se poder compreender a atitude psicológica dos jesuítas em ação. As cartas mostram que os religiosos que passaram por essa prática e a mantiveram no Brasil encontravam-se numa tal situação que o preparo íntimo fundia-se com a ação, amparando-a e concedendo-lhe significado. (GAMBINI, 1988, p. 109)

No artigo “A memória evanescente” de Leandro Karnal e Flavia Galli Tatsch (2009, p.18), há uma citação de um ditado popular em francês que diz “Le papier souffre tout...” (“o papel aguenta qualquer coisa”). Os autores usam essa frase para apresentar ao leitor a ideia de autenticidade de um documento, justamente por “aceitar” qualquer ideia: “O papel aguenta qualquer ideia, sofre calado qualquer discussão e jamais se rebela contra a pena do autor (...).” Esse fragmento demonstra a dificuldade do historiador em encontrar suas fontes para a pesquisa. Afinal, “o documento é a base para o julgamento histórico.”

Em uma nova interpretação sobre a frase citada no artigo, ao se pensar nas correspondências jesuítas como o meio de comunicação que eles usavam para trocar

informações sobre a Companhia e dar a conhecer os andamentos das missões, é certo que as folhas que recebiam as informações do Brasil Colônia, no século XVI, não poderiam aceitar “qualquer coisa”. Pois este papel em que os jesuítas escreviam não aceitava e nem aguentava tudo. Claro que não era culpa do papel que recebia as palavras, mas, sim, do papel, ou seja, da função de algo ou alguém, no caso de seus membros; os jesuítas frente aos métodos e regras da Companhia.

Os jesuítas não podiam escrever “tudo” sem que fossem guiados pelos princípios inicianos, ou seja, a serviço de Deus, e pautados em métodos apresentados pelos *Exercícios Espirituais*, pelas *Constituições* e demais documentos que controlavam os modos de agir dos missionários. Então, quem escrevia era um “soldado” de Deus. Segundo Fernando Torres Londoño (2002, p.13), em seu artigo sobre as cartas jesuítas no século XVI: “E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico.” Desta forma, quem escrevia se pautava na disciplina e obediência, virtudes evidenciadas por Inácio de Loyola dentro de um sistema de informações.

Neste sistema se estabeleciam responsabilidades para a geração das informações e destinatários destas. Foram fixados prazos, determinada a produção de cópias, definida a circulação destas, consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas. Coerente com o entendimento hierárquico de Loyola, a comunicação deveria existir de formal vertical para o governo e horizontal para a união de ânimos. (LONDOÑO, 2012, p. 15)

Nesse sentido, é possível compreender que as cartas, segundo Hansen (2005, p16), apresentavam quatro objetivos básicos definidos. O primeiro é uma coleta e divulgação de informações sobre as tribos e outras considerações para a aprendizagem de jovens missionários na Europa, antes que saíssem para a missão. O segundo é controle interno da missão pelos superiores da Ordem em Roma, bem como o cotidiano dos padres, inclusive seus desânimos. O terceiro seria “o reforço do entusiasmo catequético por meio da remessa das cartas para outras missões, em que são lidas como edificação” (p.14). Por fim, o quarto estaria relacionada com gênero, mas, em um viés literário, ou seja, para ser lido pelo grupo letrado da Europa, ou seja, pessoas que tinham a curiosidade de conhecer as “novidades maravilhosas” do Novo Mundo.

Considerando esse quarto objetivo apontado por Hansen (2005), a leitura por curiosidade deste público letrado sobre o “Novo” e o “descoberto”, Todorov (2006, p.242) aponta que estes “relatos de viagem” poderiam até receber um novo termo para nomeá-los:

“relatos de viagens coloniais”, pois trazem a segurança da superioridade de quem escreve, mesmo que curioso sobre aquilo que vê. Justifica, assim, o processo de colonização, no caso dos jesuítas, o da catequização (unido ao de colonização), ou seja, quem lia, de certa forma, apoiava o que estava sendo feito, convencido tanto por seus próprios ideais, imaginário de civilização válida e modelar e, certamente, persuadido pelo discurso da carta (pois inspira a fé). Londoño (2002) contribui neste sentido apontando: “... nas cartas se produzia a imagem da Companhia para provocar edificação e apoio.”

Pautado na retórica e *ars dictaminis*, ou seja, ato de redigir cartas, todo este processo era controlado. Precisava ser, afinal a continuidade da missão dependia de seus feitos e apoios de fora. Para Sheila Moura Hue (2006, p. 14): “...as cartas eram a coluna vertebral do corpo inaciano”, uma vez que sustentava a Companhia, segundo os valores e interesses que Loyola havia determinado. Enfim, de forma organizada a Companhia separou dois formatos delas, segundo Gambini (1988) elas são de dois tipos: “edificação” e de “negócio”.

Primeiramente, o foco era edificar, pois “...os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado.” (Londoño, 2012, p. 18). Essas cartas de “edificação” traziam informações sobre o índio que instigavam e despertavam interesse de um público. Inclusive, Moreau (2003) acrescenta: “Algumas foram vertidas para o latim e enviadas às missões de outras partes do mundo (Alemanha, Índia, China), servindo de exemplo, estímulo, ou mesmo como prova de milagre”.

Como era de seu feitio, Sto. Inácio determinou que as cartas publicáveis apresentassem uma lista completa de tópicos, a saber: dados estatísticos, descrição das casas missionárias, número de leitos, vestuário, tipo de alimentação, atividades desenvolvidas, características da região e localização no mapa, clima, descrição dos nativos e número de gentio ou mouros. Outros tópicos, presumivelmente problemas ou dúvidas, deveriam ser expostos com muita clareza numa carta separada. (GAMBINI, 1988, p. 71)

Então, as de “negócio” seriam as consideradas “não-publicáveis”. Moreau (2003, p.52) aponta que, em 1553, Ignácio de Loyola instruiu a Nóbrega para que os dois tipos de cartas não se misturassem. Porém, ambas são rigorosas quanto ao assunto, forma e conteúdo. Afinal, o interesse político – de mostrar suas atuações no Novo Mundo – mantê-las e despertar novas vocações missionárias estava por trás de cada palavra escrita, devidamente esclarecidas pelos superiores e cuidadas pelos secretários da Ordem, como Juan Alfonso de Polanco, que assumiu, em 1547, a função de secretário de Loyola.

Polanco, em um sintético parágrafo, indica os assuntos a serem abordados nas cartas: 1) informar em quantos lugares há padres da Companhia, quantos há em cada um e o que fazem; 2) dizer como se vestem, o que comem e bebem, em que cama dormem; 3) descrever o clima da região em que estão, a localização geográfica, como são os habitantes, o que vestem, o que comem e quais são seus costumes; 4) definir aproximadamente o número de cristãos e de infiéis; 5) e o que não for de edificação, que se escreva numa carta separada (a famosa *hijuela* do pe. Inácio). (HUE, 2006. p. 19)

Tendo em vista as correspondências nestes dois vieses, comunicação e gênero literário, o secretário Polanco trabalhava nas cartas que eram recebidas da América e de outros lugares onde a Companhia estavam em missão e, também, nas enviadas a eles. Existiam critérios de redação, apontados pelas “Constituições”. Loyola também estabeleceu a frequência de escrita, mas a conferência e as edições dessas cartas, em muitos casos, recaíam a Polanco.

Loyola solicitou que os superiores da Companhia escrevessem ao provincial e que eles, por sua vez, escrevessem ao Padre Geral. Em suas narrativas, precisavam contar sobre as atividades das missões jesuíticas e em que condições estavam. Sobre o prazo e periodicidade em que eram escritas, Polanco apontou (sob ordens de Loyola) que as cartas deveriam ser mensais ao superior, já que o padre geral precisava receber informações. Já para as cartas edificantes, foi estabelecido o prazo de quatro em quatro meses.

Ainda que com a precariedade das comunicações da época e com a resistência de não poucos superiores, esse sistema envolvia toda uma estrutura de registros, copistas, envios, arquivos, em função de assegurar a comunicação e fornecer aos superior geral e outros superiores os elementos para suas decisões naquele delicado equilíbrio entre o centralismo e a autonomia, o alto e o baixo que constituiu a Companhia de Jesus. Em cartas ou relatórios, o jesuíta se comunicava com os superiores distantes informando, consultando, opinando, discordando, assinalando sua disposição a obedecer. (LONDOÑO, 2002, p. 21)

As correspondências eram multiplicadas em versões para sua dispersão por diferentes lugares. Cerello (2008) sinaliza que as cartas edificantes, quadrimestrais, eram escritas em latim, além de uma outra versão em língua vulgar. A autora, também, aborda que as cartas eram editadas, corrigidas, compiladas, traduzidas. Inclusive, mostra que uma destas cartas, encontradas na obra de Serafim Leite, apresentava sinais da escrita de Polanco.

A primeira carta Quadrimestre da América que chegou até nós versa sobre o período de maio a setembro de 1554. Escrita pela pena do então irmão José de Anchieta, foi tomada em sua versão latina nesta edição de Serafim Leite. Mesmo tendo sido escrita muito provavelmente em espanhol e de ter, quase certamente, partido da América com versões para o português e o latim, o original escolhido por Serafim Leite foi o mesmo tomado pelo padre Juan Alfonso de Polanco em seu *Chronicon* da Companhia de Jesus. Esta versão, se aceita as descrições de Serafim Leite, encontra-se redigida por duas mãos, com sublinhados e sinais marginais de Polanco. (CERELLO, 2008. p.p 52 e 53).

Socorro de Fátima Pacífico Vilar (2006) levanta e defende o termo “invenção de uma escrita” ao considerar que na Companhia de Jesus, no século XVI, não se falava de individualidades, pois os jesuítas seguiam regras sistematizadas, organizada pelos *Exercícios Espirituais*. Portanto, sua alimentação, ações, comportamento e imaginação eram disciplinadas. A escrita, por sua vez, seguia moldes.

Seguindo o raciocínio de Baêta Neves, podemos afirmar que existe na repetição da escrita dos jesuítas, ao longo de três séculos, a repetição de uma escrita dominante e poderosa. Dominante porque foi eleita enquanto fonte legítima por quase todos aqueles que se debruçaram sobre o século XVI; poderosa porque penetrou na historiografia brasileira como um discurso “quase” neutro. Podemos acrescentar que, além de dominante e poderoso, esse discurso esteve sempre disfarçado de outras vozes, quando, na verdade, sua origem é um único e mesmo texto, que foi copiado, ampliado, adaptado (...) (VILAR, 2006. p.112).

Entretanto, mesmo com estes moldes, estruturas e edições, que revelam as formas agir e pensar, é preciso deixar claro que há vida nas cartas jesuíticas. Realmente, a técnica e o formato saltam aos olhos do leitor e historiador contemporâneo. Porém, mesmo que esquematizado, é possível sentir o texto, ele não se assemelha a uma “receita” totalmente instrucional. Na verdade, as correspondências são inspiradoras (e tinham o objetivo de ser). Neste sentido, certamente, cativou o público da época, assim como o de agora, justamente por trazer vivências reais e contatos. Enfim, há uma “invenção na escrita” no sentido da forma e, também no sentido conteúdo, mas isso não deixa o texto morno. Cada carta traz um olhar, um ângulo que outro não vivenciou, há alguém com a pena na mão, alguém vivo, porém disciplinado, e em conformidade com o que lhe era solicitado.

Sendo assim, quando o historiador opta por estudar esses documentos, além do conteúdo e da forma, ele precisa levar em conta “a posição social dos correspondentes”, segundo Malatian (2009, p. 198). Para a autora, as cartas estão longe de serem espontâneas. Por isso, lida-se, na verdade, com uma série de questões que envolvem as perguntas “quem, quando, onde, como e por que uma carta é escrita?”.

Ao analisar a correspondência *como objeto*, o historiador levará em conta seu caráter altamente subjetivo e, irá buscar, nesses documentos, a expressão e a contenção do eu, em seus diversos papéis sociais, em termos de sentimentos, vivências e, principalmente, práticas culturais. (MALATIAN 2009. p.204)

Malatian (2009) aponta que é preciso confrontar as cartas com outros documentos para se ter um ângulo de visão mais abrangente. No caso dos jesuítas, esses documentos são os de suas formações como missionários e os de constituições da Companhia. Além disso, a autora evidencia que é necessário conhecer o contexto para fazer as ligações necessárias entre as cartas passivas e ativas, entre quem envia e quem recebe. Pois, assim, tem-se uma construção coerente de um processo de pensamento de análise.

3.2.1 Quem Escreve? Onde? Como? Por quê?

Serafim Leite (1954, p.19) ressalta que as cartas foram escritas parte no Brasil Colônia e parte na Europa. Nesta última, os principais nomes, destacados por ele, são Loyola, Pedro Fabro, Juan Polanco e Pero Doménech (do Colégio dos Órfãos de Lisboa). Os principais nomes “de fora” da Companhia são D. João III (rei de Portugal), Dr. Diogo da Gouveia e D. Pedro (embaixador de Portugal em Roma). Já na Colônia, em especial, em um primeiro momento – o que é chamado de primeiro grupo de missionários na América Portuguesa – seriam o provincial Manuel da Nóbrega, depois José de Anchieta como quinto provincial, os Irmãos, entre outros.

Havia, então, dois cenários onde a escrita era consolidada: um o “Velho” e conhecido mundo, outro o “Novo”. Nessas duas pontas, a ligação/união se dava pelas cartas, em um processo de comunicação. Do lado da América Portuguesa, o estranhamento, dificuldades, sabores e dissabores de quem vivia na flor da pele o que não se imaginava de fato antes de acontecer e interpretava essa vivência tendo em vista seus ideais, concepções e pressupostos, desabafados (de modo disciplinar) em uma carta. Do outro, a ponta condutora que ordenava, guiava, administrava, ou seja, que lia o que o outro vivia e por isso, uma outra perspectiva que se pode entender como interpretativa também.

Nesse lugar, o “Novo Mundo”, que é de maior interesse para esta pesquisa, a sensação ao historiador é de que o gênero carta irá trazer o imaginário da época, em consonância com a Ordem. Então será entendida a função do jesuíta no projeto de conversão e colonização dos

índigenas e de como foi o cotidiano dele face ao estranho e em lugar também estranho, revelando, então, suas práticas disciplinadas e, por meio de suas cartas, um “outro”, que são as representações de índios e índias totalmente diferentes de si, mas que não existem sem este “si mesmo”.

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou *só aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. (TODOROV, 2010, p. 4)

Neste sentido, desde a chegada dos jesuítas no Brasil Colônia, em 1549, o processo de escrita se iniciou, relatando o dia a dia da missão. Com o passar do tempo, as primeiras impressões vão tomando outras proporções, a animação inicial, e toda motivação de convencer o desconhecido, o confronto com o novo, eram, de fato, estimulantes para um missionário. Porém, ao lidar com uma série de situações que para eles seriam fora de seus ideais, é possível entender que há um amadurecimento sobre a dificuldade de lidar com o indígena, com o lugar, os costumes, as faltas de materiais, entre tantas outras ausências e/ou dificuldades. Embora possa ser percebido nas cartas esse processo, a intenção da Companhia é que tudo fosse, na medida do possível, não dita. Afinal, a fé precisava calar a desmotivação gritante, ou seja, edificar.

Sendo assim, o “otimismo evangélico” inicial nas primeiras cartas vai se tornando mais racional. Afinal, lidar com índios e seus “pecados” não era tarefa fácil, mas transparecer uma desistência da luta seria como rejeitar ser um “soldado” de Cristo e, administrativamente, isso seria inviável para a Companhia. Para Hansen (1995, p. 106) “é dominante a ideia geral de estar com Cristo, de viver para Cristo, de morrer em Cristo, dando-se testemunho vivo da Fé. Desta maneira, as cartas não apresentam nenhuma evidência de desistência ou fracasso da ação (...)”

Porém, quando algo sai do esperado, principalmente em relação aos índios e seus costumes, é possível entender que os jesuítas defendiam que a morte vinha como castigo aos nativos, e não como “salvação eterna” (entendida aqui como a conversão ao catolicismo). O jesuíta se colocava em um papel como se tivesse tentado de tudo, mas o resultado “morte” já havia resolvido o problema, ou seja, parece demonstrar uma sensação de dever cumprido. Enfim, passava-se a página, seguia-se adiante. Sobre isso, uma carta de Anchieta (1560) a

Roma, especificamente destinada a P. Diego Laínez, narra sobre alguns episódios de índios doentes que José de Anchieta pretendia batizar contra a vontade deles. O jesuíta ressalta que os nativos não queriam receber tão grande benefício, atribuindo essa a não aceitação ao demônio.

E esforçando-me nisto com muitas palavras, parecia que já dava consentimento, ao qual disse: pois assim é, batizar-te-ei e alcançarás a eterna salvação. Ele não somente não consentiu, mas antes, cobrindo o rosto, me afastou de si, sem responder mais palavra alguma. E noutro dia, permanecendo na sua obstinação, morreu. (ANCHIETA, 2004. p.57)

Nesta mesma carta em questão, Anchieta inicia dizendo que fazia tempo que nenhum navio era visto chegar nem sair, inclusive que poderia faltar até vinho para a missa, além da falta de cartas que, sem dúvidas, entristeciam os jesuítas.

De então até agora nunca achamos ocasião para poder escrever, porque nem aportou cá, nem daqui partiu navio algum. E por isto mais é para compadecer-se de nós, que para agastar-se, que tanto tempo carecemos das cartas de nossos irmãos, e vimos a tamanha falta, que até para dizer missa, nos falte vinho por alguns dias. (ANCHIETA, 2004. p. 56).

Geralmente, uma embarcação demorava dois meses para cruzar o oceano ou até mais tempo. Isso causava um certo desprazer aos padres. Sendo assim, a tão esperada correspondência era um elemento que fortalecia a Companhia. Quando chegava, enaltecia os padres e os motivava na missão.

Os jesuítas tinham apreço especial por cada carta recebida, o que se nota na constante insistência por respostas. As poucas que chegavam (muito menos do que as enviadas, fazendo com que cada navio atracado causasse enorme ansiedade) davam consolo à solidão da perigosa empreitada no desconhecido. Elas eram lidas na hora da ceia, em voz alta, madrugada adentro. (MOREAU, 2003, p. 52)

Quanto as cartas ativas, ou seja, enviadas da América Portuguesa para a Europa, os principais temas e subtemas, segundo Hansen (1995 p. 91), ao referir-se às cartas de Nóbrega, giravam em torno de pelo menos quatro grandes núcleos temáticos: índio, colono, governo, “clero secular”. O tema índio puxava subtemas que, segundo o autor, consistem em antropofagia, poligamia, nudez, guerras, escravidão, feitiçaria, entre outros. Neste sentido, nota-se que a relação entre indígenas e religiosos era fundamental e que, no processo de escrita, imagens eram construídas e apresentadas ao Velho Mundo, as chamadas representações.

Com base nessas principais temáticas, inicialmente, os missionários recém-chegados carregavam uma interpretação do índio como se fossem “páginas em branco”, conforme sinaliza Pe. Manuel da Nóbrega. Acreditava-se que eles receberiam a fé católica com facilidade, pois estavam “espantados” com os jesuítas. Para Moreau (2003, p.103), a inclinação dos nativos para o cristianismo aparece com frequência nas primeiras correspondências”. Gambini (1988, p.123) complementa que os índios não tinham nenhuma imagem preconcebida do homem branco, nem do jesuíta e, por isso, também estavam tendo sua primeira experiência dos europeus, a realidade os estava ensinando e eles aprendiam e reagiam segundo seus padrões instintivos.

Toda a “esperança” dos jesuítas abre espaço para uma certa desilusão e a palavra “inconstância” aparece com frequência nas correspondências ao dizerem sobre comportamentos dos índios. Faria (2012, p.34) afirma que ao classificarem o índio como inconstante, por exemplo, os padres universalizavam a concepção católica de alma, fundamentada sobretudo em Agostinho. Mais uma vez, em um processo em que se mostra a frente dos jesuítas sobre o que pensam, baseados em suas crenças e conceitos filosóficos de alma e humano, nascem as ditas representações – que estão conectadas ao imaginário medieval e ligadas à forma como se vê – dos indígenas por meio das correspondências onde são mencionados.

Em uma das cartas do Ir. José de Anchieta ao P. Diogo Laínez, de 1561, esta inconstância é tratada como algo diabólico. Anchieta comenta sobre o processo de catequização, as dificuldades, o ritual e as festas dos indígenas e demonstra-se desapontado ao ver que eles ainda mantêm alguns costumes. Além disso, tratava-se de uma aldeia onde índios que já haviam recebido os ensinamentos cristãos optaram por voltar aos antigos costumes. Além disso, para Anchieta, os colonos portugueses pareciam mais preocupados com o serviço braçal dos índios do que com a salvação deles na doutrina cristã.

Depois de estar em Piratininga alguns dias, nos mandou o padre visitar as aldeias dos índios, nossos antigos discípulos, os quais, como quer que há muito tempo que aprendem os costumes do demônio, estão já tão afeiçoados a este ruim preceptor, que muito desejam aprender de nós. (ANCHIETA, 2004. p. 78)

Certamente, neste território em que habitavam (o “onde” das cartas), motivos não faltavam para a Companhia operar e tais fatos eram demonstrados nos discursos dos

missionários. As cartas eram lidas sob essa perspectiva, inclusive, por futuros jesuítas que no Brasil pisariam um dia. Elas revelavam as experiências inusitadas, ações frente ao desconhecido, preenchendo e dando asas à imaginação, além de formular intervenções na construção da imagem do índio e da índia desta terra, num processo de produção do imaginário.

Enfim, mesmo respeitando regras e moldes de um padrão de escrita, os jesuítas acabaram por divulgar e revelar o *outro* sob seus olhares e interpretações, desde de suas características físicas, costumes, formas de vida, ações, “evoluções” e “involuções” (inconstâncias), relações com os europeus, jesuítas. Informações estas que eram necessárias para a criação de retratos de “personagens”, denominados “representações”. São relatos de povos nativos, desnomeados, anônimos, afinal, não se discutia identidades. Nesta relação, os indígenas, principal tema das cartas, eram *objetos* de pesquisa dos jesuítas, também de conversão e, sem dúvidas, o motivo da missão de pisar e marcar o território denominado, hoje, Brasil.

Gambini (1988, p.77) acrescenta: “O mundo Novo deveria logo perder essa condição. Muito cedo ele seria forçado a começar a assemelhar-se ao Velho.” Sendo assim, o jesuíta escreve *como* enxerga a realidade em que está inserido, conforme sua experiência. Neste sentido, Marina Massini (2013, p. 96) diz que isso é uma preocupação de Inácio: “Para ele, seguindo a visão aristotélica-tomista, a consistência última da realidade é apreendida pelos sentidos – ver, tocar, ouvir, degustar, sentir o cheiro –, e não por um exercício de abstração metafísica.”

Além disso, o jesuíta escreve *porque* precisa escrever sobre isso, em dois pontos: o primeiro é o da exigência, o segundo é o da necessidade do relato. Parece uma constatação simples, mas, como se viu, é complexa e importante. Por consequências, os missionários escrevem de algo e alguém, mas acabam por revelar o “si mesmo”.

3.2.2 A Retórica nas cartas jesuíticas

A maioria das cartas jesuíticas de vários lugares do mundo, redigidas entre 1553 e 1774, estão reunidas no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI), de Roma. No que se refere à América Portuguesa e Europa, o historiador jesuíta Serafim Leite é uma importante referência na organização de cartas jesuíticas entre 1538 e 1563. O corpus levantado por Serafim Leite é

encontrado em sua obra intitulada “Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil”, que está dividida em três volumes, realizada numa Comissão do IV centenário de São Paulo, 1954.

A *Monumenta Brasiliae*, segundo Cerello (2007, p.15) baseia-se “...em arquivos e bibliotecas de Roma, Lisboa, Évora, Rio de Janeiro e Madri.” É o próprio Serafim Leite – responsável pela organização dos documentos da Ordem no Brasil e pela obra “História da Companhia de Jesus no Brasil” – quem faz um alerta ao historiador a respeito das fontes, inclusive das edições e correções que a Companhia realizou no século XVI, mais precisamente, na figura do secretário Polanco.

O único recurso que resta hoje ao historiador – cujo fim é a pesquisa da verdade histórica acima de intuítos de edificação que justificavam a maior parte daqueles cortes – o único recurso, dizemos, é utilizar as traduções, tais como se apresentam, antes das emendas; e quando não há originais, persuadir-se de que é sempre melhor a tradução do que a tradução da tradução. Nas versões antigas, o caminho – não sempre, mas o mais comum – foi este: original português – tradução espanhola – tradução italiana – tradução latina. (LEITE, 1954, p. 59)

Diante destas edições e versões, a respeito da escrita e das escolhas de Serafim Leite para compor sua obra, nota-se a necessidade de entender a estrutura que essas cartas apresentam, pois serão ferramentas fundamentais para que o historiador tenha a compreensão dos recursos feitos pela Companhia de Jesus para padronizar essa documentação.

Como um diálogo, a carta formaliza o destinador e o destinatário segundo as adequações hierárquicas da Companhia e do Império, observando-se nela a permanência dos 3 decoros das antigas artes *dictaminis*: dirigida a superior, não pode ser jocosa; igual, não pode ser descortês; a inferior, não pode ser orgulhosa. (HANSEN, 1995, p. 93)

Pécora (2008, p.39) propôs um estudo da carta em relação a sua forma. Inicialmente, o autor esclarece que a escrita da carta segue as exigências históricas e culturais de um estilo retórico e poético. Em seguida, aponta que as correspondências “...não são uma tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos pelos missionários, mas um mapa retórico em progresso, acomodado à conversão da “nova gentilidade” pelo corpo místico dos jesuítas.” Em relação a esse *mapa retórico* e a respeito dos tipos de cartas, Massini (2013) aponta quatro delas:

Existem pelo menos quatro tipos diferentes de escrita de uma carta: persuasivo (o estilo que reconcilia, exorta, dissuade, consola, problematiza ou recomenda), demonstrativo (o estilo descritivo de coisas, pessoas ou lugares, eventos, viagens, etc), judicial (o estilo que acusa, ameaça, etc...) e narrativo (que informa, comunica sentimentos). (MASSINI, 2013, p. 94)

Hansen (1995, p.88), ao se pautar no estudo de Deissmann, aponta que as correspondências dos jesuítas se apropriam do modelo paulino da epístola e do ciceroniano da carta, distinguindo, assim, epístola de carta. A primeira seria destinada a um público maior, como literatura. À segunda cabia uma distinção entre de negócio e familiar. Os jesuítas fizeram uso desses modelos.

Esquemmatizando retoricamente a enunciação, hierarquiza as *quaestiones finitae*, os assuntos do referencial local de discursos, nos *topoi da sublimitas in humilitate* para um destinatário europeu. Composto como função de reconhecimento doutrinário que faz traduções do desconhecido através de um critério teológico e retórico universalmente partilhado, o destinatário é, na carta, personagem sinônimo do “eu” da enunciação, duplicando-o como circularidade de código. (HANSEN, 1995, p. 88)

Pécora (2008, p.40) apresenta as partes da epistolografia jesuítica. A primeira parte é *salutatio* que, em termos gerais, seria uma saudação breve que “invoca paz, graça ou consolação apenas em favor dos destinatários (...)”. O autor evidencia, também, que essa parte se relaciona com os *Exercícios Espirituais* pois “...está associado a condensação das *Fórmulas preparatórias*, que presidem todas as meditações propostas e as normas reguladoras de todas as ações, nas quais se inclui o próprio ato de escrita.

A segunda parte seria *captatio benevolentiae* que, para Pécora (2008, p.40), “...busca a disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida.” Neste ponto, se demonstra humilde, “...cheio de pecados, chegando por vez ao ponto de fazer da carta o testemunho de um gesto de auto-humilhação.” Além disso, a *captatio* refere-se à obediência à Ordem em partilhar, inclusive no ato de escrever, como é demonstrado nessa carta de Anchieta (1560, p.26), em 1560, destinada ao geral Pe. Diego Laínez: “Conformando-me com o proveitoso mandado, farei com a possível diligência a obrigação que me incumbe.”

A *narratio* é a terceira parte do relato. Em suma, as temáticas principais são, segundo Pécora (2008. P. 42), a terra como sendo fértil, a fauna e a flora com sua grande diversidade, a extensão do território, o clima e os ares, em contrapartida com a figura do índio, descrito como cheio de vícios, pecados mortais, mas, ao mesmo tempo, em sua “natureza original”. Esse

termo, no ponto da conversão, carrega uma dupla significação: boa em virtudes, mas ruim em costumes, abrindo dessa forma espaço para a caridade e esperança dos jesuítas e fiéis.

A *narratio* também contempla os colonizadores portugueses e suas atitudes. Aos olhos dos jesuítas, eles representavam maus exemplos para os índios de covardia e ódio, sustentando a importância da Companhia nestas terras.

O mau costume dos cristãos toma a sua pior forma quando as cartas descrevem o modo de vida dos clérigos de outras ordens, em que tudo, sem exceção, parece contrário à religião e à eficácia da pregação: são maus exemplos para todos e descréditos da fé católica; absolvem levemente moradores em pecado mortal; cobram pelo ofício da missa; não pregam, nem convertem. Em termos gerais, a denúncia da venalidade dos sacerdotes é ainda associada à concupiscência e, mesmo, à justificação herética da mancebia e da escravidão. (PÉCORA, 2008, p. 42)

O *petitio*, isto é, as solicitações para a autoridade ocorrem tanto na *narratio* como na *conclusio*, que é a parte conclusiva. Os pedidos podem ser orações, bênçãos e, nesse sentido, Cardoso e Pécora (2012, p.11) mencionam que as cartas são parte da produção da esperança, o que se acentua nas conclusões, que usualmente prometem a continuidade da correspondência.

É certo que muitas cartas se perderam, extraviaram ou nunca desembarcam dos navios. Porém, a Companhia exigia a escrita dos jesuítas, então, o número de documentos que chegaram aos seus destinos é altíssimo. A periodicidade com que eram escritas traz um movimento, ou seja, pode-se notar o processo das relações que os missionários experienciavam na América Portuguesa.

Sem dúvidas, perceber as nuances destas correspondências, sua forma e conteúdo é fundamental antes de se levantar qualquer hipótese e interpretação delas. Por fim, vale destacar que, ao conhecê-las melhor, aprende-se a admirá-las, talvez como os jesuítas, e a apreciá-las, quem sabe com o mesmo entusiasmo dos leitores ou ouvintes da época para saber mais sobre esse “Novo Mundo”. Mas há uma vantagem atual, que se relaciona com o que apresenta Todorov (2006, p. 243): “Conservamos então, como leitores de hoje, as vantagens da ideologia colonialistas; mas ao mesmo tempo tiramos proveito do período da descolonização, pois sempre podemos nos dizer também: mas esses autores não somos nós.”

4 AS RELAÇÕES ENTRE JESUÍTAS E INDÍGENAS

Neste capítulo está traçado o cenário do Brasil Colônia, contextualizando historicamente a época, o território, a política, entre outros aspectos fundamentais para ambientar os acontecimentos narrados nas cartas de Anchieta.

Também é fundamental que seja abordada a relevância e papel que José de Anchieta teve, no século XVI, no processo de colonização, sua vida e suas principais ações como missionário.

4.1 A CHEGADA DOS JESUÍTAS À AMÉRICA PORTUGUESA

Hernandes (2010) enfatiza, em seu artigo sobre a Companhia de Jesus, fazendo uma referência a Serafim Leite (1954), que é por meio de uma carta de Diogo de Gouveia – reitor da Universidade de Paris e diretor do Colégio Santa Bárbara onde estudaram Loyola e o primeiro grupo de jesuítas – que Dom João III, rei de Portugal, recebe a indicação a respeito da conversão dos indianos, deixando os mouros “de lado”, pois era muito difícil o acesso e o acolhimentos dos jesuítas nesses territórios.

Diz ao rei que os indianos seriam bem mais fáceis de converter do que os mouros, tarefa à qual se tinham proposto os companheiros de Jesus. Aqui há um indício das mudanças no rumo da Companhia de Jesus. Se, em 1534, em Montemartre, os primeiros jesuítas organizaram-se em torno do ideal cavaleiresco de salvar Jerusalém das mãos dos turcos e de colocar-se à disposição do papa, agora, com a movimentação política do influente reitor da Universidade de Paris, os ventos passaram a soprar a favor dos indianos, que seriam mais fáceis de converter do que os mouros, e concretizar-se, assim, a expansão política e de consciências nas colônias do reino português. (HERNANDES, 2010, p. 227)

Os jesuítas, então, abriram o leque de possibilidades de conversão e foram enviados para “confrontos” no Brasil, Índia e Japão. Em 1548, Dom João III (após a ponte feita pelo Mestre Gouveia) resolveu enviar os jesuítas da Companhia para o Brasil, tendo Tomé de Souza como o primeiro governador da colônia. Em 1549 chegaram à Bahia, depois de oito semanas em alto mar. Os primeiros a anunciarem o Evangelho nessas terras em ação missionária indígena foram Pe. Manuel da Nóbrega, João Azpilcueta, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Digo Jácome e Vicente Rodrigues. Somando a esse grupo, posteriormente, em 1553, entraria a figura de José de Anchieta.

Com esse desembarque, a questão que fica ecoando para o historiador são: seria o começo de um fim da cultura do *outro*? Seria um dos motivos da morte de inúmeros índios? Será que os índios, se tivessem escolhas, escolheriam ter conhecidos e convidado com eles? Mas a história estava apenas começando, quem poderia imaginar o fim?

O fato é que os jesuítas se tornariam testemunhas da vida dos índios quando chegaram nas novas terras, relatando-a em suas cartas. Segundo suas referências, crenças e concepções de mundo, os missionários buscariam europeizar aquele “novo lugar” e aquela “nova gente”. Porém, não eram só eles que queriam transformar o que havia, mas, também, o rei, os colonos, o governador, enfim, todos que carregavam interesses nesse projeto. Neste sentido, Serafim Leite (1954) destaca e aponta as diretrizes principais do Governo Geral dado por D. João III: fé em primeiro lugar, império em segundo.

Primeiro, “o serviço de Deus e exalçamento da nossa santa fé.”; Segundo, “o serviço meu e proveito dos meus reinos e senhorios”; Terceiro, “o enobrecimento das Capitâneas e povoações das Terras do Brasil e o proveito dos naturais delas”. (LEITE, 1954, p. 5)

Pode-se entender, no entanto, que nem se trata, na verdade, de uma hierarquia de objetivos. Trata-se de algo horizontal, isto é, um dependeria do outro para funcionar. Porém, em alguns momentos históricos, um quis se sobressair ao outro. Certamente, quando isso aconteceu, pôs em xeque esse sistema de colonização.

É necessário acompanhar de perto do dinamismo peculiar à missão jesuítica no Brasil com toda a sua exigência de finalidade aos votos jurados na península durante a Contra-Reforma. Virá o momento de apartarem e se hostilizarem a cruz e a espada, que desceram juntas das caravelas, mas que acabaram disputando o bem comum, o corpo e a alma do índio. (BOSI, 1992, p. 31)

Partindo-se desse mecanismo, as engrenagens vão girando, funcionando, e a colonização e evangelização começam na América Portuguesa, no século XVI. Serafim Leite (1954) também destaca a parte que cabe à Companhia de Jesus em relação à administração pública, que é a catequese, a liberdade, e, também, o aldeamento dos índios e o ensino de seus filhos. Obedientes, os jesuítas, com suas letras e virtudes, respeitaram as incumbências que lhes cabiam.

De modo geral, os jesuítas no Brasil Colônia sempre buscavam a propriedade de persuasão e a habilidade de tornar atrativo o processo de catequese para sua clientela: brancos, índios e meninos. Por isso, em diversas regiões, é possível observar essas ações, que são encontradas nas narrativas dos jesuítas.

Maus cristãos faziam parte do cenário da época e isso preocupava muito os jesuítas. Segundo Bosi (1992, p. 31): “Anchieta considerava os portugueses os maiores inimigos da catequese.” Serafim Leite (1954, p. 6) contribui nesse sentido, apontando que os colonos, de toda maneira, “salteiam e roubam os gentis”, usando de mentiras, eles colocavam os índios dentro de navios, privando-os da liberdade, e os vendia a seus inimigos em outras partes. Para Moreau (2003, p. 83), os jesuítas se preparavam para assumir um papel decisivo de mediações entre índios e colonos: “estarem firmes e presentes em todos os conflitos, censurando e propagando os autos-de-fé.”

Laima Mesgravis e Carla Bassanezi Pinsky (2016) afirmam que os colonos perceberam, ao formarem pequenas vilas, que seria interessante produzir o açúcar para vendê-lo na Europa. Para as autoras, os portugueses queriam uma vida melhor do que tinham na Europa, dada as condições em que viviam. Por isso, não se interessavam em dar trabalhos “dignos” a ninguém, mas em resolver seus problemas com o que lhes estavam a frente, no caso, os indígenas.

Para esses exploradores, os índios estavam ali para satisfazerem, a todo custo, a suas necessidades, que envolviam produção de alimentos, mulheres (abusos e/ou mancebia com as índias) e trabalho a “preço de nada” (escravidão). Por isso, o problema de mão-de-obra, para eles, estava resolvido. De certa forma, os jesuítas não concordam com essa prática, mas contribuíram para que isso ocorresse, mesmo que sem intenção. Segundo Moreau (2003, p.83): “Do presente, é difícil julgar o papel da Companhia. Quis veementemente proteger os índios e integrá-los honradamente à civilização dominadora, mas obrigou-os à força a largar costumes e rituais, tornando-os aculturados, frágeis e expostos ao massacre.” Massacre este que fora fruto das consequências das ações do homem branco, seja por escravidão, guerras ou por ter transmitido doenças que geraram uma forte epidemia entre os índios. Mesgravis e Pinsky (2016, p. 33) aponta que, em uma carta, o jesuíta José de Anchieta se demonstrou perplexo com a situação de que, em vinte anos, na Bahia, tanta gente tivesse sido “gastada”: “porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo”.

Nesse sentido, destaca-se uma relação visível entre Poder Econômico e Poder Espiritual no processo de colonização na América Portuguesa. Porém, esses poderes nem sempre andaram juntos. Pelo contrário, entravam em constante conflito.

Assim, no Novo Mundo, duas motivações levavam a adiante o projeto colonial: exploração e catequese. Estas nem sempre caminharam lado a lado, muitas vezes mostraram-se contraditórias. A intenção dos religiosos de fazer dos selvagens bons cristãos e manter a sociedade colonial longe dos pecados, vivendo sob princípios rigidamente católico, chocava-se com os mecanismos adotados pelos colonos para garantir o domínio sobre terras e o sucesso de sua escravidão dos índios. Tais contradições fizeram parte das relações sociais na colônia. (MESGRAVIS; PINSKY, 2016, p. 10)

Além dos personagens, este cenário possuía uma diversidade de paisagens. Uma extensão de florestas, praias, clima específico, frutas e animais exóticos. Assim, os jesuítas lidavam com uma série de conflitos que provém da novidade e do desconhecido. Para sobreviverem bem em um território cheio de animais perigosos, matas, enfim, na “selva” e diante aos “selvagens”, os jesuítas precisavam não só “salvar as almas”, mas, também, saber lidar com os percalços do caminho. Os índios, por sua vez, ensinavam, em convívio com eles, como agir em uma terra cheia de perigos.

Foi com o auxílio dos saberes indígenas – senso de orientação, conhecimentos geográficos, capacidade desenvolvidas para andar adequadamente na mata e navegar com segurança nos rios – que os portugueses puderam desbravar o litoral e os sertões. A habilidade e a força dos indígenas para a corrida, o salto, a caça, a pesca e a natação os tornava também muito úteis para os colonos. Revelaram-se grandes remadores e hábeis no manejo dos barcos a vela. Aprendiam ainda com facilidade ofícios como o de marceneiro, carpinteiro, oleiro, saleiro, carreiro e vaqueiro. (MESGRAVIS e PINSKY, 2016, p. 10)

Serafim Leite (1954) destaca que, nas cartas dos jesuítas, encontravam-se os aspectos etnológicos (nomes de tribos e características), a cosmogonia e a religião primitiva dos nativos, mas o interesse dos jesuítas pelos índios se pautava em torná-los civilizados e cristãos, sempre no sentido “humano”, que era o que ligava índio e padre sob o olhar dos missionários.

Duas diferenças primeiras: não são padres e não cristãos. Uma semelhança somada àquelas diferenças que são 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). (BAÊTA NEVES, 1978, p. 45)

Neste contexto de enfrentamentos, transformações e catequese, as cartas foram escritas com os principais temas que rodeavam os jesuítas, ou seja, tanto o território como seus habitantes. Os missionários se instalaram principalmente na Bahia, mas suas ações expandiram-se por várias regiões tais como na província de São Vicente, Piratininga e Espírito Santo. A Companhia de Jesus, que crescia ao longo dos anos, contando com cada vez mais “soldados” unidos à causa de catequização, teve por muito tempo a exclusividade missionária em terras brasílicas. Por consequência, o número de cartas também aumentava gradativamente. Afinal, o cotidiano necessitava ser narrado sob o viés da “edificação”. E é por meio da análise destas narrativas que se têm as informações sobre as condições de vida dos jesuítas sobre suas instalações.

Na Bahia, onde primeiro se estabeleceram, os jesuítas tinham uma igreja, uma casa, terras concedidas para a construção de uma casa, terras concedidas para a construção de uma casa para meninos índios (hoje a favela Água dos Meninos) e uma dotação anual paga pela Coroa portuguesa para cobrir as necessidades de vestimentas e alimentação. (GAMBINI, 1988, p. 114)

Rigorosos em seus votos de obediência, castidade e pobreza, enfrentavam como soldados as limitações e dificuldades que viviam no território, mas, certamente, mas eram treinados para controlar as emoções sobre as adversidades. Nesse sentido, Serafim Leite (1945) reitera que o principal motivo da Missão do Brasil seria a conversão do gentio, atendendo aos portugueses. E, na América Portuguesa, pregaram, construíram igreja e escola. Por fim, acabam se acomodando ao lugar e aos índios e, com isso, multiplicam suas ações, que iam desde ensinar o ofício da cura (com características médicas/enfermeiras). Tais temáticas, também, apareceram em suas narrativas de sobrevivência e trabalho.

Segundo Moreau (2003, p. 85): “Durante esse tempo, os jesuítas escreveram cartas noticiando os trabalhos de pacificar e converter índios, bem como denunciando as “chagas” da colônia”. Tanto a ação como a dor estão presentes na história da colonização e no cenário das vivências dos que estavam nesta época, século XVI, e neste solo, que fora pertencente a Portugal.

4. 2 JOSÉ DE ANCHIETA: PASSOS NO BRASIL COLÔNIA

José de Anchieta nasceu em 19 de março de 1534, em território pertencente às Ilhas Canária, na Espanha. Em 1548, com 14 anos de idade, é enviado para a Universidade de Coimbra, onde estudaram Loyola e outros companheiros. Anchieta já começou sua trajetória acadêmica destacando-se, segundo Viotti (1986), nas letras e em poesia latina e, por isso, recebeu o apelido de “canário de Coimbra”.

É nesta época que Anchieta conhece a Companhia de Jesus, inclusive por meio das cartas enviadas pelos primeiros jesuítas. Começa, então, a fazer parte da Ordem em 1551. Como noviço, acaba adquirindo uma doença na espinha dorsal, muito provavelmente vinda de sua extrema devoção e práticas religiosas. Hernandes (2010, p. 233) aponta que: “Da prática dos exercícios espirituais talvez tenha adquirido a corcós, uma doença nas costas, que fez antecipar sua partida para o Novo Mundo, a fim de curar-se.” Por este motivo, ele interrompeu seus estudos em Coimbra e, espontaneamente, aceitou viver em missão na América Portuguesa. Viotti (1986, p. 14) comenta esse fato na bibliografia de Anchieta: “Dentro da precária medicina da época, tudo fizeram os médicos para lhe restituir a saúde. Esforços baldados. Acabaram por sugerir que talvez o clima do Brasil, de que corriam as informações mais favoráveis, lhe fosse propício.”

Anchieta chegou a Salvador em 1553, após dois meses na embarcação e sinais de melhoras de sua doença. Em terras brasílicas, rapidamente começou a aprender a língua falada pelos tupis, denominada “língua geral”. Em dezembro do mesmo ano, chegou a São Vicente. Segundo Viotti (1986, p. 14): “A 24 de dezembro de 1553, era afinal recebido em São Vicente pelo Vice- provincial Padre Manuel da Nóbrega, com mostras de especial de estima, pois já o conhecia de Coimbra, como notável estudante.”

Em 1554, em São Paulo de Piratininga, o irmão José de Anchieta começou a estudar e a ensinar. Tal prática o leva a redigir a “*Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*”, o que facilitou o estudo da língua para novos missionários. De certa forma, quando se busca aprender mais profundamente uma língua, acaba por se unir a seus falantes de algum modo. Neste sentido, as relações entre índio e Anchieta, de certa forma, se estreitaram. Para Viotti (1986, p. 24): “Anchieta é o nosso primeiro e principal tupinólogo.” Durante mais 40 anos, ele vai aperfeiçoando este trabalho e estudo da língua.

Além disso, segundo o Padre César Augusto dos Santos (2004), no prefácio da coletânea *Minhas Cartas por José de Anchieta*, nenhum outro jesuíta conheceu tão bem a geografia, a história e as condições sociais e culturais da população no século XVI como Anchieta. Principalmente em relação aos nativos, os habitantes primitivos, tupis e tapuias e a fauna e flora da Capitania de São Vicente. O jesuíta aprendeu sobre índios e, por consequência, criou instrumentos científicos para praticar a evangelização, entendida aqui como uma pedagogia quinhentista para ensinar, disciplinar e converter.

Segundo seu biógrafo Viotti (1986), Anchieta, ou “canarinho”, como era chamado, foi um enfermeiro eficiente, durante um contágio de varíola, e um grande naturalista, ao descrever com detalhes em suas cartas a fauna e flora. Além disso, Anchieta narrava os conflitos e o cotidiano com os índios.

De tais acontecimentos (como em outras ânuas da fundação de São Paulo e seus primeiros anos) é ele quem nos dá notícias, em sua carta de 16 de abril, de 1563. Encarregado da redação das cartas quadrimestrais, exatamente pelos seus dotes de latinista e escritor, deixou-nos, nessas cartas e noutras particulares, páginas das mais preciosas do epistolário jesuítico no Brasil. Além da já citada, cumpre salientar a sua **Espitola quamplurium rerum naturalium** na qual, como nosso primeiro naturalista, se ocupa com aspectos da flora e fauna, do clima e, até certo ponto, da ecologia da Capitania de São Vicente. Tampouco se podem esquecer a extensa carta de 8 de janeiro de 1565 sobre as tratativas de paz com os Tamoios e seu próprio cativo em Iperui, e a de 9 de julho de 1565, escrita já na Bahia e relativa aos primeiros passos da conquista do Rio de Janeiro. (Viotti, 1986, p. 28)

Neste contexto, sob ameaças da grande nação de Tamoios - povos apoiados pelos franceses que viviam nos territórios da Ilha de São Sebastião para o Norte até o Cabo de São Tomé - Nóbrega resolve pacificá-los, levando o irmão Anchieta como intérprete e apoio nessa tarefa. Segundo Viotti (1986), Nóbrega e Anchieta viraram reféns das pazes entre os Tamoios. Nóbrega regressa a São Vicente, mas José de Anchieta segue em convivência com “os inimigos”. É neste ambiente conflituoso que ele se desenvolve como missionário, lidando com questões de perigos de vida e, segundo sua bibliografia, escreve o poema, em cumprimento de seu voto, dedicado à Virgem Maria: *O DE Beata Virgine Dei Matre Maria*, com 5.700 versos.

Nóbrega e Anchieta eram companheiros em várias ações. Após o falecimento de Nóbrega, em 1570, Anchieta segue suas atividades na missão carregando consigo o que aprendeu com o amigo. Desta forma, foi se preparando e, em 1576, foi escolhido como provincial de todo o Brasil pelo geral Everardo Mercuriano.

Percorreu então em continuadas viagens marítimas todo o Brasil, em visita às casas de Olinda, de Ilhéus, Porto Seguro, Vitória, Rio de Janeiro e São Vicente. Para visita de aldeias, engenhos e fazendas, para idas a São Paulo, caminhava a pé e descalço, jamais consentindo ser transportado pelos índios, nem andando a cavalo por motivo de sua doença na espinha dorsal. (VIOTTI, 1986, p. 90)

Após longa jornada de andanças, evangelização, escritas, estudos, ensinamentos. Anchieta narra seu cansaço em uma carta ao Geral P. Cláudio Acquaviva, em setembro de 1594, mas demonstra, também, sua obediência em servir: “Eu, embora velho e mal disposto, desenganado estou que não terei descanso nesta peregrinação; resolvido estou de me dar aos superiores, que me resolvam como quiserem para serviço de Deus e dos Nossos.”

Com a finalidade de evangelizar, Anchieta criou um método para realmente chegar até o índio, por meio de suas peças de teatro, os autos. Para Bosi (1992, p. 68): “Nos autos assiste-se à dramatização de um processo que se instaura de fora para dentro da vida tribal.” Esse foi um meio encontrado por Anchieta de levar a mensagem de Deus para o cenário do Brasil Colônia, para língua do indígena e, de certa forma, ele foi feliz nos resultados ao usar esse recurso, mas deu início a uma verdadeira mescla entre culturas. Para Hernández (2010, p. 235): “Anchieta foi um dos principais responsáveis pelo hibridismo cultural, pois penetrou fundo na cultura indígena e, assim, soube colocar em seu teatro personagens que a representavam, para poder criticá-la de dentro.” Em seus autos, o jesuíta usava de alegorias.

O auto *Na vila de Vitória* será talvez o exemplo mais coerente do processo alegórico trabalhado por Anchieta. Nele não há, a rigor, personagens: são vozes, ou porta-vozes, que remetem a entes políticos, morais ou religiosos. É a Vila, é o Governo, é a Ingratidão, é o Temor, é o Amor de Deus, sem falar nos indefectíveis anjos do mal, Lúcifer e Satanás, que desta vez se insultam um ao outro antes de caírem com estrondosa derrota sob as milícias celestes de São Maurício e do arcanjo Miguel. (BOSI, 1992, p. 75)

Ele faleceu em 1597, na capitania do Espírito Santo. Sendo possível destacar que, historicamente, deixou um legado para a Companhia de Jesus, para o Brasil e para os arquivos e fontes. Seu nome pode ser lido, atualmente, em fachadas de Colégios, em diversas cidades, e sua estátua é a memória intacta no meio da atual cidade de São Paulo, também na praia de Ubatuba, e em Espírito Santo, representando sua passagem e trajetória na América Portuguesa.

Moreau (2003) destaca os vastos caminhos percorridos pelo padre José Anchieta, em vida, no Brasil Colônia: basicamente ele andou pela Bahia, São Vicente, Piratininga, Yperoig

(onde fora refém por cinco meses), Pernambuco, Rio de Janeiro e Espírito Santo. São esses lugares que servem de cenário para a escrita de suas cartas, sua missão e experiências humanas em contato com o novo e o diferente.

4.2.1 A temática indígena nas cartas de Anchieta

Sem dúvidas, há um Anchieta que foi “padre língua”, isto é, conhecedor da língua indígena, e caminhou bem entre as ações de padre, professor, médico, apaziguador, naturalista, escritor e – por que não? – a de um pajé para os olhos dos índios. Além disso, “o apóstolo dos tupis”, como Bosi (2006) o denomina, é uma referência em relação às cartas, pois, percebe-se que ele seguia o modelo de escrita estipulado pela Companhia, apontado, sinalizado e descrito por Pécora (2008).

Em relação às temáticas, Anchieta seguia o que era definido pela Companhia, pelas *Constituições* da Ordem, guiado pela sua identidade jesuítica. Em 1554, ele narrou sobre a nudez feminina das índias e se preocupa com a catequese dos meninos órfãos portugueses que ali habitavam. Seu medo se baseava na figura indígena ainda não batizada e/ou convertida, o que poderia atrair os meninos para o pecado.

O tema “doenças”, era frequente em suas cartas, mas ele também apontava sobre a natureza e o que se podia extrair dela para criar medicamentos. Sobretudo, revela que o Brasil Colônia possuía um clima agradável para a cura de enfermos. Nota-se que ele buscava se integrar ao lugar. Em uma carta aos Irmãos enfermos de Coimbra, escrita em São Vicente, em 1555, menciona que aprendeu a fazer alpargatas, já que os sapatos de couro não eram bons para aquela região. Dessa forma, ele demonstrava que se adaptar era uma necessidade de sobrevivência, tanto em relação aos medicamentos e no ofício da cura, quanto nas opções cotidianas para evitar qualquer desconforto.

Como é possível perceber neste fragmento retirado de uma Carta Trimestral, 1556, de São Paulo de Piratininga para Anchieta (2004, p. 22), a saúde espiritual era de suma importância: “não tendo nós remédios para aplicar a uma pessoa que sofria de doença contagiosa que parecia lepra, admirava-se certa mulher que não olhássemos pela sua saúde, nós que ensinamos a observar as obras de misericórdia.” Nesta mesma carta, deixa clara a

importância do batismo na mudança dos costumes dos índios, abandonando seus velhos costumes de comer carne e comidas “proibidas” e adotando a conduta cristã.

Brasil do século XVI também era retratado com detalhes em seu aspecto natural, clima, estações do ano, natureza. Em carta ao Pe. Diogo Laínez, Roma, escrita em São Vicente, em maio de 1560, Anchieta descreve, com muitos adjetivos, descrições e detalhes, os fenômenos da natureza, como trovões e chuvas. Além disso, traz curiosidades sobre insetos e animais, como se pode observar neste trecho.

Há outras aranhas de diversos gêneros também de diversos nomes, que cheiram mal, e de natureza muito fria, que não saem fora da morada senão com o sol abrasador; e por isso os que bebem delas (costumam as mulheres brasis fazer bebidas envenenadas), são acometidos de excessivo frio e tremura: o vinho é remédio muito eficaz. (ANCHIETA, 2004, p. 36)⁴

Conforme este trecho, percebe-se que, a natureza está ligada, de alguma maneira, aos os índios. Ao citar algo natural, já traz algo do índio, numa junção, ou seja, união entre como é o índio e a natureza/selva e como se completam. Justamente a inconstância nos comportamentos dos índios acaba sendo como a natureza, ora calma, ora perigosa.

Anchieta fala das práticas sexuais dos índios, mas, por sua postura cristã, ele demonstra sempre distante e inconformado, seja em relação à mancebia e/ou aos abusos sofridos pelas índias. Porém, sempre demonstrava que era pela Evangelização que estes ocorridos poderiam ser evitados. Em carta aos superiores, escrita em 1554, Anchieta (2004, p.86), demonstrava a preocupação com o que via: “Nosso Senhor, por sua infinita misericórdia plante em toda terra sua santa fé, libertando-os do grande cativo em que está do demônio, o que todos, caríssimos irmãos, devem pedir com muita instância a Nosso Senhor cada dia em suas orações, nelas se recordando de nós.”

Nas cartas de Anchieta, pode-se notar que a figura do pajé, chamado por ele de “feiticeiro”, era algo voltado ao diabólico. Em suas cartas, há referências da decadência e da ruína da vida, quando um nativo, mesmo conhecendo a palavra de cristo, opta por acreditar em poderes dos pajés, como o de cura de doenças, por exemplo. Além disso, o jesuíta também relaciona doenças e mortes como castigos àqueles que, de alguma forma, voltam aos antigos

⁴ Para a referência dos trechos, foi utilizado o ano da obra.

costumes, como o concubinato e a antropofagia. Como visto neste fragmento de uma carta escrita em 1562.

(...) mas o mais deles vivem como dantes, maximè aqueles que tiveram melhor conhecimentos das cousas de Fé, como os moços e moças que se criaram de pequenos na doutrina, os quais todos são perdidos; mas Nosso Senhor não deixa de castigá-los com doenças e mortes, porque os que se apartam de nós outros não fazem senão morrer aqui e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros com os feiticeiros, que pensam lhes dão saúde, à cabeceira; outros levados e comidos de seus contrários: não nos fica entre tantas consolações outro consolo senão tornarmos e pôr-lhe diante esta causa com orações... (ANCHIETA, 1933, p. 179)

O jesuíta mencionava em suas cartas o processo de catequização e, de certa forma, justificava essa necessidade de conversão. Em todo processo de catequização, suas cartas demonstram as dificuldades, o ritual e as festas indígenas (que muito o desapontavam, pois iam contra sua missão de evangelizar). Além disso, a morte é um termo recorrente em suas cartas, provindas de doenças e de matanças.

Além disso, suas cartas traziam informações sobre os colonos e suas formas de agir. Segundo o próprio Anchieta em carta de 1561, os colonos prefeririam os serviços dos índios à salvação e doutrina cristã deles. Isso incomoda demais o jesuíta. Relatará, também, situações específicas de guerras, conflitos e brigas entre índios não cristões e cristões. Há, também, informações sobre as mulheres mestiças cristãs.

Entre gramática, natureza, conflitos, doenças, processos de colonização, de relações de convívios, o tema da evangelização era o que Anchieta mais narrava com o “gosto de esperança” escondido nas palavras, como o motivo e função de toda a Companhia estarem lutando, por “salvarem” as almas mesmo estando em um lugar de muitas atrocidades. Percebemos esse sentimento neste fragmento de 1563, São Vicente, dedicado ao Pe. Diogo Laínez.

Esta guerra foi causa de muito bem para os nossos antigos discípulos, os quais são agora forçados pela necessidade a deixar todas as suas habitações em que se haviam esparzido, e recolherem-se todos a Piratininga, que eles mesmos cercaram agora de novo com os Portugueses, e está segura de todo o embate, e desta maneira podem ser ensinados nas cousas da fé, como agora se faz, havendo contínua doutrina, de dia ás mulheres, e de noite aos homens, a que concorrem quase todos, havendo um alcaide que os obriga a entrar na igreja; tem-se já batizado e casado alguns deles, e prossegue-se a mesma obra com esperança de maior fruto; porque estes não têm para onde se apartem, sendo inimizados com os seus, e estando sempre juntos de nós como agora

estão, não podem deixar de tomar os costumes e vida Cristã, ao menos pouco a pouco, como já se tem começado. (ANCHIETA, 1933, p. 186)

Nessa carta de P. José de Anchieta, escrita em 1570 em São Vicente, ao geral da Companhia a S. Francisco de Borja, há um relato sobre os padres envolvidos no processo de catequização e suas atividades. Ele conta que “Há trabalho de sobra [...]”, “Mas para tudo dará forças Nosso Senhor, que isto manda por meio da santa obediência, ajudando-nos V. Paternidade com suas santas orações”. Por fim, ele encerra a carta – *conclusio* – com um *petitio* de orações e bênçãos.

E creia que, se em algumas partes tem filhos necessitados, que são os destas, especialmente eu, que peço muito particular favor de sua paterna caridade, bênção e intercessão diante de Nosso Senhor, para que persevere e até o fim, na sua Santa Companhia. (ANCHIETA. 2004, p.108).

Por fim, Anchieta se demonstra atento ao que vê e narra com detalhes e com clareza. Graças a sua afinidade com a escrita, seus textos são, sem dúvidas, referências históricas relevantes.

4. 3 OS INDÍGENAS DE ANCHIETA: REPRESENTAÇÕES

No século XVI, caravelas trouxeram homens que, ao pisarem neste “Novo Mundo” e cravarem a cruz e a bandeira portuguesa nestas terras, deixaram marcas históricas indelévels, de um caminhar “superior”, de passos carregados de uma bagagem cultural europeia, católica, civilizada. Algumas dessas pegadas no solo do Brasil Colônia apresentavam a determinação de “soldados”, que lutariam e se dedicariam aos deveres pastorais, contribuindo, assim, com a colonização.

Estes recém-chegados trouxeram com eles símbolos repletos de significados. Mas, além dessas imagens visíveis, a tal bagagem que carregavam revelaria “imagens mentais”, representações de objetos e seres, ou seja, o imaginário. Neste viés, essas imagens e representações podem ser identificadas nos discursos dos missionários, em suas palavras escritas em cartas – consideradas documentos fundamentais da Companhia – revelam a memória de um grupo social tão importante para a compreensão relações entre homem branco

e nativos. Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva (2015, p. 214), ao se referirem ao estudo das representações e do imaginário, apontam que: “pode ser feito tanto sobre imagens iconográficas quanto sobre discursos, pois ambos reproduzem figuras de memória, e cada imagem é um traço da mentalidade coletiva de sua época.” Por fim, Vanderlei Silva e Silva (2015, p. 214) concluem: “Assim, um autor, por mais que tente ser original, não pode fugir ao imaginário ao qual pertence e compartilha com muitos outros.”

Nesse sentido, é possível compreender a concepção de mundo deste “eu” e, também, do coletivo social ao qual pertence, por meio das cartas de Anchieta, nas quais se encontram imagens/representações sobre o que era diferente para eles. Conforme, Todorov (2010, p.4) “[...] estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie.” Assim, nota-se que a relação “eu” e “outro”, em seu processo, necessita de dois sujeitos simbólicos em contato, mas, muitas vezes, são revelados um grito e uma voz que são, aos poucos, silenciados. Os colonos, os jesuítas, enfim, o homem branco, europeu, na ação de colonizar, grita de espanto ao conhecer o indígena (choque), quer se impor sobre ele, quer mostrar poder e ordem, não quer entendê-lo, mas, de certa forma, quer “negar” sua identidade, a fim de transformá-lo em outra coisa. Para tal ação, o forasteiro luta, considerando ser pautado nas mais puras intenções. Então, o “desconhecido”, não é “descoberto”, é silenciado, com ações, pelo “não compreender” do “eu”, mas, todo esse movimento de desconstrução do “outro”, constrói algo novo e revela informações desse processo.

Obviamente, como disse, não havia “índio” nem “índios” nas terras invadidas pelos portugueses, mas povos nômades, não-cristãos e sem Estado. No século XVI, quando são classificados como “selvagens” ou “homens da natureza”, também são caracterizados como gente sem história. Em decorrência, são constituídos como um campo aberto para as intervenções civilizadoras. (MOREAU, 2003. p. 20)

Sem dúvidas, “os pecados” estavam presentes no Novo Mundo, sob o olhar dos jesuítas: tudo o que a Igreja reprimia existia, de certa forma, nas terras brasílicas. Os colonos sentiam que suas ações eram “justificadas” ao cometerem algo que vai contra aos mandamentos religiosos, por exemplo, o estupro ou viver em mancebia pois, consideravam a nova terra um lugar sem regras.

Enquanto na Europa tantas roupas pesadas cobriam as mulheres, no Brasil Colônia, a nudez significava para elas algo como “liberado”. Nesse aspecto, percebe a não compreensão do “outro” e a imposição de um “eu”. Anchieta via isso e, em uma de suas cartas, endereçada

ao Pe. Diogo Laínez, 1562, em Roma, retrata a perversão daqueles que pisaram em terras no Brasil Colônia, mencionando as atitudes dos portugueses frente aos “pecados da carne”: “Porque a la verdad assy Portugueses como Brasiles Indios son peiores, seguindo los caminos de la carne y deixando los de Dios.” (Anchieta apud LEITE, 1954, p. 455).

Naturalmente, as índias eram cobiçadas pelos portugueses, que não estavam acostumados a ver mulheres nuas de forma tão espontânea. O “estar nu” abria precedente para o sexo diante da visão europeia, inclusive, o ato forçado, ou remetia a uma luxúria “liberada”, sem a preocupação de ser um “pecado” para a Igreja Católica. Mas, para os indígenas, os significados de se estar nu não eram os mesmos dos homens brancos. Afinal, eles possuíam suas organizações, cultura, que não se assemelha com as dos colonos. Porém, com o sentimento de superioridade, os colonizadores submetiam seus colonizados. Para Darcy Ribeiro, o ventre das índias deu à luz a uma nova identidade, os mestiços:

No ventre das mulheres indígenas começavam a surgir seres que não eram indígenas, meninas prenhas pelos homens brancos e meninos que sabiam que não eram índios... que não eram europeus. O europeu não aceitava como igual. O que era? Era uma gente "ninguém", era uma gente vazia. (RIBEIRO, 1995, p.36)

Na carta de 1560, Pe. Anchieta escreve ao geral Pe. Diego Laínez, contando que algumas mulheres indígenas convertidas lutavam contra o estupro e outros abusos por parte dos colonos. Segundo Anchieta (2004, p. 63): “Sofrem escravas que seus senhores as maltratem com bofetadas, murros e açoites por não consentir o pecado.” De certa forma, o jesuíta demonstra ao seu superior que os ensinamentos religiosos salvam, fazendo com que uma índia resista contra os abusos sexuais, como se fosse salva pela “virtude da palavra divina”. Compreende-se dessa forma que, sem seguir o novo modelo de vida oferecido pelos jesuítas, não havia muitas saídas para as índias diante das violências sexuais. Negar o que se é e ser o que deve ser – considerado válido a eles (missionários) – seria a única alternativa para viver naquele lugar já repleto de complexidades de relações que, até então, o indígena desconhecia: a face do europeu.

Observa-se que os filhos dessas relações consentidas e não-consentidas, frutos, também, da violência sexual, geraram os mestiços, que eram acolhidos pelos missionários e colaboravam com outra dificuldade de contato entre o “eu” e o “outro”. Isso levou José de Anchieta, em 1554, um ano após sua chegada, ainda com pouca vivência no território, a escrever a Ignácio de Loyola sobre um novo desafio:

Isso nos moveu a que recolhêssemos aqui também alguns órfãos, principalmente, dos mestiços da terra, assim para os amparar e ensinar, porque é a mais perdida gente desta

terra. E alguns piores que os mesmos índios (como disse na quadrimestre de agosto) e temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios. (ANCHIETA, 2004, p. 12).

Além das diferenças consideradas de fisionomia, ou consideradas visíveis, a comunicação entre esses habitantes tão diferentes era um outro aspecto que desafiava a relação e o entendimento do “outro”. Mais uma vez, cabendo como argumento para se criar uma definição, na verdade, uma representação dos índios sob a ótica dos letrados. Hansen (2005, P. 18), fazendo menção a uma das cartas de Pe. Manuel de Nóbrega, diz que, segundo o missionário, a língua dos indígenas era própria de “gente desmemoriada do bem, por isso também demonstra a mesma falta de equidade observável no seu apetite sensual de guerra, carne humana e outras abominações, como poligamia e nudez.”

Dessa forma, apresentavam-se os impasses ao revelar “o outro”, revelando a imagem do “outro” dentro do “eu”. Conforme Todorov (2006, p. 238) “o eu não existe sem um tu” (p. 238). E, neste aspecto, se vai traçando a face do “eu” e mostrando a do “outro” projetada. Gambini (1988, p. 121) revela que os jesuítas já tinham uma imagem introduzida pela Europa em 1492, por meio da carta de Colombo, tendo como ponto de partida a memória de que eles (os índios) eram considerados sub-humanos e, por isso, necessitavam transformações. Sendo possível, então, ir apontando alguns principais enfrentamentos com as características pessoais e culturais dos índios.

Além da nudez aparente, a língua, os costumes de guerras, bebidas, rituais, incluso, a forma alegre de serem e expressarem davam aos jesuítas mais motivos para suas intervenções, ensinamentos e catequese. Afinal, eles queriam transformar os não-civilizados em fiéis cristãos. Serafim Leite (1954, p. 12) aponta que “O fruto destas missões consiste em fazê-los de bárbaros homens, e de homens cristãos, e de cristãos perseverantes na fé”.

O ideal, em relevância da Companhia, era educar os submetidos, fechando para os “pecados” que este “Adões e Evas” faziam no “Paraíso”. Considerados “selvagens”, “animalescos”, “bestiais”, os índios americanos foram descritos por Colombo na chegada ao continente, segundo Todorov:

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião (o que tem uma certa lógica, já que, para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do paraíso, e esta situa-se na origem de sua identidade cultural. (TODOROV, 2010, p. 34)

Tais imagens eram questões nas interpretações dos europeus e jesuítas sobre o “outro”, ao ponto de surgirem indagações se eles eram ou não humanos. Fatores estes que contribuem nas imagens, na representação. Neste sentido, vale destacar as enfermidades que os índios tiveram, que os levavam à morte. Essas doenças foram trazidas para o território pelas das caravelas, mas, para os jesuítas, eram castigos para estes indígenas e eram, também, uma boa oportunidade de evangelizá-los. Mas ainda confusos pelas experiências novas que viviam, os índios eram, muitas vezes, inconstantes, o que era mais um problema aos olhos do homem branco.

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. (FARIA, 2012, p. 15)

Esta inconstância se dava em movimento de idas e vindas dentro da própria evangelização, isto é, os índios, muitas vezes, voltavam aos antigos costumes. É possível afirmar que isso descontentava imensamente Anchieta, que interpretava a fidelidade dos índios à sua própria natureza como uma ação do demônio, como mostra este fragmento de uma carta de 1560, destinada ao P. Diogo Laínez, escrita em São Vicente:

Aquele, porém, que com dor das feridas, prometia receber o batismo e viver bem, conforme os mandamentos de Deus, cessando ela, não menos voltou aos costumes antigos, que se nenhum mal houvera padecido. (ANCHIETA, 2004. p. 58)

Voltar aos antigos costumes, tais como beber e comer carne humana, era a figura da ignorância para o jesuíta. De maneira geral, os costumes indígenas causavam repulsa aos missionários e, basicamente, provinham de guerras que geravam prisioneiros que eram depois o banquete do ritual de antropofagia, por exemplo. Dizendo ser um “diabólico costume”, o jesuíta relata que, embora alguns já tivessem sido ensinados a não comer a carne humana, eles participavam das festas do mesmo jeito, bebiam e, mesmo que não comessem, ofereciam aos outros parentes, como é possível observar nessa carta de 1561, destinada ao P. Diogo Laínez, escrita em São Vicente.

Verdade é que ainda fazem grandes festas na matança de seus inimigos, eles e seus filhos, etiam os que sabiam ler e escrever, bebendo grandes vinhos, como antes costumavam e, se não os comem, dão-os a comer a outros parentes, que de diversas outras partes vêm e são convocados para as festas. (ANCHIETA, 2004. p. 78)

Portanto, o movimento de negar o “outro” e tudo que ele faz é fruto do desconhecimento sobre este “outro” e do conhecimento de um arquétipo, um modelo a ser seguido, no caso, estes exemplares também chegaram dentro das naus europeias. Fazendo nascer, então, representações sobre como eles (indígenas) são aos seus olhos e como deveriam ser e não o que realmente são. Ao negar o direito de voz do “outro”, abre-se espaço para a ação de dominar. E o que há nestas relações de seres diferentes é a semelhança de não saberem lidar uns com os outros e, também, dar espaço às projeções percebidas nas narrativas jesuíticas. Ao serem lidas e analisadas, as narrativas permitem conhecer mais sobre suas faces do que a do indígena. Fazendo uma referência ao pensamento de Luiz Felipe Baêta Neves (1978, p.20), a neutralidade é, de fato, algo quase impossível, pois, o jesuíta fala *de* algo, um nomeado “ingênuo”, índio/a, e não fala *com* e nem *por*.

Nas terras do além-mar, os costumes heterodoxos eram vistos como indícios de barbarismos e da presença do Diabo; em compensação, os *bons hábitos* faziam parte das leis naturais criadas por Deus. O que os conquistadores fizeram, então, foi uma comparação das *verdades* próprias do mundo cristão com a realidade americana. A cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os *brancos* eram *eleitos de Deus*, e por isso superiores aos povos do continente. O desconhecimento da palavra revelada, da organização estatal e da escrita foram vistos como marcas de barbárie e de primitivismo. (RAMINELLI, 2008, p.p 11-12)

5 A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA

Este capítulo traz a representação da mulher indígena, bem como sua construção, buscando entender o processo de produção da imagem da mulher indígena tendo como base as narrativas de José de Anchieta do século XVI. Serão apresentados assuntos referentes a um padrão de comportamento das índias, tais como nudez, poligamia, rituais, partos/abortos, risada, antropofagia, sinais de conversão e resistências. Além disso, são citadas as datas e anos das cartas, para que se possa analisar se houve ou não mudanças de pensamentos dos forasteiros, com o passar do tempo e convívio, e/ou entendimentos, compreensões acerca da cultura indígena, especificamente, da mulher indígena.

5.1 MULHER INDÍGENA - SOB O OLHAR DE PADRÕES MEDIEVAIS E RELIGIOSOS

As palavras “mulher” e “indígena” já carregam nelas significados que revelam hierarquias tanto de gênero, como de etnia, levando em consideração espaço e tempo durante a colonização na América portuguesa. Quando se mencionam o discurso religioso normativo e o poderio europeu, novos degraus são acrescentados nessas divisões/diferenças. Tais desigualdades são basilares na hora de ver e interpretar o “outro”, construindo, assim, a representação da indígena. Conforme Roger Charlier (2012, p. 19), sobre representações do mundo social “(...) descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.”

Historicamente, há uma forte monopolização religiosa e ideológica presente em discursos e narrativas, principalmente por meio da escrita. As palavras e registros se revelam como formas e estratégias de poder e dominação, além de ganharem perpetuidade. Na Idade Média, as mulheres eram mais o alvo da escrita do que a voz do escritor. Para Dulce Oliveira Amarante dos Santos (1996), as vozes femininas medievais são poucas, então o que há, realmente, são as mulheres por meio do filtro do olhar masculino. Esta característica não será uma exclusividade do “Velho Mundo”, ela viajará com os navegantes, atravessará o oceano e chegará em terras brasílicas. Em novo território, o velho olhar permanecerá, escrevendo a história dos indígenas e, também, das nativas. Neste viés, Santos (1996) acrescentará que o tema “mulher”, em grande parte, estaria presente em fontes eclesiásticas.

Devido ao monopólio da produção escrita pela Igreja até o século XVII (momento da constituição de uma literatura laica), e sendo os mosteiros grandes centros de produção cultural, a maior parte da documentação, até então, foi produzida por um grupo de clérigos homens: penitenciais ou manuais de confesores, obras dos Padres da Igreja (Santo Agostinho de Hipona, Ambrósio de Milão, Tomás de Aquino etc.), hagiografias de santas, tratados teológicos, de Filosofia política e médicos, *fabliaux* etc. (SANTOS, 1996, p.p. 71 e 72).

Tanto os textos já existentes, como os que ainda estariam por vir, pelas mãos dos padres jesuítas, importam, quando se trata do processo de construção da representação. De alguma forma, esses relatos se entrelaçam, já que, certamente, as leituras eclesásticas em questão fizeram parte da formação religiosa dos padres durante a missão nos territórios e, também, dos cristãos.

Antes de mais é necessário dizer que muitas destas histórias tiveram grande popularidade durante toda a Idade Média e que, com toda a certeza, exerceram também uma forte influência, enquanto modelos, sobre os relatos de tentação vencida ou vitoriosa que enchem as colectâneas de *exempla*. (PILOSU, 1995, p. 43)

Nesse sentido, tal bagagem cultural (extraído do processo de leitura) traz conceitos, imagens e modelos, ou seja, *exemplas*. Dessa forma, a escrita dos jesuítas sobre a mulher indígena se junta ao olhar masculino de cunho religioso, trazendo novas temáticas e experiências – quase inimagináveis – de vivências neste território.

Adauto Novaes (1999), a respeito do contato com o diferente, inicialmente, traz uma questão sobre o que o “descobrimento” implica no sujeito. Uma vez que, antes, o europeu se considerava universal, depois ele foi obrigado a lidar com a ideia de particularidade, pensar e repensar a humanidade pautado na consciência da diferença.

E foi exatamente porque as sociedades indígenas mostraram para o europeu o outro lado da história – faces diferentes de uma mesma realidade humana – que hoje se pode dizer (o que nem sempre é reconhecido politicamente) que existem sociedades diferentes, formas diferentes de organização política, pensamentos diferentes que produzem diferenças no interior da própria ideia de Ocidente. É a invenção de uma nova maneira de pensar que se impõe. Mas, a partir de 1500, o pensamento ocidental vive de um duplo: ora dominado pela imaginação, ora tentado penetrar no mundo do Outro. (NOVAES, 1999, p.8)

Assim, entre contatos e distanciamentos, mas com a diferença bem marcada, os jesuítas observavam os indígenas em vários ângulos do cotidiano, relacionados, principalmente, à catequese. Esses cenários de envolvimento eram rezas, celebrações, extrema-unção, mortes, nascimentos, casamentos, batismo, penitências, reconciliações. Em todos esses, a mulher indígena aparece, seja para colaborar, enfrentar ou causar “desconfortos”.

Nas terras do além-mar, os costumes *heterodoxos* eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo; em compensação, os bons hábitos faziam parte das leis naturais criadas por Deus. O que os conquistadores fizeram, então, foi uma comparação das *verdades* próprias do mundo cristão com a realidade americana. A cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os *brancos* eram os *eleitos* de Deus, e por isso superiores aos povos do novo continente. O desconhecimento da palavra revelada, da organização estatal e da escrita foram vistos como marcas de barbárie e de primitivismo. As diferenças eram consideradas desvios da fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno. (RAMINELLI, p. 13)

Sem dúvida, os jesuítas estavam inclinados a lidar com o inimigo, ou seja, com os pecados dos indígenas, que estavam associados com os costumes deles. A percepção dos religiosos, incluindo, o grande conhecedor da língua dos nativos, Pe. José de Anchieta, é de que havia a possibilidade da conversão, e que ela não estava no plano do impossível.

A ideia de que não conheciam divindade ou vida espiritual era usada pelos colonizadores como principal prova de bestialidade dos índios. Para os jesuítas, tanto a ausência como a presença de outra religião justificariam a conversão. Quase simultaneamente ao obstáculo da língua, eles atentaram para os costumes, percebendo aos poucos estarem associados a um sistema de crenças. (MOREAU, 2003, p. 122).

Anchieta e os demais jesuítas apresentavam atitudes “acolhedoras” em relação aos nativos durante a evangelização, buscavam, de fato, um vínculo positivo. Inclusive, o teatro anchietano era uma possibilidade de aproximação de ordem pedagógica, pois em muitas peças há a figura da mulher como, por exemplo, “Vila Vitória”, Santa Úrsula, Santa Isabel, Santas e Virgens, apresentando a mulher indígena na atuação dessas personagens.

Nas cartas, que fogem da ficção do teatro, os costumes das mulheres indígenas eram revelados de alguma maneira, mas quase sempre sob o viés da possível conversão. Pois, a mulher, na visão medieval judaica cristã, presente no imaginário do europeu, poderia ser “mudada”, isto é, convertida. Eles acreditavam nessa mudança, pois a bíblia e os textos religiosos demonstravam que era possível a conversão da “pecadora”⁵. Mas, para isso, a figura do sacerdote era sempre fundamental, pois era ele quem abria/revelaria o novo caminho: o da pureza.

⁵ “Como os colonos, os jesuítas também achavam os índios brutos e animalizados que haviam degenerado perdendo o conhecimento de Deus, mas que podiam ser recuperados pelo ensino paciente e a submissão às leis humanas. Os padres explicavam ainda que, não tendo conhecimento de Deus, os índios não podiam ser considerados pecadores, mas apenas infratores de leis naturais e humanas, quando cometiam seus crimes.” (MESGRAVIS; PINSKY, 2016, p.75)

Em paralelo a isso, Eva seria o exemplo da selvageria, a Virgem, então, o exemplo modelar. Já a Maria Madalena, também bíblica, o exemplar da possibilidade do arrependimento e conversão.

A conversão é o elemento que provoca esta mudança do papel feminino e que dá uma nova consistência à personagem, por exemplo, da prostituta que se aproxima do eremita, transformando-a em sujeito activo, enquanto que, noutros casos, ela é apenas uma forma de expressão de uma “outra” entidade (diabólica ou divina). (PILOSU, 1995, p. 43)

Se a mulher já fazia parte do imaginário, repleta de associações com a tentação, o que dirá uma mulher indígena, que, desnuda, parece ser uma imagem fiel da Eva do Antigo Testamento. Pilosu (1995, p. 29) ressalta que a Mulher (Eva) era entendida, na Idade Média, como o motivo da perdição humana – *instrumentum diaboli* – resgatada, no entanto, pela descida do Salvador. O autor afirma que: “(...) o topos da mulher enquanto instrumento diabólico será uma componente sempre presente na religião judaica e, depois, na cristã.

Neste sentido, a cultura nativa da colônia não era independente do imaginário do conquistador. Os hábitos que os missionários descreviam eram ou reminiscências do cristianismo primitivo ou deturpações promovidas pelo Diabo; não havia a hipótese de serem concebidos apenas como estranhos ao universo cristão. Essa possibilidade feria um importante princípio da ortodoxia cristã: a ideia da *monogenia* dos seres humanos e de que todos os homens são descendentes de Adão e Eva, como registrado na Bíblia. (RAMINELLI, 2008, p. 12)

5.2 A NUDEZ FEMININA

Uma similitude com Adão e Eva seria o fato de os indígenas estarem nus, o que foi relatado em uma carta de Ir. José de Anchieta destinada a Loyola, de julho de 1554, em Piratininga. Na carta, Anchieta revela sua preocupação com os meninos órfãos portugueses que chegaram ao Brasil e a preocupação com o “acesso” à nudez feminina e os perigos da “fornicação”, a ponto de desejar que, em certa idade, seria conveniente enviá-los para Espanha, como se a única saída fosse fugir do pecado.

E, ao chegarem aos anos da discríção, mandá-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos.” (ANCHIETA, 2004 p. 13)

Um ano após a chegada do religioso em terras brasílicas, ainda há um forte impacto com a nudez feminina por parte dos religiosos, além de uma preocupação com as consequências disso. Há, portanto, neste fragmento, uma associação da índia com a imagem da mulher prostituta – presente no imaginário europeu – que no Antigo Testamento, conforme aponta PILOSU (1995, p.73), seria: “(...) o modelo da mulher sedutora e devoradora de homens ...”. Sendo assim, este paralelo também ocorre no sentido da palavra “fornicação” significar “o fogo do pecado”, que o teórico destaca que, baseado nas escrituras judaicas-cristãs, é considerado o pecado mais vergonhoso.

Além disso, no fragmento analisado de Anchieta, a menção “...têm por honra dormir com os cristãos” associa a índia com “a estrangeira”, novamente, com a figura da mulher das escrituras bíblicas, que tenta os cristãos, inclusive os religiosos. Neste ponto, ela seria, também, a “tentação”, ou seja, possui uma forte ligação com o “demoníaco”.

A influência da posição relativamente aos estrangeiros (e estrangeiras) pode também ter tido o seu peso na determinação do modelo cultural da mulher (que muitas vezes é identificada como estrangeira) enquanto perigo para o homem, que o pode afastar da religião dos padres para o iniciar “noutros cultos”, afastando do Povo Escolhido. (PILOSU, 1995, p.31).

Como um perigo eminente, a nudez mencionada no fragmento da carta de Anchieta não só demonstra a tentação saltando aos olhos para os meninos órfãos, mas revela o pensamento europeu da época atribuído ao aspecto “carnal” que a mulher carrega em si, já que, na versão preferida pelos padres, a mulher, Eva, foi retirada da costela do homem, Adão. Para Agostinho, importante pensador medieval, há uma submissão da mulher antes da Queda.

Da criação dos corpos nasce, portanto, a desigualdade original da mulher. Uma parte da teologia a submissão da mulher antes da Queda. O ser humano é portanto cindido: a parte superior (a razão e o espírito) está do lado masculino, a parte inferior (o corpo, a carne), do lado feminino. As *Confissões* de Agostinho são a narrativa de uma conversão, por meio da qual o futuro bispo de Hipona conta, igualmente, como a mulher em geral – e a sua em particular – foi um obstáculo à sua nova vida de homem da Igreja. (Le GOFF; TRUONG 2012, p. 53).

O corpo nu da mulher, sem dúvida, chocou alguns religiosos e viajantes, já que a vergonha fazia parte do pensamento ideal cristão. Somado a isso, outro problema, o corpo desnudo foi interpretado como “livre acesso” ao ato sexual e, por isso, muitos colonos abusavam e violentavam as indígenas. Moreau (2003, p. 256) destaca: “Os colonos esperavam encontrar no Brasil algo do que fora descrito por Caminha e informado por outros: mulheres com olhos amorais, sedutoras, disponíveis e nuas, como quem pudessem praticar suas

fantasias.” Porém, para os inacianos, a nudez e forma como se portavam em relação ao ato sexual legitimava a necessidade da evangelização, porque se portavam assim por ignorância.

De fato, para um bando de brancos católicos educados sob égide da ocultação da nudez, em que o pecado e a culpa faziam parte de seu imaginário e que ouvia dos padres que o corpo era o templo do demônio, índias nuas com certeza constituíram objeto de extrema surpresa. Este fascínio inicial precisava ser justificado e nada melhor do que a comparação com o Éden e a nudez de Adão e Eva. Como eles, também os índios eram inocentes em sua nudez. (RIBEIRO, 2005, p. 3)

A nudez associada à ideia de “disponibilidade sexual” para os colonos entrava em um campo cultural sobre o ato sexual para os próprios indígenas. Para Ribeiro (2005, p. 4), a cultura sexual indígena, que era livre da culpa cristã e permitindo a liberação da energia sexual do branco, poderia ser considerada a primeira condição para o favorecimento das práticas sexuais na Colônia.

Portanto, os nativos não encaravam o sexo como algo proibido ou pecaminoso, o que apresentava uma contradição com os fundamentos da Igreja, revelando, inclusive, a necessidade de uma “educação sexual”, que seria mais uma incumbência para os missionários, dessa vez com públicos diferentes: o colono (já cristão, mas “perdido no paraíso”) e os índios (inocentes por não conhecer ainda a palavra de salvação). A índia, no caso, com o agravante de ser mulher.

Anchieta, em suas cartas, comenta a nudez, de maneira rápida e sem muitos detalhes e/ou euforia, ou até curiosidade, diferentemente da carta de Pero Vaz de Caminha ao rei Dom Manuel, 1500, conhecida e presente no imaginário europeu sobre o Novo Mundo e o que nele havia:

(...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha... (CAMINHA, 1985, p.78)

Talvez a escrita “comedida” de Anchieta sobre a nudez feminina revele que existia pudor nele ao ver, ou que qualquer riqueza em detalhes transpassaria os limites de seus votos religiosos e da técnica redacional em relação aos assuntos adotada pela Companhia na elaboração das cartas e informes. Dessa forma, suas narrativas se baseiam mais em comportamentos, afinal, era essa a justificativa da catequese. Quanto ao físico, a palavra “nua” pode ser encontradas nas cartas, de certa forma, carregando a carga semântica, histórica e imaginária da ótica medieval cristã.

O léxico “nu”, imediatamente descritivo, também é interpretativo, pois constitui o índio como humanidade gentia despida das marcas visíveis do Bem. O uso do termo implica, portanto, também a prescrição de vesti-lo com a luz para expulsar-se o Demônio de seu corpo. (HANSEN, 1995, p. 103)

Presente no imaginário, a questão entre o “nu” e o “vestido”, segundo Le Goff e Truong (2012, p. 140) eram ideias já consagradas, odiava-se a nudez durante a Idade Média. Inclusive, odiava-se a estética, ligada às práticas da ginástica do grego. Sabe-se que o indígena, em sua nudez, levantava a questão da vaidade estética, já que usavam adornos, como pinturas e penas em vez da roupa, que seria a “proteção” do corpo. Segundo Le Goff e Truong (2012, p. 140): “Entretanto, o nu está em geral do lado do perigo, se não do mal. Ele está do lado da selvageria e da loucura.”

Para Baetâ Neves (p. 134), o olhar do europeu carrega esses conceitos de corpo e nudez. Nas interpretações do corpo nu dos indígenas, veem algo relacionado à deformidade, pois eles se exibem de forma natural e usam “adornos deformadores”. Portanto, era necessário “corrigir o corpo”. Baetâ Neves (1978, p.134) complementa sobre a visão do corpo: “Especialmente para ideologia dos religiosos, o corpo deveria ser um lugar de repúdio – o melhor que se deveria com ele fazer era mortificá-lo, mutilá-lo segundo razões da Ética, não da Estética.”

O fato de os nativos não usarem roupas também trouxe à tona a falta da culpa e vergonha, sentimentos que teriam surgido pós o Pecado Original de Adão e Eva. Os inicianos, neste ponto, acreditavam, inicialmente, que era preciso vesti-los, mas era muito difícil encontrar roupas no Brasil Colônia. Segundo Mesgravis e Pinsky (2016, p.p 46 e 47) havia certa dificuldade em fazer com que os indígenas usassem roupa, então, optaram por incentivar o uso de roupas, em especial “às mulheres, quando frequentassem as igrejas, nos momentos de confissão e nas cidades”. Ainda assim, era difícil para os índios se adaptarem ao uso de roupas, devido a seus costumes, tão diferentes dos europeus:

Um dos costumes nativos que mais surpreenderam os europeus foi o de tomar banho todos os dias, e em alguns mais de uma vez, pois na Europa não havia esse costume. Ao contrário, acreditava-se que “muito banho” fazia mal à saúde. Quando eram obrigados pelos brancos a usar roupas, muitos índios aí sim ficavam doentes; banhavam-se vestidos e demoravam a secar ou usavam panos não tão limpos nos quais proliferavam bactérias e fungos. Os índios resistiam em usar roupas alegando que atrapalhavam a realização de suas atividades. (MESGRAVIS; PINSKY, 2016, p.p. 46 e 47)

Em janeiro de 1565, após 12 anos de missão no território, Pe. Anchieta escreve de São Vicente ao Geral Diogo Laínez transmitindo informações sobre os franceses no Rio de Janeiro, e como esses se comportam. De certa forma, em sua descrição, revela o quanto são corruptores,

ao mesmo tempo, distantes e perdidos do ideal cristão. Indígenas e franceses (protestantes) se colocam em um mesmo plano de amoralidade. Certamente, eles estariam munidos de interesses e, por isso, também ficam nus, como os índios, dando a esta nudez uma nova interpretação aos olhos de quem narra, Anchieta. O jesuíta não vê com bons olhos esta aproximação entre eles e considera certamente, como uma atitude imoral.

A vida dos Franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima, e com isto e com lhes dar todo gênero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra e ajudando-os nela, o são ainda péssimos. (ANCHIETA, 1933, p. 221)

Com esse fragmento, tem-se a mensagem de que se adaptar aos costumes indígenas é se afastar do ideal cristão. É, na verdade, um atraso. Desnudar onde se deveria vestir é repugnante, além de receber descréditos: “...de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana...”

Em outra carta, em 1584, Pe. José de Anchieta escreve algo sobre as mulheres e uma de suas funções manuais, “Dos costumes dos Brasís”: a de fazer uma roupa de algodão. Nessa narrativa, ele menciona o frio da região e, por isso, a necessidade cobrir. O jesuíta menciona o nome da tribo: os Carijós. Ao mesmo tempo em que há alusão de que o corpo não é coberto por inteiro, a carta menciona que esta roupa também pode ser feita de peles de animais que os nativos matam e comem. Anchieta (1933, p. 329) ressalta que, mesmo assim, o costume é andarem nus: “Todos estes ordinariamente andam nus, ainda que os Carijós e alguns dali para avante, por ser terra muito fria, usam de peles de veados e outros animais que matam e comem, e as mulheres fazem umas como mantas de algodão que cobrem meio corpo.”

Em uma carta (XXXII), 1585, “Informação da Província do Brasil”, Anchieta (1933, p.426) relata sobre a vestimenta no território (“Cousas que pertencem ad vestitum”), mas, volta a ideia do “mau costume” da nudez: “As mulheres trazem suas camisas de algodão soltas até o calcanhar sem outra roupa e os cabelos e quando muito entrançados com uma trançadeira de fita de seda ou de algodão; mas homens e mulheres de ordinário andam nus e sempre descalços.”

Nota-se, neste fragmento, que já há certo costume de se vestir no aldeamento, mas que a nudez é algo recorrente, um hábito, uma inconstância dos nativos. Na mesma carta sobre a vestimenta, Anchieta relata uma imagem na qual a roupa é usada como adorno.

Os índios da terra de ordinário andam nus e quando muito vestem alguma roupa de algodão ou de pano baixo e nisto usam de primores a seu modo, porque um dia saem com gorro, carapuça ou chapéu na cabeça e o mais nu; outro dia com seus sapatos ou botas e o mais nu, outras vezes trazem uma roupa curta até a cintura sem mais outra cousa. Quando casam vão às bodas vestidos e á tarde se vão passear somente com o gorro na cabeça sem outra roupa e lhes parece que vão assim mui galantes. (ANCHIETA, 1933, p. 426)

A imagem dos nativos nus demonstrava certa infantilidade deles, na ótica do europeu. Mas isso evidenciava e legitimava a ação e presença dos jesuítas, pois era preciso fazerem conhecidas as escrituras sagradas, já que eram ignorantes e isolados. O nu feminino, então, era ainda pior, pois gerava a tentação dos homens. Le Goff e Truong (2012) comentam que o nu, para o pensamento da época, era exibição de risco moral, falta de pudor e erotismo. Já a roupa, seria a proteção, ou seja, o contrário disso.

Embora o corpo desnudo, também sem proteção, representasse um esforço maior para o processo da catequese, é importante destacar que não era visto como impedimento. Os missionários acreditavam na possível evolução dos nativos. Era necessário, apenas, a educação, a conversão, os ensinamentos. Outro ponto importante a destacar é que o olhar dos religiosos se difere do olhar dos colonizadores, os olhares e análise “do outro” - por conseguinte, a imagem da representação – sempre vão de encontro a seus interesses.

De modo esquemático, podemos afirmar que 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, cristão em potencial, pois, do contrário, a catequese estaria ameaçada. (RAMINELLI, 1996, p. 16)

O interesse dos religiosos era a conversão. Então, nota-se nesta passagem, que Anchieta (1585), na mesma Carta XXXII, “Informação da Província do Brasil”, uma visão que difere da já mencionada carta para Loyola de 1554 sobre a mulher indígena e seu aspecto de tentadora, principalmente na preocupação do jesuíta com os meninos órfãos. Ele destaca, neste contexto, um aspecto de inocência. Anchieta (1933, p.434) afirma que: “(...) dormem em redes de fio de algodão no ar, por causa das cobras, têm grande candura natural e com andar nus *non vercundant* parece representam o estado de inocência.”

Na mesma carta, ao falar sobre a *conversão*, Anchieta menciona sobre as mortes dos indígenas por enfermidades, na *Baía*, e sobre os colonos que os escravizam, separando mulheres de seus filhos e os vendendo. Novamente, relata sobre a nudez feminina demonstrando que,

entre os nativos, a nudez não significa disponibilidade sexual, há respeitos e costumes entre eles.

Vivem nas aldeias de que os nossos têm cargo, como em comunidade, em umas casas mui grandes, com um principal de sua nação a que obedecem em algumas cousas, e com viverem juntas nestas casas cento e duzentas pessoas, maridos, mulheres e filhos, não há entre eles todo o ano queixas nem falsidades e com andarem nus não há homem que ponha o olho em mulher alheia. São mui modestos de seu natural e andam mui direitos e pelos caminhos sempre vão em fileiras, a mulher deante do marido, e andam à grande pressa. (ANCHIETA, 1933, p. 435)

Nesse viés, é possível notar um antagonismo presente na nudez feminina. Primeiramente, se relaciona à luxúria, para Pilosu (1995, p. 29): “... o *topos* da mulher enquanto instrumento diabólico será uma componente sempre presente na religião judaica e, depois, na cristã.” Em um segundo plano, está associada com a natureza, a inocência, ou seja, com a possibilidade de vestir com a roupa da catequese, da cultura europeia – que era a visão modelar conhecida pelos missionários, pelo Pe. Anchieta. Afinal, as indígenas nada levam, estão desnudas, como se fossem, de fato, humildes, atrasadas, esperando os tecidos novos e alheios.

Os índios sofreram graves alterações na tonalidade da pele, na linguagem e, sobretudo, nos costumes. O canibalismo, a nudez e as inúmeras erronias perpetuadas pelos naturais do Novo Mundo representavam a segunda degeneração, a segunda queda. Os padres teriam a missão de trazer os ameríndios para o mesmo estágio de evolução onde se encontravam os europeus cristianizados. O conhecimento das escrituras e o incremento da fé removeriam os indícios de barbárie e preparariam os nativos para alcançar o reino dos céus. (RAMINELLI, 1996, p. 31)

Tem-se, enfim, a representação de que por ser mulher e andar nua é, sim, nefasta e perigosa. Mas faz isso por não conhecer “o correto” – segundo conceitos cristãos – então, precisava de salvação.

5.3 POLIGAMIA, CASAMENTOS E CONCUBINATOS

Anchieta (1933, p.433), na Carta XXXII (sobre os *Índios*), 1585, menciona as características da língua dos nativos: “(...) em sua pronúncia não põem F, L, Z, S e RR...”. Depois sobre a tonalidade da pele, cabelo, tamanho: “São como vermelhos de cor, de mediana estatura, a cara e os mais membros mui bem proporcionados; o cabelo é corredo de homens e mulheres...”.

Raminelli (2008), sobre as mulheres tupinambás, diz que as indígenas tinham muito apreço pela cabeleira: lavavam, penteavam e faziam tranças. Já os pelos do corpo eram arrancados. Pilosu (1995) complementa que a prática de cortar os cabelos, nos textos religiosos de *exempla*, era fundamental em uma penitência, pois seria negar a beleza exterior e o aspecto de sedução. As índias eram o oposto disso, cabelos longos e bem cuidados por elas eram mais um detalhe que se soma a um visual sedutor. Além disso, a memória e o imaginário contribuía para uma leitura dos indígenas, conforme aponta Raminelli:

Na verdade, os habitantes do Novo Mundo suportaram um duplo castigo: o primeiro acometeu a todos os homens, depois que Adão e Eva foram expulsos do Paraíso; o segundo afetou os primeiros moradores da América e suas descendências, pois os últimos padeceram com os desmandos dos diabos, com alterações físicas e comportamentais devido ao isolamento e à tardia conversão ao cristianismo. (RAMINELLI, 1996, p. 31)

Então, não era apenas a parte física, a nudez, a cor da pele e o cabelo, nem a questão linguística na inexistência de alguns vocábulos e/ou na diversidade de línguas presentes no território que mostravam para os jesuítas o que eles acreditavam, mas o comportamento, principalmente. Um deles era a poligamia. Na carta quadrimestre (IX) de 1556, de setembro até o fim de dezembro, abril de 1557, Anchieta fala sobre essa prática existente entre os nativos e algumas formas de intervenções pelos jesuítas, que a consideravam incorreta:

Batizamos todos os pequenos, e algumas moças, as quais depois que crescerem possam casar com os moços que se ensinam na escola. Um desses catecúmenos pediu-nos uma destas moças cristãs por mulher, negamos-lha porque ele já tinha outra, e filhos dela, e não tinha nenhum aparelho para se poder batizar. Mas ele (como têm por costume) foi-se ao irmão da moça, pediu-lha e houve-a, a qual depois que esteve com ele sete, ou oito dias, repreendida por nós outros, arrependida se apartou dele, e saiu-se de casa para nunca mais tornar a ele. Ele tomando-a por força, a tosquiou e como não quisesse consentir com sua má vontade a queimou, e lhe fez muitas chagas, a qual, deitando-o de si, se acolheu á casa de uns Cristãos, querendo antes morrer que consentir no pecado. E como ele a quisesse tirar e levar por força, acudimos nós outros esforçando-a a que estivesse firme, e repreendendo ao outro, porque queria ter por manceba esta que era já batizada, tendo ele outra mulher, e não sendo cristão. Vencido com as nossas palavras se foi (...) (ANCHIETA, 1933, p. 98)

Em outra carta (XXXIII), “Informação dos casamentos dos Índios do Brasil”, de 1585, Anchieta traz novamente a questão da Poligamia, revelando como as mulheres indígenas se comportam com naturalidade ao dividirem o marido com outras mulheres, tendo elas o mesmo direito, caso quisessem. Além disso, o religioso destaca a diferença da mulher jovem e da

mulher mais velha nesta temática, uma vez que essa última poderia ser abandonada, conforme relata este fragmento:

Os índios do Brasil parece que nunca têm ânimo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe faz injúria nisso, sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. (ANCHIETA, 1933, p. 448)

Certamente, a poligamia era uma característica dos indígenas que incomodava o religioso, uma vez que rompia totalmente com a visão que se tinha de família, fazendo com que o homem branco e religioso precisasse encarar algo totalmente o distinto para ele, julgado como errado e pecaminoso. Tal ato poligâmico era comum entre várias tribos brasílicas, assim como aponta Raminelli (2008) ao referir-se aos Tupinambás.

O marido poderia expulsar a mulher e vice-versa. Se ficassem fartos do convívio, a união estaria desfeita. Ambos poderiam, então, procurar outros parceiros, sem maiores constrangimentos. Entre os *selvagens* era costume, quando o esposo se enfada da companheira, presentear outro homem com sua mulher. A maioria dos índios tinha somente uma mulher. A poligamia, porém, era amplamente difundida entre os grandes guerreiros e caciques. (RAMINELLI, 2008, p.p. 18 e 19)

Outra questão que estará presente nos discursos do jesuíta é a prática dos nativos terem a ideia de parentesco diferente do formato europeu. Eles poderiam se casar com as sobrinhas, filhas de irmãs, mas não pelo lado paterno. Na carta XXIX, “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, 1584, mostra como isso acontecia.

Todos os filhos e filhas de irmãos têm por filhos e assim os chamam; e desta maneira um homem de 50 anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão de seu pai e por esta ordem tem grande reverência a todas as mulheres que vêm pela linha dos machos, não casando com elas de nenhuma maneira, ainda que sejam fóra do quarto grau. As sobrinhas, filhas de irmãs e *deinceps*, têm por verdadeiras mulheres, e comumente casam com elas, *sine discrimine*. (ANCHIETA, 1933, p. 330)

Em uma outra carta, XXXII, “Informação da Província do Brasil”, 1585, Anchieta comenta que os casamentos não tinham dote – como era tradicional da Europa – e, as vezes, o índio trabalhava para o pai da índia para poder casar-se com ela. Porém, sobretudo, os nativos

não tinham a ideia e o desejo do lucro. É o próprio Anchieta que mostra como seus relatos carregavam suas considerações associadas a passagens bíblicas, textos conhecidos por ele, como a de Jacob e Labão.

De dia e de noite fazem seus comeres, cantares e festas até a manhã, andam muitos dias sem comer se não têm, mas quando o têm não descansam sem acabá-lo *et vicunt in diem*, não guardando as cousas para o outro, casam sem dote e às vezes servem aos pais por casar com as filhas, como fez Jacob a Labão. (ANCHIETA, 1933, p. 434)

Na mesma carta, no cenário do Colégio da Baía, há uma visão da mulher descrita por Anchieta, que Moreau (2003) diz que, embora pareça utilitarista, não era, pois se insere nas necessidades sociais da época e mostra uma visão geral da mulher.

Tem este Colégio tanta gente por ser seminário, e nele se criam os noviços, escolares, línguas, e estão os velhos, que há muitos anos que trabalham, e quanto aos escravos são tantos porque muitos não fazem por um, e também são oficiais de vários ofícios, como pedreiros, carpinteiros, ferreiros, carreiros, boieiros e alfaiates, e é necessário comprar-lhes mulheres por não viverem em mau estado e para este efeito na roça têm a dita povoação com suas mulheres e filhos, as quais também servem para plantar e fazer os mantimentos, lavar a roupa, anilar e serem costureiras, etc. (ANCHIETA, 1933, p. 414)

Nota-se que se espera uma mulher dentro dos moldes considerados válidos e convenientes. Assim, para o Brasil Colônia existia um padrão feminino: a mulher tentadora e livre sexualmente é indesejável, a convertida é esperada e acolhida nas relações humanas, principalmente em um espaço já dominado pelo homem branco.

Embora contrários à escravidão, eles trabalhavam com escravas, catequizando-as e reprimindo-as na sexualidade: buscavam transformá-las em devotas dona-de-casa, ou até em algo semelhante as freiras, na hipótese de Gambini (para quem os missionários deviam se sentir felizes, rodeados de mulheres que imploravam sua licença e perdão). (MOREAU, 2003, p. 258)

Para se atingir um ideal esperado, o comportamento “selvagem” precisava, segundo os religiosos, de intervenções da fé católica, dando suporte e orientações para que, aos poucos, houvesse mudanças consideráveis e possíveis figuras convertidas. Neste sentido, seguindo a lógica cristã, qualquer um poderia ser “restaurado”, a conversão era possível até para os “piores pecadores”. Conforme aponta Raminelli (1996, p. 34): “Os pensadores cristãos possuíam um

discurso universalista, mas na prática aceitavam aumentar o rebanho dentro de regras explícitas: qualquer pessoa poderia ser admitida entre os cristãos, caso aceitasse abandonar os antigos costumes e abraçasse uma nova ortodoxia.”

5.3 Índia-manceba

Na carta do quadrimestre de maio a setembro, de 1554, de Anchieta para Loyola, escrita em São Paulo de Piratininga, o religioso destaca os feitos da missão na terceira Capitania (Espírito Santo). Atuavam, nesse local, o Pe. Brás Lourenço e o Ir. Simão Gonçalves pregando a palavra de Deus. As ações dos religiosos se baseiam, principalmente, em evitar o concubinato de homens com mulheres indígenas, apontando o matrimônio como saída deste imbróglio.

Consegue-se abundantíssimo fruto, porque uns contraem matrimônio com as concubinas, suas escravas; e outros começam a viver no caminho da salvação, apartando-as de si. Nisto brilha sobretudo a virtude dum grande e nobre senhor que entrou na via reta da salvação, repudiando a concubina com quem vivera unido muito tempo e da qual tivera filhos. (ANCHIETA, 2004, p. 141)

Tal passagem revela que o homem branco se sobressai, enaltece-se de valores quando repudia estar com a indígena como manceba. Essa ação não era muito recorrente, para a infelicidade dos missionários que temiam pela predominância e avanços deste pecado, já que, segundo Vainfas (1997, p. 84): “Casar-se com índias a quem viam como “solteiras”, prostitutas ou amásias, eis uma ideia jamais acalentada pela maioria dos portugueses chegados ao Brasil no século XVI.” Vainfas (1997) complementa que os colonos consideravam a hipótese de se casar com uma indígena uma verdadeira infâmia, algo que era cogitado apenas pelos insistentes padres da Companhia.

Dessa forma, os religiosos viam como saída o casamento com uma órfã vinda de Portugal. Nesta mesma carta de Anchieta há menção sobre isso, além de uma medida corretiva para aqueles que cedessem à tentação em relação às índias e aos atos de concubinato:

Não é pequena a emenda e correção em extirpar os outros vícios. Para evitar os juramentos, foi instituída uma Confraria de Caridade: os que desejam entrar nela, se se acusam espontaneamente no caso de jurarem, pagam certa quantia para o

casamento de alguma órfã; se porém são acusados por outro, pagam o dobro. Deste modo só raríssimamente se pronuncia com irreverência o nome de Deus. Mas se alguns, vindo de fora, lá chegam e juram, se saberem, o que está estabelecido, são logo repreendidos pelos outros e acautelam-se para o futuro. (ANCHIETA, 2004, p. 141)

Conforme comprovam os fragmentos, não há menções de como as mulheres indígenas lidavam com as interferências dos padres em suas relações com os colonos, pois o foco principal é mostrar o “bem vencendo o mal”, ou seja, a virtude frente à tentação, esta última encarnada na figura nativa manceba, deixando, então, a mulher indígena como coadjuvante ou figurante da própria história de suas vidas; o papel principal é sempre do homem branco.

Nesse viés, é possível afirmar que colonos tinham a tal repulsa por casamentos com mulheres de cor, sendo elas tanto as chamadas negras da terra, índias, como, também, as negras africanas – que se juntaria neste tema histórico no século XVII. Vainfas (1997) destaca essa repulsa e ressalta que havia um modelo ideal de mulher pura, uma memória que carregavam desde suas vidas do outro lado, em Portugal.

Mas quase nunca se casavam, ou sequer cogitavam fazê-lo, com essas mulheres degradadas pelo colonialismo e pelos valores ibéricos de pureza racial, mesmo que por elas se apaixonassem. Muitos solteiros viviam amancebados por anos a fio, preferindo a morte à vergonha de esposas mulheres infamadas pelo sangue, pela cor ou pela condição social. (VAINFAS, 1997, p. 84)

Dessas relações entre português e indígena muitos nasceram e, a eles, caberia a catequese. Na mesma carta (1554) e no mesmo local, a terceira Capitania, Espírito Santo, Anchieta (2004, p. 142) comenta sobre esses filhos: “Quatro ou cinco meninos órfãos, dos que nasceram de pai português e mãe brasílica, vivem em nossa casa sujeitos aos padres e reservados para o Colégio, se se vier a fazer. A todos eles dá mantimento a mesa de Cristo...”

Sob uma outra perspectiva, em relatos cristãos, a figura do eremita aparece, por vezes, como alguém que consegue converter e mudar a mulher pecadora, primeiro pelo arrependimento, assim como a personagem bíblica Maria Madalena, depois pela conversão. Pilosu (1995, p. 35) menciona: “Mas o caso que aparece com maior frequência é o do eremita ou do monge que consegue, através do seu comportamento, fazer a mulher desistir do seu trabalho de sedução e conduzi-la ao bom caminho.”

Em uma trimestral de maio a agosto de 1556, três anos após sua chegada, o então irmão Anchieta escreve de São Paulo de Piratininga sobre a doença de uma mulher, mostrando, também, a prática de procurar os missionários para uma possível cura. A carta revela que a doença que a acometia era contagiosa e parecida com lepra. Anchieta (2004, p. 22): “Não tendo nós remédios para aplicar a uma pessoa que sofria de doença contagiosa que parecia lepra, admirava-se certa mulher que não olhássemos pela sua saúde, nós que ensinamos a observar as obras de misericórdia.”

Pilosu (1995) comenta, com base em textos religiosos difundidos como *exempla* durante a Idade Média, a lepra significaria um castigo divino pela impureza ligada a ela e, também, uma maneira de evitar a consumação do pecado. Na narrativa de Anchieta, quando ele menciona que a doença parecia lepra, certamente, também associa a índia com o pecado carnal, por ser manceba de algum homem.

Cristo é um médico: médico do corpo – de que são testemunhas suas curas miraculosas –, médico da alma – já que ele mostrou ao homem o caminho da salvação. “Cristo é também um medicamento pois ele também foi utilizado para curar as feridas de nossos pecados. (Le GOFF; TRUONG, 2012, p. 109)

Com base neste preceito, Anchieta termina esta narrativa mostrando a atitude dos religiosos ligadas à cura da alma, mais do que a do corpo, em concordância com o pensamento sobre a doença em questão e o médico da alma. Comenta sobre o que uma mulher pensou diante disso. Por fim, ressalta que as mulheres indígenas sentem afeição pelos jesuítas.

(...) Pensando isto e querendo-nos desculpar, parecia-lhe que procedíamos assim por causa da maldade dos índios, que muitas vezes, em doenças gravíssimas e nas mordeduras venenosas de cobras dizem e prometem que hão de proceder conforme aos mandamentos de Deus e aos costumes cristãos, mas, recuperada a saúde, perseveram nos maus costumes: julgava ela talvez que era isto o que nos afastava de os curar, crendo que nós possuímos o poder de restituir a saúde, por termos conhecimentos de Deus e o pregarmos. E assim visitando outra mulher, que estava doente passados alguns dias recuperou a saúde; e ao perguntar à mãe dela como estava, respondeu que bem; e acrescentou: Nem admira, pois lhe impuseste as mãos. E por isso as mulheres nos mostram muita afeição. (ANCHIETA, 2004, p.p. 22 e 23)

Em uma outra carta do Ir. José de Anchieta ao geral P. Diogo Laínez, em São Vicente, junho de 1560, há um relato sobre uma velha manceba. Ela, arrependida e com medo de ir para o inferno, é acolhida e começa a oferecer esmolas para a missão. Nesta carta, nota-se que a

doença da velha está associada ao fato de ser mulher indígena e ter vivido em concubinato. Le Goff e Truong (2012, p.p. 108 e 109) mencionam a visão da doença na Idade Média em uma relação entre corpo e alma: “A tensão que atravessa o corpo na Idade Média é novamente perceptível nessa doença da alma, da qual “a corrupção do corpo” é apenas, pensa-se, a parte visível.”

Um só exemplo contarei ainda, por me não deter em cada coisa particular, que não será causa de menor alegria. Faleceu há pouco uma velha, que havia sido manceba de um português quase quarenta anos e havia gerado muitos filhos. Esta, como nossos irmãos, houvera nove anos, a admoestassem que olhasse por si e não quisesse ir-se ao inferno por aquele pecado, logo arrependida e conhecendo a maldade, em que havia vivido, aborreceu o pecado e, perseverando em castidade, trabalhava de purgar seus pecados com muitas esmolas, que nos fazia. (...) Visitavam-na muitas vezes os irmãos e confortavam-na como divinas palavras, principalmente quando, já no fim, tendo corromptos os órgãos secretos (esta era sua enfermidade, que é muito comum nestas mulheres do Brasil, ainda nas virgens), exalava de si tão mau cheiro, que os mesmos seus a desamparavam. (ANCHIETA, 2004, p. 60)

Há alguns pontos importantes nessa narrativa. Um deles é a doença associada ao concubinato, ou seja, nota-se na escrita de Anchieta, que a doença parece ser o castigo pela escolha de viver como manceba, mas, ao mesmo tempo, quanto maior o sofrimento, mais a “pecadora” se aproxima do arrependimento e da castidade, pois a porta para a cura da alma é o arrependimento pela dor, seguido da morte, que é uma mudança radical de sentido. Outro ponto relevante é que essa doença citada na carta se relaciona a mulheres índias. Além disso, o cheiro que ela exala em sua enfermidade revela o pútrido de seus pecados. Pilosu (1995, p.54), sobre a visão judaico-cristã da mulher na Idade Média, afirma: “Mas a luxúria da mulher é considerada ainda mais fétida (...)”

A mulher descrita na carta, além de ter ligações com a doença, o concubinato, o mau odor, ela ainda levava o termo “velha” como particularidade descritiva dela. Isso já envolve outros conceitos, uma vez que, segundo Raminelli (2008) as velhas índias representavam, para os europeus, o contrário de experiência e sabedoria, na verdade, expressavam até pela imagem de seus corpos envelhecidos, a degeneração da idade e as transgressões da mocidade. Além disso, o termo “velha” já continha uma forte carga semântica na Idade Média, como aponta Le Goff e Truong (2012):

O caso das mulheres velhas é diferente. Antes de se tornar uma feiticeira em potencial, a velha tem, com efeito, má reputação. Um termo que se encontra com frequência nos textos, e em particular nessas histórias edificantes chamadas de *exempla*, ilustra essa reprovação: *vetula*, a saber, a “velhinha”, que serve sempre para designar uma personagem maléfica. Por consequência, e como ocorre frequentemente na Idade Média, a velhice é objeto de uma tensão – entre o prestígio da idade e da memória e a malignidade da velhice, a feminina em particular. Assim como em relação a malignidade suposta daqueles que ainda não entraram naquilo que já se chama “idade da razão”, presas fáceis do diabo tentador, a velhice oscila entre a admiração e a reprovação. (Le GOFF; TRUONG, 2012, p. 78)

Na mesma carta de 1560, Anchieta demonstra o trabalho dos missionários, como “bravos soldados”, enfrentando dificuldades e desafios. No caso da velha, a conversão veio de fato a serviço da fé. Conforme apresenta o próprio jesuíta:

Mas o Pe. Afonso Brás e o Ir. Gaspar Lourenço, intérprete, dando maior atenção ao olor, que daí a pouco sua alma havia de dar, venciam o fedor que aos outros era intolerável, e estavam toda a noite sem dormir, animando-a com divinas palavras, nas quais ela muito se deleitava, até que expirou com ditoso fim, como é de crer. (ANCHIETA, 2004, p. 60)

5.4 PARTOS, ABORTOS, RELAÇÕES ENTRE AS MULHERES INDÍGENAS E SEUS FILHOS

Ainda na mesma carta de 1560, destinada ao P. Diogo Laínez, escrita em São Vicente, o missionário narra sobre o trabalho de parto das índias. Inicialmente, comenta que os jesuítas acordam, muitas vezes, de madrugada para atender doentes, moribundos e mulheres de parto, e colocam relíquias de santos no pescoço deles. Em seguida, menciona que muitas crianças nascem mortas. No olhar do cristianismo medieval, cabe à mulher o sofrimento do parto. Le Goff e Truong (2012, p. 66) relembra a passagem bíblica: “Ao lado do homem condenado ao trabalho manual, a mulher do Gênesis dará à luz “na dor” (III, 16-19), será condenada aos trabalhos de parto.”

Não ignorando elas isso, mal começam a sentir as dores, logo as mandam pedir, havendo antes confessado. No meio destas coisas acontece que se batizam e mandam ao céu algumas crianças, que nascem semimortas, e outras movidas, o que acontece muitas vezes, mais por malícia humana que por desastre, porque estas mulheres brasílicas abortam com muita facilidade. (ANCHIETA, 2004, p. 61)

Segundo Pilosu (1995), o aborto, ou meios abortivos, e a mulher infanticida eram maus exemplos, geralmente associados à mulher pobre e à prostitua. Além disso, eram práticas

abomináveis e encaradas como tabus. Mas se usava de exemplos em sermões, para ensinar a moral sexual para as mulheres.

Raminelli (2008), ao se referir à temática, menciona que alguns viajantes dividiram opiniões sobre as mulheres indígenas em relação a seus filhos. O autor aponta que, de forma comparativa com a sociedade europeia, o viajante francês Jean de Léry, em suas crônicas, mencionava que as índias eram muito apegadas a suas crias e que as defendiam de todos os perigos, do mesmo modo que um animal. Mas há outras versões de colonos ou de viajante que diferem desta visão de Jean Léry, segundo aponta Raminelli (2008, p. 16): “...viam as mães índias como feras brutas, como seres destituídos de sentimentos.”

De acordo com os testemunhos arrolados, o amor maternal e a preservação da família pouco representavam para as comunidades nativas; tal descaso ilustrava, sim, a selvageria que podia ser encontrada entre os *brasis*. As marcas de barbarismos não ficavam restritas ao universo familiar (...) (RAMINELLI, 2008, p. 16)

O olhar de Anchieta se assemelha, em alguns aspectos, com este lado da selvageria das mães indígenas, certamente, ou principalmente, quando ainda não foram evangelizadas. Desta forma, percebe-se nas narrativas que elas buscam amparos nos jesuítas quando sentem dores ou algo em relação a saúde física ou parto, mas se distanciam deles, ou melhor, do pensamento ideal deles, quando apresentam um comportamento julgado cruel em relação à família e aos filhos, distanciando-se, assim, da imagem da Sagrada Família da Igreja Católica, um modelo de amor e afeto para os cristãos.

... Ou iradas contra seus maridos ou, as que não os têm, por medo ou por outra qualquer ocasião muito leviana, matam os filhos, ou bebendo para isso algumas beberagens, ou apertando a barriga, ou tomando alguma carga excessiva e de outras muitas maneiras, que a crueldade inumana faz inventar. (ANCHIETA, 2004, p. 61)

5.5 A RISADA DA MULHER INDÍGENA

Um outro comportamento abominável, segundo os jesuítas, e que deveria ser “domado”, era o riso. A mulher indígena quase sempre era a dona de risos que incomodavam os jesuítas, uma vez que associavam o riso delas ao da zombaria, que para o pensamento medieval e cristão,

segundo Le Goff e Truong (2012, p.78): “Mais do que reprimi-lo, a Igreja, distanciando-se da pressão monástica, irá controlar o riso. E separar o bom do mau, o divino do diabólico.”

Em maio de 1560, em São Vicente, Ir. José de Anchieta escreve, para o Geral Laínez contando sobre a natureza de São Vicente, inclusive a ocorrência de uma forte tempestade que aboliu tudo, mas que não impediu os índios de beber e cantar. Em seguida, narra um episódio no qual um pajé, denominado por ele como feiticeiro de grande fama, vai de encontro com ele e outro padre ao atendimento de um doente na aldeia. Então, o padre pede para que reconheça um só Deus e renuncie suas mentiras. Porém, ele argumenta dizendo que conhecia Deus e seu filho e que a ventania que aconteceu estava relacionada com seus pedidos a Deus. Anchieta (2004, p. 28) complementa que as mulheres riram: “...Isto disse ele. E respondendo-lhe o padre “mentes”, as mulheres já cristãs, que aí estavam e a quem ensinamos, não puderam conter o riso, escarnecendo da loucura do feiticeiro.

Quando o jesuíta usa a palavra “não puderam conter o riso”, percebe-se que foi algo que não controlaram, mesmo sendo já cristãs. Ao mesmo tempo, o religioso usa isso na carta para demonstrar o tanto que o feiticeiro/pajé era insano, desde seu ponto de vista. Isso fez as mulheres indígenas rirem, causando o descontrole delas, de tão absurda eram as palavras do feiticeiro. Neste ponto há duas condenações: o riso e o causador dele.

Sobretudo porque a Bíblia também fornece razões tanto para recomendá-lo quanto para condená-lo. Uma alternativa que se enraíza nas duas espécies de riso que a língua hebraica admite. A primeira é o *sâkhaq*, o riso alegre; o segundo, o *lâag*, o riso da zombaria. (Le GOFF; TRUONG, 2012, p. 78)

Além disso, conforme Baêta Neve (1978, 93): “Na verdade o que é preciso fazer é “desmascarar” o “pajé”; decifrar seu código maligno e exibi-lo como mentiroso e falacioso para os indígenas.” O riso, então, nesta passagem em questão foi os panos da mentira do feiticeiro caindo, de acordo com a visão inaciana.

Enfim, toda dança, bebedeiras e alegrias sem motivos, até quando se “abala tudo” ou o riso de zombaria das mulheres, conforme relatado nesta carta em questão, 1560, traz a visualização do padre diante deste comportamento. Neste contexto, o riso carregava certa ignorância, perversidade e imoralidade. Para a sabedoria e conhecimentos da palavra de Deus, a postura ideal, para o homem branco, seria o rosto sério. Conforme Le Goff e Truong (2012) a concepção sobre o riso, na Idade Média, se associa a tradição filosófica antiga, de modo que as partes nobres de um corpo seriam a cabeça e o coração e as partes ignóbeis se relacionam com

o ventre, mãos e sexo. Os filtros que podem servir para diferenciar o bem do mal seriam os olhos, orelhas e boca. Le Goff e Truong (2012, p. 76) complementam: “A cabeça está do lado do espírito; o ventre, do lado da carne. Ora, o riso vem do ventre, isto é, de uma parte má do corpo.”

Por isso, o riso era um elemento também trazido nos sermões de Anchieta, como, por exemplo, o sermão o XXXVII, 1567. Ele menciona a relação entre risada e perturbação do pecado.

Quantas vezes acontece a uma alma temente a Deus *incipiebat mori, quia initium vitae est initium mortis* que trabalha por guardar seus mandamentos e antes morrer que quebrantar nenhum deles quantas vezes lhe acontece descuidar-se de Deus e fazer pouco caso das coisas pequenas, senão quando se acha quasi quasi nas grandes. Exemplo: começa a tomar conversação com uma mulher ainda que seja com mui boa intenção e sem nenhum mal; senão quando ele por descuido e pouco caso que fez disso, começa a sentir em si maus pensamentos, começa já a olhá-la ou ela para ele com olhos pouco castos, começa a desmandar-se em risos e palavras; e o diabo atíça por sua parte quanto pôde; a carne pela sua. (ANCHIETA, 1933, p.p. 503 e 504)

Portanto, o riso na boca das mulheres indígenas seria a simbologia (do riso) carregada pela própria representação (índia), a mulher tida como tentadora e impura, carregando ainda a risada do diabólico. Por isso, era preciso controlar o riso. A catequese seria esse meio.

5.6 RITUAL: A MULHER INDÍGENA NA ANTROPOFAGIA

Na carta já mencionada, de 1560 dirigida ao geral P. Diogo Laínez, Anchieta traz à tona uma outra questão que implica na formação do retrato da mulher indígena, segundo os preceitos que guiam a concepção da imagem. Ele menciona a relação da índia com os rituais de Antropofagia, trazendo, novamente, a figura da “velha”, neste caso, aconselhando a morte do cativo.

Nos dias passados, indo contra os inimigos, venceram um lugar e tomaram cativos a muitos, dos quais se dizia que um iria ser morto numa povoação próxima de Piratininga, com seus cantares, vinhos e festas, como é costume. Sabendo disso o P. Luís da Grã, foi lá para o proibir. Rogou aos moradores que não haviam de deixar sujar sua aldeia, em que havia tantos cristãos, com derramamento de sangue inocente. Mas como depois houvesse fama, que se aparelhava tudo o necessário para a matança, tornou lá uma e outra vez, estando aquela aldeia quatro milhas de Piratininga. E embora os que já eram batizados promettesse que não se faria, todavia seu senhor, que

o cativara, infiel, que ali viera de outra parte, para ganhar aquela misérrima e torpíssima honra, e induzido pelo conselho de algumas velhas, determinou matá-lo e tomar seu nome por insígnia honorífica. (ANCHIETA, 2004, p. 65)

Por isso, acrescenta-se mais um pecado para a lista dos indígenas. O inaciano, angustiado, lamentava esta inconstância, uma vez que já havia indígenas catequisados. Além disso, mais um traço, na representação do “outro”, da mulher indígena, em especial, nesta menção da carta, da “velha”. Na passagem em questão, a velha carrega sua imagem negativa por aconselhar e levar muitos ao mal: a comer carne humana.

Assim, a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultura que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas. (RAMINELLI, 2008, p. 12)

Sobre este mesmo assunto, na carta do jesuíta, há o reforço da importância da missão, já que alguns não se submetem ao ritual antropofágico. Anchieta (2004, p. 66): “... É também muito para espantar e dar muitas graças a Deus, que nem estes, nem outros dos lugares vizinhos, que já faz algum tempo de nós ouvirem, e ainda agora ouvem a palavra de Deus, não comem carne humana (...)”

Na mesma carta, Anchieta traz um outro exemplo, o da mulher indígena em duas imagens: a velha e a manceba. Na carta, é possível perceber que a velha, novamente, se relaciona a algo depreciativo e da naturalidade do costume dos indígenas de oferecer uma mulher para o prisioneiro antes de ser morto na cerimônia. Na passagem, o cativo se tratava de um menino de 15 anos a quem os irmãos inacianos foram oferecer as palavras divinas. Ele aceita e, por isso, é batizado antes de sua morte. Anchieta (2004, p. 66) narra: “Logo ao primeiro ataque, fugiu o demônio, que estava em sua alma, querendo-se ele converter à fé, que lhe perguntavam, que parecia que havia dias as havia aprendido.” Então, ele foi levado a outro lugar, tendo as duas imagens de mulheres no caminho.

A quem seguiu o P. Afonso Brás à tarde, com o Ir. Manuel de Chaves e Gonçalo de Oliveira, intérpretes. Perguntando-lhe, pois, o Ir. Gonçalo, que tinha especial cuidado de o instruir, como o haviam tratado, respondeu: “Uma velha somente me deu um sopapo, mas eu me lembrando de suas palavras não o senti”. / Tomaram-no então os

irmãos a seu cargo para o instruir mais inteiramente na fé e defendê-lo dos que quisessem fazer algumas injúrias, que naquele tempo costumam fazer-lhes muitas. Davam-lhe também [os índios] uma moça (como é seu costume) para manceba e guardadora, mas os irmãos não consentiram, e ele mesmo o aborreceu muito, dizendo que nunca se sujara nesse pecado. (ANCHIETA, 2004, p.p. 66 e 67)

Nesse viés, na ótica cristã, a luxúria e a gula estão lado a lado. A antropofagia revelava estas questões, já que segundo Raminelli (2008), baseando em relatos de viajantes e imagens iconográficas feitas pelos europeus em suas viagens, a mulher possuía certa relevância nas cerimônias canibalescas. Além disso, em algumas tribos, como a *Tupinambá*, uma mulher era oferecida inicialmente ao prisioneiro. Raminelli (2008, p.p. 30 e 31) aponta: “Ela se tornava, então, uma esposa como qualquer outra, capaz de engravidar e formar uma família, até o dia do sacrifício do prisioneiro, ou melhor, de seu marido.” Sendo assim, ela poderia manter relações sexuais com ele, sem afeiçoar-se de fato, depois, em uma festança, devorá-lo, assim como outras mulheres, homens e crianças.

Perceber relações entre a gula e a luxúria com o ritual indígena era possível por meio da memória presente nas interpretações dos religiosos. Os dois pecados relacionavam-se com o carnal e eram evidenciados juntos. Como aponta Pilosu (1995):

A lista dos sete pecados capitais foi redigida pela primeira vez por Evágrio Pôntico e manter-se-á basicamente a mesma durante muitos séculos. Os dois pecados carnis da *gula* (ou *ebrietas*) e da *luxúria* aparecem, na maior parte dos casos, ao lado um do outro, no princípio ou no fim da lista canônica. (PILOSU, 1995, p. 45)

Pilosu (1995) destaca outro ponto relevante em relação ao pensamento europeu e cristão da época, o da embriaguez. O consumo de bebidas alucinógenas pelos indígenas era comum. A embriaguez fazia parte do ritual antropofágico também, além disso, as mulheres eram personagens importantes na produção dessas bebidas.

Em uma carta do Ir. Anchieta ao Geral Diogo Laínez, 1560, São Vicente, ele comenta da natureza do Brasil Colônia e da produção de bebidas pelas nativas.

“Há outras aranhas de diversos gêneros também de diverso nome, que cheiram mal, e de natureza muito fria, que não saem fora da morada senão com o sol abrasador; e por isso os que bebem delas (costumam as mulheres brasis fazer bebidas envenenadas) são acometidos de excessivo frio e tremura (...)” (ANCHIETA, 2004, p. 36)

Ainda de acordo com Pilosu (1995), a bebida e a embriaguez se apresentam em textos bíblicos como motivos basilares, causadores da luxúria e do mal, associados à gula e seus diversos pecados. Em uma carta (XV) ao geral Diogo Laínez, de São Vicente, 1565, Anchieta destaca a embriaguez antes do ritual: “Mas já sobre a tarde, estando já todos bem cheios de vinho, vieram à casa aonde pousávamos e quiseram tirar logo o escravo a matar.” Esta passagem é seguida pela narração de mulheres, sua importância e seu protagonismo no canibalismo.

(...) mas tornaram logo outros muitos com ele feito um mangote, e grande multidão de mulheres, que faziam tal trisca e barafunda que não havia quem se ouvisse, umas gritando que o matassem, outras que não, que estavam cá seus maridos e lhes fariam mal os nossos se o soubessem; os índios como lobos puxavam por ele com grande fúria, finalmente o levaram fora e lhe quebraram a cabeça, e junto com ele mataram outro seu contrário, os quais logo despedaçaram com grandíssimo regosijo, maxime das mulheres, as quais andavam cantando e bailando, umas lhes espetavam com paus agudos os membros cortados, outras untavam as mãos com a gordura deles e andavam untando as caras e bocas às outras, e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniçaria com que se fartar. (ANCHIETA, 1933, p. 216)

Raminelli (1996) destaca que os europeus viram nas mulheres indígenas as melhores representantes do ritual antropofágico. Em concomitância, nesta carta (XV) já citada, nota-se o choque com que o religioso narra a cena da morte do prisioneiro e da presença das mulheres quando parecem gostar tanto da gordura quanto do sangue do homem. Le Goff e Truong (2012, p. 40) apontam a visão do sangue no período medieval que, certamente, infere na forma como os jesuítas veem e analisam esse ritual: “O espiritual sobrepuja o corporal. O sangue puro de Cristo é mantido a distância do sangue impuro dos homens.” Desta forma, as mulheres ingerem mais impurezas do que já carregam, segundo a ótica da época, no “espetáculo abominável”, lambiam o sangue e a gordura, demonstrando satisfação, prazer e, de certa forma, uma figura assustadora e demoníaca aos olhos cristãos. Em paralelo a isso, Raminelli (2008) menciona sobre como o religioso, Anchieta, ficou surpreso com a presença das índias nos rituais de canibalismo. Também, comenta que o jesuíta viu nas indígenas o prazer na morte do prisioneiro.

Em paralelo a isso, na figura da mulher indígena há uma forte associação, segundo Moreau (2003) com a produção do cauim que era a bebida alcóolica tradicional dos indígenas feita por elas, especialmente pelas jovens – um componente fundamental no rito antropofágico. Conforme aponta outra carta (XXIX) sobre “Informação do Brasil e de suas capitânias”, 1584, Anchieta (1933, p. 330): “Este vinho fazem as mulheres, e depois de cozidas as raízes ou o milho, o mastigam porque com isso dizem que lhe dão mais gosto e o fazem ferver mais.”

Além disso, voltando ao fragmento da carta (XV), 1565, há, também, a menção sobre cantos e danças, que também se associam à sedução e ao pecado, uma prática condenável dentro do modelo cristão de se comportar.

As cerimônias indígenas resumiam-se, em última instância, ao fenômeno da tentação vitoriosa. O mal se abatia, como uma cobra, sobre os participantes dos cantos, das danças, da cauinagem, do rito antropofágico. O fora dominando o dentro, a pura exterioridade, a mais brutal reificação: esta imagem que os jesuítas conceberam e nos legaram das festas tupis. (BOSI, 1992, p. 92)

Na mesma carta, Anchieta mostra certo dualismo ao escrever “...umas gritando que o matassem, outras que não...”, abrindo brecha para entender que era possível a catequese e que a presença dos missionários era mais que necessária, além de salientar que as mulheres convertidas, de fato, não aceitariam o pecado. É claro que a inconstância existia, além de fortes resistências por parte delas, mas a carta sempre deixava a entender que a conversão era possível e necessária, uma vez que os indígenas faziam o que faziam por não saberem o que é certo. Desta forma, a instabilidade também parte do religioso ao ver a mulher indígena:

Mas, a partir de 1500, o pensamento ocidental vive de um duplo: ora dominado pela imaginação, ora tentado penetrar no mundo do Outro. Essa contradição tem história. Para alguns pensadores, só chegamos ao ser humano de maneira enganosa, uma vez que a humanidade sempre se desmente e logo passa da bondade à crueldade mais baixa, do pudor à extrema desfaçatez, do aspecto mais fascinante ao mais odioso (...). (NOVAES, 1999, p. 8)

5.7 MULHERES INDÍGENAS CONVERTIDAS: “SALVAS”

Raminelli (1996, p. 31) defende que, na América, os religiosos desejavam conduzir o índio para a última etapa da evolução. Para tanto, os ameríndios teriam de abandonar os “vis costumes”, converte-se e morrer como cristãos. Neste processo entre a decadência, o caminho da conversão e a conquista dela, muitas indígenas encararam e descobriram a culpa, pois, fugiam da dor desse sentimento, mesmo que isso significasse a morte.

Em relação ao caminho da conversão. Uma carta trimestral, de maio a agosto de 1556, do Irmão Anchieta, São Paulo de Piratininga, revela que algumas mulheres indígenas são

bastante fervoras, o que deixava o jesuíta satisfeito, já que seriam obra dos religiosos os resultados positivos da catequese.

Na precedente quadrimestre explicou-se por miúdo o que se passa entre nós; agora tratarei brevemente do que se oferecer. Seguimos a mesma ordem na doutrina dos índios: chamam-se todos os dias duas vezes à Igreja, a toque de campainha, ao qual acodem as mulheres ora umas ora outras, e não só aprendem as orações na própria língua, mas também ouvem práticas e são instruídas no conhecimento das coisas da fé. Algumas são tão fervorosas que não passa quase dia que não venham duas vezes à Igreja, sem deixar de o fazer por causa do frio, que é agudíssimo neste tempo; algumas confessam-se e recebem o sacramento do Corpo do Senhor duas ou três vezes por ano. (ANCHIETA, 2004, p. 22)

Nesta carta Anchieta menciona, ainda, sobre as mudanças de costumes dos nativos por adotarem práticas cristãs. Ele comenta sobre Jaraibatiba, local onde havia mulheres indo à igreja com frequência. Esta mudança foi significativa para o religioso, pois as nativas se abstiveram de comer carne, “comidas proibidas” no tempo da Quaresma.

Em Jaraibatiba, de que fiz menção na anterior e que fica a seis milhas daqui, procede-se em boa ordem na doutrina cristã e também lá as mulheres e alguns homens vêm à Igreja duas vezes; entre estes não falta quem, andando a cultivar os campos, conte muito bem o número dos dias e, chegando o sábado, deixe o trabalho e venha à aldeia para assistir no dia seguinte à solenidade da missa; e mais ainda, nos dias em que se proíbe comer carne, também dela se abstem fora da aldeia, de maneira que, quando estão longe dos irmãos no tempo da Quaresma, comendo os outros carne, eles, dando por motivo os costumes cristãos que adotaram, abstiveram-se das comidas proibidas. (ANCHIETA, 2004, p. 24)

Na mesma carta, ele traz a ansiedade de uma velha ao chamar os indígenas para a celebração de uma missa. Anchieta (1556, p. 24): “...uma velha, sentido a demora, chamou duas vezes o povo à Igreja...” Desta forma, a imagem é bem diferente da velha não cristã, que estaria associada a algo negativo, diabólico, da alcoviteira, da que conduz, com prazer, para o caminho do mal. Neste sentido, nota-se que, quando a evangelização está presente e possui, de certa forma, o controle, o mal se rompe nas narrativas de Anchieta, ou seja, as mulheres nativas velhas ficam livres de uma interpretação associada a memória de textos teológicos e imagens medievais da mulher velha.

Na carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diogo Laínez, São Vicente, 1560, também mostra-se a mulher convertida. Na verdade, trata-se de uma mudança de papéis, da tentação e do pecado a salvar a alma, conforme os mandamentos da Igreja católica ensinados pelos inicianos.

Observam-se em muitos, máxime nas mulheres, assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtude, principalmente em fugir e detestar a luxúria, que sendo comum pernície do gênero humano, nesta gente parece que teve sempre, não somente imperioso senhorio, mas até tirania muito cruel. (ANCHIETA, 2004, p. 63)

É possível observar, neste fragmento, marcas da violência e a face dos homens brancos, europeus e colonos. Eles buscavam as indígenas para o ato sexual, mas não aceitavam quando elas não consentiam, usando da força física para obrigá-las. A respeito disso, destaca Bosi (1992, p. 31): “Anchieta considerava os portugueses os maiores inimigos da catequese ...”

(...) E sendo isto verdade, é muito para espantar e digno de grande louvor quantas vitórias e triunfos alcancem dela. Sofrem as escravas que seus senhores as maltratam com bofetadas, murros e açoites por não consentir no pecado. Outras desprezam as dádivas, que lhe oferecem os mancebos desonestos. Outras, a quem pela violência lhe querem roubar sua castidade, defendem-se, não somente repugnando com a vontade, mas até com clamores, mãos e dentes fazem fugir os que as querem forçar. Uma, acometida por um e perguntada de quem era escrava, respondeu: “De Deus sou, Deus é meu Senhor, a Ele te convém falar, se queres alguma coisa de mim”. Com estas palavras, se foi vencido e confuso e contava isso a outros com grande admiração. (ANCHIETA, 2004, p. 63)

Como forma de repressão, reafirmação e por se atribuir a ele a soberania de seu sexo masculino, o homem branco, colono, usa do espancamento e outras formas de forças físicas. A mulher indígena, por sua vez, convertida, defenderá – até com a vida – a sua virgindade. Presente no imaginário de Anchieta, devido aos textos teológicos de *exempla*, uma morte defendendo a castidade é algo digno. Pilosu (1995, p. 43) acrescenta sobre esse assunto em relação a posição das mulheres que a morte santa é bem diferente da morte repentina que aparece para a mulher pecadora. Neste caso, a morte parece ser digna, por isso, nas cartas, não há resquícios de dor, tristeza, mas parecem demonstrar certa admiração, como é possível perceber em algumas narrativas do jesuíta. Na mesma carta em questão, em 1560, Anchieta traz a intenção de morte pela indígena como saída para se salvar. O que leva a morte desta índia é contado por Anchieta.

Costumava ela dizer que, se os contrários dessem em casa de seu pai e a cativassem, que não havia de se deixar levar viva, por que não a tivessem lá por manceba, como fazem a todas as outras, e por isso que se havia antes de deixar matar, que ir com eles, onde sabia certo que havia de correr perigo e padecer força sua castidade. (ANCHIETA, 2004, p. 69)

Anchieta refere-se às guerras que existiam entre eles e da prática de se fazerem prisioneiros. As mulheres também eram alvos dessas capturas.

No ano passado deram em uma casa, aqui junto da vila, e cativaram muitas mulheres, que se haviam saído de casa e iam fugindo, e as levaram, embarcando-as em canoas. Mas uma delas, mestiça, que era aqui assídua na doutrina e confissões, com ânimo varonil, resistiu aos inimigos, por que não a levassem, que, como forcejassem muito por embarca-la e não podendo mataram-na com feias feridas. O que, é de crer, que ela o faria com aquela intenção que, muitas vezes, ela manifestava às outras, que andavam na mesma doutrina, principalmente um dia antes que a matassem, despedindo-se delas. (ANCHIETA, 2004, p.p. 68 e 69)

Em outra carta, de 1563, São Vicente, o Ir. Anchieta escreve a respeito do desejo de morte para proteger a castidade e, também, mostra que a indígena foi salva de se tornar manceba, justamente porque se tratava de uma mulher evangelizada pelos próprios jesuítas. Desta forma, pela escrita do missionário, tem-se a interpretação de que, quando a mulher índia é cristã, ela é protegida e poupada. Caso fosse morta para guardar sua castidade, seria vista com admiração, como se pode notar no trecho desta carta quando “os contrários”, isto é, a tribo rival capturara algumas mulheres índias e mestiças para tê-las como mancebas:

Estas são umas duas irmãs, que aqui sempre ouviam a doutrina e se confessavam e comungavam muito a miúdo. Às quais deu Nosso Senhor esforço, máxime a uma delas, de que os mesmos contrários nos contaram em particular que, querendo o que a cativara tê-la por manceba, nunca o quis consentir, nem com afagos nem com ameaças, até que determinou de matá-la, ao que ela se ofereceu de boa vontade por não ofender a Deus. E estando já seu senhor para o pôr por obra, impediram-no outros parentes, dizendo que a deixassem, que a tornariam a resgatar os cristãos. E com isto a deixou. Isto mencionei para que de tudo se dê glória a Deus, que ainda das mulheres brasílicas tem quem de bom grado queira receber a morte pela guarda da castidade. (ANCHIETA, 2004, p. 102)

Na mesma carta, há o registro de uma passagem sobre a morte de cristãos portugueses pelos indígenas. Anchieta (1563) acrescenta que somaria à maldade destes índios ter matado dois cristãos, sendo um deles um homem virtuoso, segundo o missionário, que confessava e comungava a cada oito dias. Nesta narrativa, ele relata sobre a mulher índia que era casada com este homem e que os índios a queriam por manceba, já que consideravam o fato dela ter sido mulher de um português um fator de honra.

Cuja mulher era índia da geração destes nossos índios e tinha muitos irmãos e parentes entre eles. Não era menos amiga de Nosso Senhor, continuando os mesmos exercícios que seu marido, confessando-se por intérprete e comungando mui a miúdo. Esta, que então ia em companhia de seu marido, depois da morte dele tornando-se para os cristãos, com alguns escravos seus e índios de Piratininga, que sempre a haviam acompanhado, foi presa e detida pelos mesmos seus, por um principal de uma aldeia, para que os cristãos lhe dessem resgates por ela e, entretanto, tê-la por manceba, por haver sido mulher de português, o que eles têm por grande honra. (ANCHIETA, 2004, p. 91)

Ainda nesta carta, o jesuíta parece confiar nesta mulher indígena, não achando que ela fosse capaz de cometer suicídio, já que fora evangelizada e seguia com rigor as práticas cristãs, uma vez que o suicídio não era uma prática aceitável para a Igreja Católica. Ele, então, discorda sobre o que falava, ressaltando que ela não se perderia no final de sua vida.

Mas ela, que tinha outro conhecimento e amor de Deus Nosso Senhor e de sua santa fé e lei, tinha determinado de antes de morrer que em tal consentir, ainda que soubesse matar-se a si mesma. E foi o caso que, naquele dia em que a prenderam, se saiu de noite de casa dos índios secretamente e nunca mais apareceu, por mais que muito a buscassem, pelo que eles mesmos dizem que creem que se enforcou ou lançou nalgum rio, por não consentir em ser manceba de nenhum infiel. Mas a nós nos parece que eles mesmos a mataram pelo mesmo caso e depois deitaram esta fama. E porque tínhamos muito bem conhecida sua inocente vida de muitos anos que frequentou os sacramentos em nossa casa, não podemos pensar outra coisa, nem crer que havia Nosso Senhor de permitir que quem tão bem havia sempre vivido, no fim de sua vida se perdesse. (ANCHIETA, 2004, p. 91)

Outro tema que se relaciona com a conversão e com o processo de colonização é a justiça do homem branco católico frente a ações realizadas entre os indígenas, como, por exemplo, o uso de algemas e o respeito pela Igreja Católica. Na carta do Quadrimestre de maio a setembro de 1554, dirigida a Santo Ignácio de Loyola, escrita em São Paulo de Piratininga, Anchieta conta de uma mulher indígena que sofreu violência física. Havia-se a intenção de prender o índio que cometeu a agressão, mas este pede perdão após ser repreendido pelo ato. Anchieta destaca a falta de leis entre os nativos, deixando claro, de certa forma, a necessidade da conversão e do domínio europeu nas terras.

Regressando da guerra, não encontrando um deles a mulher em casa e ouvindo dizer que ela o tinha deixado, aceso no maior furor veio à Igreja onde ela aprendia a doutrina e tratou-a indignamente, puxando-a para fora pelos cabelos diante de todos e dando-lhe grandes punhadas e bofetadas. Tendo notícia disto o principal, prendeu-o, pedindo-nos que mandássemos fazer algemas, pois dizia ter desejo de lançar na prisão todos os criminosos e sobretudo aqueles que cometera tão grande crueldade no templo de Deus. Mas, sendo final solto por nossa intercessão, pediu-nos perdão, tendo feito aquilo, não por própria determinação, mas levado por alguns conselheiros. A sujeição deste índio é muito para admirar, não vivendo eles obrigados a nenhuma lei, nem direito, e não obedecendo à autoridade de ninguém. (ANCHIETA, 2004, p. 146)

Além desta temática, há, nesta mesma passagem, a figura da nativa envolvida pela catequese e o furor por aprender a doutrina. Embora seja possível perceber que a índia de fato apanhou, ela fora amparada por outros. Mais um ponto positivo, no olhar dos missionários, para a conversão.

Ainda nesta carta quadrimestral, há um relato sobre uma menina que estava doente, e resolveu pedir ajuda a Deus, negando o atendimento de um pajé, chamado de feiticeiro pelo religioso. Quando esta criança faz isso, ela rompe, de certa forma, com sua tradição indígena, já demonstrando traços da conversão. Neste sentido, Baêta Neves (1978, p. 95) diz: “Curiosamente, o Demônio parece conhecer uma inesperada área de resistência. São... as crianças. Mesmo que o saber tenha tomado de assalto uma “nação” seus filhos jovens estão isentos de sua dominação, já que as crianças são os “alunos” prediletos dos jesuítas.”

Anchieta termina esse episódio demonstrando certa satisfação pela escolha da pequena índia e que, como resultado, ela fora salva da doença. Mais uma vez, uma mostra de que, quando se opta por seguir as palavras de Deus, o alvo muda, fala-se da conversão, e não de costumes ou traços da personalidade feminina.

Uma menina de quatro ou cinco anos, caída em doença grave, pedia muitas vezes com lágrimas à mãe que a levasse à Igreja; e gemendo diante do altar, dizia na própria língua: “Ó Pai, sara-me”. Interrogada pelo seu pai se queria lhe trouxesse aquele feiticeiro para lhe dar remédio, rompendo em grande pranto lançou-se ao chão dizendo que queria voltar à antiga saúde não com o auxílio do feiticeiro mas com o de Deus; e o próprio Senhor o fez, pois se tratada pelos nossos irmãos com maior mezinha, ela recuperou inesperadamente a saúde. (ANCHIETA, 2004, p. 146)

Nesse fragmento há também a diferença entre o adulto, na figura do pai, e criança, na figura da menina. É possível perceber que o pai da menina pergunta sobre o pajé e a menina não o aceita. Isso já demonstra que os índios adultos eram mais inconstantes na catequese, divididos entre o passado de suas origens e o presente da missão e do processo colonial. Já as crianças reafirmariam este presente, já que não tiveram tanto contato assim com o transcorrido antes da chegada dos portugueses.

Poder-se-ia também dizer que a criança é uma espécie de imagem do indígena, já que ele estaria na “infância da humanidade”. E, finalmente, a criança seria a imagem ideal do indígena, já que o indígena é a infância do “mundo”. A criança indígena seria, pois,

uma infância da infância *na* infância (“geográfica” do mundo). (BAÊTA NEVES, 1978, p. 96)

Há outro ponto influenciador nesta narrativa de Anchieta: a figura do pajé. Quando o jesuíta usa a palavra “feiticeiro” para dizer sobre o pajé, está estabelecendo uma diferença semântica explicada por Baêta Neves (1978) que “chefe” seria o termo para o “comandante” da tribo, mas sem o saber tribal, ou seja, mais fácil de converter. O “feiticeiro” se relaciona ao saber tribal. Para o autor, em uma transferência de sociedade indígena para a portuguesa, esta diferença se configura da seguinte forma:

O “pagé” seria a “cultura” e o “chefe” seria o “poder metropolitano”, o “pagé” seria “Fé” e o que seria o “Império”; o poder do “pagé” seria o *poder do saber* e o poder do “chefe” seria o *poder do poder* (poder político “tout court”). É evidente a correspondência com a sociedade portuguesa, onde o poder do saber seria apresentado pelo religioso e poder seria o do rei. (BAÊTA NEVES, 1978, p. 93)

Sendo assim, quando a menina diz “não” ao pajé, ela diz “sim” aos missionários jesuítas. Na visão inaciana a pequena índia teria lidado não só com o rompimento de sua ancestralidade, mas, também, com o próprio ser diabólico que se encontra na figura do feiticeiro para os jesuítas. Fazendo referência aos pensamentos dos missionários, Baêta Neves (1978, p.93) complementa: “Lúcifer é o *pagé*. Este é o locutor infernal que é preciso calar.”

Na mesma carta, de 1554, tem-se a informação sobre uma tribo que julga superior às outras, e que poderia ser convertida por seus traços de mansidão, demonstrando, assim, certa fragilidade e facilidade de entender os mandamentos de Deus. Os sinais desta propensão aos ideais cristãos se dão, inclusive, em relação às mulheres indígenas e ao fato de manterem a virgindade até se casarem. Também há menção sobre a punição em caso de adultério: entre os povos Ibiraiaras, a mulher adúltera poderia ser morta pelo marido.

Foi agora enviado o Irmão Pero Correia, com dois outros irmãos, a umas aldeias de índios, que estão ao longo do mar, para lhes pregar a palavra de Deus e sobretudo, se puder ser, para abrir caminho até certos povos que chamam Ibiraiaras, os quais julgamos que se avantajam a todos estes no uso da razão, na inteligência e mansidão dos 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 as 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 crêm em nenhuma idolatria ou feiticeiro, e avantajam-se a muitíssimo outros nos bons costumes, de maneira que parecem muito próximos da lei da natureza. (ANCHIETA, 2004, p. 152).

Mas o que este fragmento da carta demonstra, em relevância, é que os valores para conversão, para o processo de evangelização seriam a virgindade das mulheres, o “não” à poligamia, o “não” à antropofagia, o “não” aos feiticeiros, a presença de certas regras de convivência (como leis para o homem branco) e, somada a isso, a facilidade da conversão. Enfim, quanto menos motivos de repreensão, melhor seria o julgamento da mulher pelas palavras dos jesuítas em suas cartas. Portanto, mulheres cristãs eram salvas de infortúnios nas mais diversas esferas quando se enquadravam no modelo ideal de mulher.

5.8 ENTRE EVA E VIRGEM MARIA

Qual seria o modelo exemplar de mulher para os jesuítas? A resposta é simples, frente à conhecida formação religiosa dos inicianos e pelo nome que as grandes navegações levavam para reverenciar a Igreja Católica: Virgem Maria. Para Vainfas e Souza (1999): “Ideal feminino católico, o culto à Virgem tornar-se-ia a bandeira da conquista espiritual portuguesa na sua expansão ultramarina.”

Dessa forma, uma mulher, para ser considerada digna pelos inicianos, deveria ter como padrão a santa. Neste sentido, a distância de características entre a Virgem e as indígenas era grande, ou seja, de mais distanciamentos do que aproximações. Segundo Moureau (2003, p. 258): “Projetar a sombra na figura tangível das mulheres indígenas ou convertê-las numa réplica impossível da Virgem bastavam como fatores para que os jesuítas degradassem as índias (identificando a “luxúria” já comentada).”

Portanto, com o modelo de mulher na cabeça, a Virgem, as índias eram descritas nas cartas de uma maneira que traía alguns pontos valorizados pelos religiosos, tais como a virgindade, a pureza, a figura da mãe, a compaixão, a bondade e a sabedoria, mostrando, desta forma, pontos contrários à figura modelar cristã, como a nudez da índia, o concubinato, a liberdade sexual, a forma como lidava com a família, o ritual antropofágico e as inconstâncias. Diante disso, as índias apresentavam mais proximidade com a figura da Eva, ou seja, vulnerável

ao pecado. Raminelli (2008), ao fazer uma referência com os textos de *exempla* sobre a mulher, indígena ou não, menciona a imagem e associação da mulher com a Eva, fraca e perversa.

A Bíblia já havia representado a mulher como fraca e suscetível. Desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais surgem do sexo feminino. Os eruditos do final da Idade Média partem comumente da falta de autocontrole para explicar as perversões sexuais das mulheres. Aí está incluído o desejo canibal, que aproxima o ato de beber e comer da cópula. (RAMINELLI, 2008, p.42)

Vainfas e Souza (1999) afirmam que a exaltação da Virgem Maria, principalmente no Império Colonial Português, contribuiu para uma exaltação da mulher, porém, pelo fato de ela ser usada como modelo a ser seguido, há um contraponto: a desvalorização da sexualidade. Ao mesmo tempo, uma valorização da virgindade e da maternidade.

Sendo assim, a evangelização por parte dos jesuítas almejava das mulheres indígenas mais similitudes com a Virgem Santa. Toda vez que havia pecados “escancarados” aos olhos cristãos, a pena tratava de revelar a face natural delas. Para eles, até mesmo ao Pe. José de Anchieta, era uma face cruel da mulher. Mas quando convertida, tal qual Maria Madalena bíblica, abria-se a possibilidade de sinais de sucesso da missão jesuítica.

José de Anchieta foi grande devoto da Virgem Santa e, a ela, dedicou poemas escritos na área enquanto fora refém dos Tamoios.

Mas Anchieta, homem culto, educado em colégios da Companhia na Coimbra humanística dos meados do século XVI, é também destro versejador latino no poema *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, composto em 1563, na praia de Iperoig, onde se encontrava como refém dos Tamoios. (BOSI, 2006, p. 23)

O jesuíta também foi responsável por difundir a fé na Virgem Maria, ao mesmo tempo em que começa a entrelaçar a cultura do europeu à do indígena, sendo considerado, então, o primeiro “aculturador”.

A transposição para o Novo Mundo de padrões de comportamento e linguagem deu resultados díspares. À primeira vista, a cultura letrada parece repetir, sem alternativa, o modelo europeu; mas, posta em situação, em face do índio, ela é estimulada, para não dizer constrangida, a inventar. Que o primeiro aculturador dê exemplo: Anchieta compõe em latim clássico o seu poema à Virgem Maria quando, refém dos tamoios na praia de Iperoígue, sente necessidade de purificar-se. (BOSI, 1992, p. 31)

É o mesmo Anchieta que traz certo sincretismo entre a religião católica e a dos indígenas, trazendo Nossa Senhora na personagem Tupasy em seu teatro para a conversão dos indígenas. Com isso, o jesuíta embora apresente a memória ibérica cristã ao Novo Mundo, contribui, também, para uma nova e inevitável interpretação da Virgem.

Com exagero ou fora dos padrões normatizados, o fato é que a Virgem marcava sua presença no cotidiano colonial. E se foi preciso reinventar em outros domínios para se adaptar à situação colonial, fronteira da Europa, não seria diferente no domínio da Senhora. José de Anchieta – que aprendeu e codificou o tupi e, como diz A. Bosi, “fez cantar e rezar nessa língua os anjos e santos do catolicismo medieval”, na ânsia de traduzir a mensagem católica para a fala do índio – criou uma nova representação do sagrado: uma terceira esfera simbólica, nem mais a teologia cristã, nem mais a crença tupi. (VAINFAS; SOUZA, 1999, p. 209)

Portanto, a Virgem se instaurou entre os indígenas. A mulher indígena criou uma representação frente ao que vivenciava na catequese e via em imagens sacras, ou em associações no teatro da Virgem santa. No caso, fruto da mescla de culturas, uma Santa com traços indígenas ou até mesmo uma índia que, segundo Vainfas e Souza (1999, p. 216): “...acabaria protagonizando a história da Santidade na fazenda de Jaguaripe.”

Mas estamos, na verdade, diante de uma forte manifestação de mestiçagem cultural. Nossa Senhora, os fumos, as danças, tudo aponta tanto para as resistências dos “brasis” como para êxito, errático que seja, da colonização do “Outro” e da colonização do imaginário. (VAINFAS E SOUZA, 1999, p. 220)

Nascia assim, o hibridismo gerado pelo Velho e pelo Novo Mundo, que não seriam mais “Velho” nem “Novo”, mas marcas de uma resistência. Entre várias possibilidades e diversidades, na colônia, a Virgem sempre era o plano ideal. Anchieta, foi um nome importante para a missão, para o processo pedagógico e para a literatura. Foi responsável, também, por querer aproximar índio-branco/cristão. Neste viés, suas interpretações da realidade e da índia não podiam ser diferentes, pois a sua base era, sobretudo, religiosa, europeia, ibérica, fruto do Velho Mundo. Mas, de fato, o “soldado de cristo”, missionário, pisou em terras brasílicas para marcar a História brasileira e revelar imagens e representações que contam um pouco mais sobre as origens do povo brasileiro, mestiços, híbridos, no ventre e, também, da tão apontada pelo dedo do julgamento: a mulher indígena.

6 OBJETO DE APRENDIZAGEM: RECURSO DIDÁTICO TECNOLÓGICO NO ENSINO DE HISTÓRIA

Este capítulo demonstra a relevância de usar as Novas Tecnologias Educacionais em sala de aula, destacando o atual cenário da educação. Além de traçar um paralelo com Currículo de História e evidenciar as habilidades e competências que um aluno pode obter por meio de recursos didáticos tecnológicos. Apresenta-se, também, um Objeto de Aprendizagem e os recursos que ele possui para viabilizar um processo de ensino-aprendizagem significativo na área da História e demonstra a importância de dinamizar e motivar os alunos fazendo o uso do computador.

6.1 RECURSOS TECNOLÓGICOS EM PROL DA EDUCAÇÃO

A atual era da comunicação e da informação que está cada vez mais inserida no contexto educacional altera, de forma significativa, os acessos ao conhecimento. Esta realidade tecnológica proporciona à sociedade novas expectativas e necessidades de mudanças no ensino tradicional, dentro de salas de aula nas escolas brasileiras. Além disso, corrobora com a complexidade no processo de ensino/aprendizagem e nas relações entre professor e aluno e entre eles com a sociedade, vice-versa.

Para Philippe Perrenoud (2001) esta complexidade educacional está relacionada com o falar de si e dos outros frente à realidade que está marcada por contradições que envolvem o sujeito e o coletivo, a diversidade e a individualidade, a harmonia e a falta dela, além da igualdade e diferença. Enfim, em um ambiente vivo, social, de movimento humano que englobam interpretações e representações, mas, também, que se relacionam com o tecnológico e virtual uma vez que já fazem parte do cotidiano das pessoas e (re) significam algumas questões de formação, convivência e comportamento.

Refletindo sobre a atuação educacional e sobre o papel que as pessoas possuem dentro da sociedade, Antoni Zabala (1998, p.3) aponta que: “Educar quer dizer formar cidadãos e cidadãs, que não estão parcelados em compartimentos estanques, em capacidades isoladas.” Neste sentido, o autor também aponta sobre a limitação preocupante de relacionar a educação com a seleção dos “melhores” para receberem prestígios e/ou vagas nas universidades, por

exemplo. Sendo assim, se a escola se fundamentar nesta premissa, certamente deixará de lado o papel social, afetivo, de cunho formativo e de desenvolvimento humano.

Para César Coll e Carles Monereo (2010), na educação formal escolar, tradicionalmente, quando um aluno demonstra uma competência própria, entra em competição e isso significa que ele é competente em relação aos outros estudantes da turma. Os autores também mencionam que as notas/pontuações avaliativas distribuídas de forma normativa também vão sentenciar os alunos em “pior” e “melhor” de uma maneira explícita. Desta forma, as práticas relacionadas às atividades em grupos, podem mudar esta postura escolar taxativa e evidenciar a participação de cada indivíduo, dando espaço para suas atuações e contribuições em prol da atividade, de forma colaborativa para se chegar no resultado desejado. Coll e Monereo (2010, p. 27) complementam: “A incorporação das TIC aos diferentes âmbitos da atividade humana, e especialmente às atividades laborais e formativas, vem contribuindo de maneira importante para reforçar essa tendência de projetar metodologias de trabalho e de ensino baseadas na cooperação.”

Perrenoud (2001, p. 32) esclarece que: “O sistema educativo, os estabelecimentos de ensino, os professores devem encontrar um caminho intermediário entre a unidade e a diversidade (...)”. Este cuidado ao qual o autor se refere trata tanto da postura do professor, quanto das práticas pedagógicas. Sem dúvidas, mostra o valor do engajamento do professor na busca de alternativas para atender os alunos dentro da realidade em que vivem e dentro deles mesmos, ou seja, suas identidades, que são singulares e não podem ser excluídas, precisam ser valorizadas.

As perguntas que ecoam diante disso são: Será que o computador, tão presente no cenário social contemporâneo, pode servir como meio de atividades relacionadas a educação/ensino e que valorizem os espaços dos alunos e desenvolvam suas habilidades e competências? E mais: será que as práticas utilizando os recursos tecnológicos podem despertar experiências que reforçam a autoestima dos alunos? A resposta dessas questões podem ser: sim, não e depende. Mas, há, certamente, algo certo: podem promover transformações, e isso, dentro da educação, é, certamente, algo positivo.

O fato é que as escolas, em seu atual momento histórico, estão lidando com pessoas que vivem em uma sociedade globalizada. Isso significa que os sujeitos estão imersos em uma cultura digital acelerada e de mudanças constantes e, por sua vez, dialogam e se colocam no mundo conforme suas experiências nesse meio. Por isso, a educação lida com novas formas de agir, pensar, relacionar. Sendo assim, práticas pautadas em um ensino tradicional não estariam

em consonância com o homem contemporâneo, que Nicholas Negroponte (1995) denomina: *homo digitalis*. E não entender o mundo e as pessoas gera um *status quo* educacional, ou uma inércia, não desejável.

Nós professores, podemos desenvolver a atividade profissional sem nos colocar o sentido profundo das experiências que propomos e podemos nos deixar levar pela inércia ou pela tradição. Ou podemos tentar compreender a influência que estas experiências têm e intervir para que sejam o mais benéficas possíveis para o desenvolvimento e o amadurecimento dos meninos e meninas. Mas de qualquer forma, ter um conhecimento rigoroso de nossa tarefa implica saber identificar os fatores que incidem no crescimento dos alunos. O segundo passo constituirá em aceitar ou não o papel que podemos ter neste crescimento e avaliar se nossa intervenção é coerente com a ideia que temos da função da escola e, portanto, de nossa função social como educadores. (ZABALA, 1998, p. 28)

Sendo assim, o professor que não estiver preparado ou não refletir sobre suas práticas podem inibir/travar o processo educativo. Para Perrenoud (2001), é preciso saber agir na urgência. Este termo, “urgência”, pode se relacionar com a tecnologia inserida na sociedade que altera comportamentos, mas, também, com a diversidade de culturas e identidades. Por isso, é importante reconhecer quais são as questões que fazem parte do mundo e o papel do profissional ao enfrentá-las e para enfrentá-las. Perrenoud acrescenta (2001, p. 30) sobre “agir na urgência” devido à complexidade: “Para domesticá-la, é melhor falar dela, reconhecer que faz parte do mundo e também de nossa *relação com o mundo*, devido, por um lado, às nossas contradições, ambivalências, instabilidades e limites pessoais e, por outro, às divergências e conflitos entre atores sobre a situação e as decisões a serem tomadas.”

Uma vez que seja levado em conta o/s “quem” é/são o/s aluno/s, como e por que se portam de tal maneira (isso só é possível por meio da aproximação), já compreendendo a complexidade destas análises, os temas ser humano, educação, sociedade, máquinas e, inclusive, as reflexões sobre estas relações urgem, principalmente, aos que estão envolvidos de forma efetiva: os professores. Neste sentido, como lidar com as Novas Tecnologias de forma positiva a fim de valorizar as diversidades e os diferentes modos de viver e pensar dentro do contexto escolar?

Diante disso, o computador, que faz parte das Novas Tecnologias Educacionais, apresenta-se hoje como importante instrumento didático. Os recursos que a internet e o computador apresentam podem servir com uma plataforma de aprendizagem por facilitar o alcance a inúmeras possibilidades de informações, permitindo que o indivíduo interaja de forma conectiva e, também, autônoma no ciberespaço. Tal autonomia é defendida por Paulo Freire (1996, p. 67): “É neste sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em

experiências estimuladoras da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitadas da liberdade.”

Porém, para o alcance de uma aprendizagem significativa, o papel do professor se faz fundamental quando se trata de situações didática com uma meta pré-estabelecida. Isabel Solé (2009) esclarece que o aluno deve sentir interesse pelo conteúdo e que as práticas de aprendizagens significativas, ou seja, denominada, também, *ênfoque profundo*⁶, são criadas. Segundo Solé (2009, p. 35): “Para sentir *interesse*, deve-se saber o que se pretende e sentir que isso preenche alguma necessidade (de saber, de realizar, de informar-se, de aprofundar).”

Sendo assim, o aluno não pode se perder no universo virtual, uma vez que este ciberespaço possui diversos caminhos. É certo que os acessos na web são inúmeros, mas ficar diante de uma infinidade de informações factuais e conceitos prontos, por exemplo, pode não despertar o senso crítico, a reflexão e a construção do saber. Pelo contrário, pode suscitar em um *ênfoque superficial*⁷. Para Solé (2009, p.37): “O fomento do ênfoque superficial ocorre, então, por uma via dupla: pedir aspectos concretos tal como são encontrados nos livros (mais do que uma interpretação pessoal deles, que estaria mais de acordo com um ênfoque profundo) (...)”

Por isso, os objetivos e as metas das atividades precisam ser esclarecidos quando se pensa no recurso digital como prática didática para a aprendizagem de determinado conteúdo em sala de aula. Isso, além de estabelecer critérios de avaliação e motivá-los nos desenvolvimentos de suas capacidades pelas possibilidades de interações por meio de imagens, textos, hipertextos, sons e realidade virtual.

Levar em conta que a elaboração do conhecimento requer tempo, esforço e envolvimento pessoal, bem como ajuda especializada, incentivo e afeto, pode contribuir para motivar em certo grau o processo, para ajustá-lo mais àquilo que esperamos: que os alunos aprendam e fiquem contentes por aprender; que os professores comprovem que seus esforços são úteis e sintam-se gratificados. (SOLÉ, 2009, p. 37)

Então o desafio é o cuidado para que as práticas educacionais associadas aos recursos das denominadas TICs (Tecnologias da Informação e Comunicação) desempenhem seu papel

⁶ “intenção de compreender; forte interação com o conteúdo; relação de novas ideias com o conhecimento anterior; relação de novas ideias como o conhecimento anterior; relação de conceitos com a experiência cotidiana; relação de dados com conclusões; exame da lógica dos argumentos.” (SOLÉ, 2009; Apud ENTWISTLE, 1988, p. 34)

⁷ “intenção de cumprir os requisitos da tarefa; memorização da informação externa; ausência de reflexão sobre os propósitos ou estratégia; foco em elementos soltos, sem integração; os princípios não são distinguidos a partir de exemplos.” (SOLÉ, 2009; Apud ENTWISTLE, 1988, p.p. 34, 35)

social e considerem que a tecnologia pode, desde que seja preparada para estabelecer esta função, colaborar com a educação e com os processos de aprendizagens.

O computador, por sua vez, apresenta recursos que possibilitam experiências pessoais e coletivas que quando percebidas dentro do contexto do indivíduo podem suprir necessidades decorrentes do processo ensino-aprendizagem. Pois, a tecnologia atende o aluno em algumas expectativas que levam em conta o dinamismo, a interação, a busca, a pesquisa. Auxiliando para uma compreensão mais abrangente de determinado conteúdo.

Além disso, a tecnologia se associa com interesse atual dos alunos, o que pode contribuir na motivação e prática das atividades revelando o exercício da autonomia, o cooperativismo, as iniciativas, desde que a orientação das atividades encaminhe a isso. Sendo assim, é necessário entender que o significado humano e suas potencialidades podem estar atreladas às TICs, e é que necessário deixar de lado, de certa forma, os fantasmas (as inseguranças) de utilizá-la a favor do aprendizado.

Considerando o pensamento do psicólogo e filósofo russo Vigótski, em uma perspectiva socioconstrutivista, Andrea Filatro (2003, p. 85) aponta que: “Para o autor, as funções psicológicas superiores são fruto do desenvolvimento cultural, e não do desenvolvimento biológico. É a aprendizagem que sustenta o desenvolvimento humano, não o inverso.” A autora também aponta sobre a prática de interação e cooperação social, na zona de desenvolvimento proximal (ZDP) que pode ser interpretada como sendo o objeto de aprendizagem.

Valorizam-se as estratégias de ensino que habilitam os alunos a aplicar múltiplas perspectivas a um problema e a assumir a postura de que, para entender o ponto de vista dos outros, é necessário dialogar, e não apenas ouvir. Assim, a aprendizagem deve ocorrer em um ambiente social, não como uma ação privada, e precisa estar situada em contextos realistas e que interessam aos alunos. (FILATRO, 2003, p. 87)

De acordo com Javier Onrubia (2009, p. 128): “Por isso, falar da ZDP como de um lugar ou de um espaço não supõe defini-la ou conceitualizá-la em termos fixos e estáticos, mas como um espaço dinâmico, em constante processo de mudança com própria interação.” Portanto, pode-se entender que o uso dos recursos do computador, associados a uma prática colaborativa de atividades, pode desenvolver a ZDP. Esta prática pode ser criada pelos chamados Objetos de Aprendizagem (OA), que são desenvolvidos com recursos digitais de interação, com a função de funcionarem como um recurso facilitador no processo de ensino-aprendizagem.

Ao considerar o socioconstrutivismo de Vigótski em uma nova leitura, acompanhada do computador como ferramenta educacional, é importante ressaltar que o espaço precisa ser favorável à construção do conhecimento.

Nesse espaço de aprendizagem, grupos de alunos (e não alunos individualmente) são encorajados e apoiados (não controlados ou programados) a explorar suportes de informação como livros, materiais impressos, vídeos, etc. e ferramentas tecnológicas como programas de processamento de texto, e-mail, ferramentas de pesquisa, etc., formando verdadeiras “comunidades de aprendizagem”. (FILATRO, 2003, p. 91)

Neste sentido, realidade interativa em *bytes digitais* tornou-se um meio que possibilita novas dimensões de linguagem, informação, criatividade e motivação. Para o Ensino de História, pode ser uma saída para trazer o lúdico e deixar de lado um ensino-aprendizagem tedioso. Afinal, entender o passado, presente e futuro pode ser possível e visível pelas inúmeras maneiras de se conectar com o conhecimento: vídeos, infográficos, jogos, imagens, *hiperlinks*, bem como experiências de desbravamentos no espaço virtual que é “desterritorializado” e permite dimensões que conectam com o passado histórico, por exemplo, para ser encarado e conhecido, promovendo, de certa forma, um aprendizado significativo.

As tecnologias, em todos os tempos, alteraram as formas de retentiva e lembrança, funções usuais com que os homens armazenam e movimentam suas memórias humanas, seus conhecimentos. Na atualidade, as novas tecnologias de comunicação não apenas alteram as formas de armazenamento e acesso das memórias humanas como, também, mudam o próprio sentido do que é memória. Através de imagens, sons e movimentos apresentados virtualmente em filmes, vídeos e demais equipamentos eletrônicos de comunicação, é possível a fixação de imagens, o armazenamento de vivências, sentimentos, aprendizagens e lembranças que não necessariamente foram vivenciadas *in loco* pelos seus espectadores. (KENSKI, 1997, p. 2)

Tais experiências virtuais, vividas no computador, trazem para os indivíduos a ação de explorar, a postura de pesquisador. Pois a conexão é o efeito que impulsiona os desejos de querer “mais”, e isso é possível, justamente, pela interação existente mediada pelas “telas” ou “janelas” que atendem aos mais diversos públicos em um movimento expresso e vivo.

O movimento é acelerado. A atualização é permanente. Novas informações derrubam velhas certeza, implodem teorias, reformulam leis, transformam hábitos, alteram práticas, mudam as rotinas das pessoas. Informações que se deslocam velozmente por todo o mundo. Todos precisam estar em “estado constante de aprendizagem” sobre tudo. Sobretudo. (KENSKI, 2003, p. 10)

O Ensino de História nas escolas brasileiras precisa deste suporte, deste museu virtual, das interações e experiências, que são, de alguma forma, capazes de trazer o que antes era impossível por questões geográficas ou temporais ao campo real e visual. Essa é uma forma de deixar o caráter do inacessível, trazendo para o tangível. Para Solé (2009, p. 38): “(...) quando alguém pretende aprender e aprende, a experiência vivida lhe oferece uma imagem positiva de si mesmo, e sua autoestima é reforçada, o que sem dúvida, constitui uma boa bagagem para continuar enfrentando os desafios que se apresentem.”

Conforme sinalizam as Orientações Curriculares para o Ensino Médio – OCEM (2006, p. 69) sobre o ensino de História nas escolas e a importância da contextualização para a compreensão do aluno em determinado tema: “Outro eixo estruturador do currículo, a contextualização, é entendido como o trabalho de atribuir sentido e significado aos temas e aos assuntos no âmbito da vida em sociedade.” Tal contextualização pode ser apoiada pelo computador e pelas múltiplas ferramentas que oferece, sendo possível, proporcionar ao aluno uma contextualização associada, também, com as questões de didática que visam à motivação e à atratividade indiscutivelmente presentes nas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs).

As OCEM (2006, p. 78) também enfatizam a necessidade de o professor trazer aos alunos a ideia de “memória”: “Um compromisso fundamental da História encontra-se na sua relação com a memória. O direito à memória faz parte da cidadania cultural e revela a necessidade de debates sobre o conceito de preservação das obras humanas em toda a sua diversidade étnico-cultural.” Com o uso do computador como um recurso didático tecnológico, também, se pode trabalhar e demonstrar as representações e trazer ao aluno esta compreensão de “memória” ao longo da História, desde que no processo de elaboração de conteúdo o professor tenha esta habilidade, para atingir esta meta de maneira positiva.

Pela gama de materiais já digitalizados e disponíveis na *web* sobre fundadores, povos, símbolos, documentos, manifestações artísticas, literárias, construções de pensamentos, a tecnologia aplicada no Ensino de História pode se apresentar como uma riqueza de informações, desde que bem direcionadas e trabalhadas, ou seja, os alunos podem atingir as expectativas que envolvem o saber e o conhecer.

Quando se insiste na frase “desde que sejam bem trabalhadas” ou ao esclarecer a necessidade da meta estipulada pelo professor, significa inspirar o aprendiz e apoiá-lo. Pois é sabido que a *web* apresenta uma abundância de informações e, por isso, o papel do professor é plantar/semear os questionamentos, justamente para despertar o senso crítico e levar o estudante para a construção do saber com base na interpretação dessas informações, sabendo reconhecer o valor ou não delas nesta construção de conhecimentos.

A abundância de informação e a facilidade de acesso a ela não garante, contudo, que os indivíduos estejam mais e melhor informados. A ausência de critérios para selecioná-la e confirmar sua veracidade, a abundância de informação, que responde, além disso, aos interesses e finalidades daqueles que têm poder, os meios e a capacidade para fazê-la circular, transformam-se facilmente, para muitos cidadãos e cidadãs, em excesso, caos e ruído. (COLL; MONEREO; 2010, p. 22)

Para Zabala (1988) é preciso ir além do “conteúdo”, o autor menciona sobre o que se precisa aprender para atingir determinados objetivos, que vão além das capacidades cognitivas, incluindo as demais capacidades. Em relação a estas, vale lembrar que a *web* apresenta recursos que proporcionam uma espécie de imersão, ou seja, experiências por meio de conexões.

Em uma espécie de imersão virtual, as contribuições podem ser bastante significativas no processo de ensino-aprendizagem. Segundo Negroponte (2012, p. 115), a imersão seria a sensação de “estar lá”. Negroponte (2012, p. 159) complementa que, na realidade tecnológica e virtual, “somos pessoas desencarnadas – imersas em espaços e tempo virtuais.” Certamente, práticas assim funcionam como estímulos para o aprendiz.

Sendo assim, assistindo a um vídeo, que é um dos recursos que a plataforma digital/tecnológica dispõe, o aluno pode se entregar a um mundo sem fronteiras de espaço ou tempo, interagindo. Por meio do visual e sonoro, o aluno recebe a oportunidade de trabalhar as competências relacionadas à temática da História e é dada a ele a possibilidade de compreender e construir um conhecimento válido. Além disso, esse recurso traz uma representação da realidade, que empolga e sensibiliza o aluno. A sensação de poder “viajar” no tempo e em outros lugares auxilia no processo de aproximação do aluno com o conteúdo.

Nesta experiência virtual, pode-se perceber que há a busca por uma formação integral do aluno. Zabala (1988) ao citar Coll (1986), destaca a importância do trabalho com os conteúdos: conceituais, procedimentais ou atitudinais. Para Zabala (1988, p. 32): “Portanto, num ensino que propõe a formação integral a presença dos diferentes tipos de conteúdos estará equilibrada (...)”

Por exemplo, ao se estudar a colonização no Brasil, teremos os conteúdos conceituais presente nas informações apresentadas. O procedimental será a ação de pesquisa, compartilhamentos das buscas com um grupo, a imersão, as escolhas dos recursos, a demonstração de como compreendeu o assunto. Já os atitudinais podem estar atrelados com cooperação na busca destas informações, nas relações de interação e nos valores e atitudes que promoveram o bom andamento do processo.

Pensando nas capacidades humanas, o *homo digitalis* está apto para estabelecer associações entre o real e o virtual. Tais habilidades desenvolvem práticas ligadas ao ler, escrever, ouvir e falar. Neste sentido, um vídeo, por exemplo, é capaz de trazer, somar ou apoiar o processo de ensino-aprendizado de História e trabalhar as competências e habilidades dos alunos.

Além de recursos visuais e sonoros, o *e-book*, por sua praticidade em poder ser lido em vários dispositivos funciona como uma alternativa de busca por conhecimentos. Por sua linguagem mais objetiva, prática, atrativa e rápida, o *e-book* é, também, um diferencial, pois pode despertar e incentivar a leitura como forma de estudo. Além disso, um aluno que se habitua a ler, trabalha isso em si, fortalecendo o hábito de leitura. De maneira agradável, o livro digital pode levar o aluno a outros espaços. Ao utilizar os hiperlinks, os “saiba mais”, o aluno abre novas janelas que são aprofundamentos, convertendo o estudante em um investigador com liberdade e autonomia de adquirir e aperfeiçoar seus conhecimentos. Desta forma, os materiais digitalizados são considerados veículos informativos que possibilitam o conhecimento intelectual, pelos quais é possível praticar a leitura e expandir, despertados na reflexão que os textos causam.

Nesse viés, as Plataformas de Aprendizagem não deixam a desejar no quesito prática. Além de carregarem informações e conteúdo em muitos formatos, podem oferecer os exercícios, os chamados “quiz”, além dos jogos didáticos e educativos para treinar e ter uma efetiva compreensão do assunto. Estes *softwares* educativos são de fáceis acessos, tanto para o professor quanto para os alunos, e contribuem para produzir um bom material interativo e rico.

Seria pertinente, mencionar que tanto os vídeos, áudios, *sites*, *e-book*, jogos interativos, são apenas alguns exemplos de escolhas para o professor utilizar em sala de aulas. Há um número considerável de propostas e possibilidades. Para perceber estas funcionalidades da *web* e do computador é preciso buscar, navegar no virtual com um breve roteiro em mãos (onde que chegar) e se permitir conhecer.

Desta forma, a tarefa do professor, em um meio tecnológico, é saber usar a favor da educação e da disciplina, no caso, História, as múltiplas vantagens que a tecnologia, internet, programas, *softwares* e computadores, a fim de suprir as necessidades decorrentes do processo ensino-aprendizagem. O Objeto de Aprendizagem é, hoje, um aliado.

As mudanças radicais ocorridas na sociedade com o uso generalizado das redes, dos recursos móveis e aplicativos digitais são absorvidas pela sociedade como cultura: cultura digital. Um novo tipo de cultura disruptiva que transforma os hábitos – de pensar, agir e de se comunicar, principalmente – mas que consegue, ao mesmo tempo, caminhar ao lado das tradições institucionais, com métodos e procedimentos tradicionais. (KENSKI, 2017, p. 7)

Perrenoud (2008, p. 33) complementa este parecer de Kenski (2017) ao afirmar: “Na escala da sociedade, a educação e o ensino oscilam entre reprodução e mudança, transmissão de uma herança e preparação para uma nova sociedade, continuidade com o passado e

antecipação do futuro.” Quem sabe assim o professor, optando pelo caminho do uso das TICs, abra também uma janela, que pode emoldurar o rosto do seu aprendiz, revelando seus olhares que podem carregar curiosidades, buscas, vontade, ímpetos importantes para uma boa prática pedagógica e, também, por que não, revelar sorrisos futuros de satisfação pelo aprender e pelo conhecimento.

6. 2 OBJETO DE APRENDIZAGEM - ENSINO DE HISTÓRIA

Reconhecendo o valor e abrangência da tecnologia e o Ensino de História quando unidos, a Pós-graduação História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas, Unifal-MG, por ser um Mestrado Profissional, espera de seus mestrandos não só a dissertação, mas a elaboração de um Objeto de Aprendizagem (AO). Para tal, apresenta recursos e prepara os professores/mestrandos para a produção desse material, pois reconhece a importância e ressalta a evolução a associação destes pares: História e Novas Tecnologias Educacionais; em prol de uma educação e de um processo de ensino/aprendizagem significativo.

Pautados na missão de aperfeiçoar estudos, reflexões, práticas e métodos de ensino, o Programa faz um paralelo entre temática/história e a OA. Desta forma, como professora, motivei-me a pesquisar a mulher indígena por compreender a importância de seu papel na História do país ainda hoje. Perceber e analisar a figura da mulher nas narrativas de um não índio do século XVI, no caso, Pe. José de Anchieta foi um trabalho escolhido por grande importância Literária, pela veia mística e pela postura “diligente anotador”, conforme afirma Bosi (2006). Além disso, trata-se de um tema que pode contribuir com discussões em sala de aula, pelo caráter crítico que desperta em todos que por desejo ou outras implicações se envolvem neste assunto.

O tema em questão traz em si diversas reflexões, desde o conhecimento do “outro”, por consequência, do eu, sobre como a História e suas representações se constroem, como podemos vê-las e analisá-las conforme seu contexto e sob as lentes do passado – memória – e, também, das mudanças, dialogando, neste sentido, com as propostas dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs, 1998) sobre o ensino atual de História nas escolas.

Desta forma, a pesquisa traz em si um aspecto de compreensão de identidade. Numa busca de “quebrar” ou, no mínimo, discutir hierarquias sociais, de poder e de gênero. Enfim, um assunto que garante uma contemplação do passado em um diálogo com o presente. Assim,

é possível, (re) pensar o grau de interferências da imagem da indígena trazida nas cartas de Anchieta para a consciência que se tem dos povos indígenas hoje.

As narrativas de Pe. José de Anchieta são claras, mostram a fauna, a flora e a vida dos nativos e mostra uma índia ora selvagem e nefasta, ora mais dedicada a se tornar cristã. Nesse discurso, revela-se o desejo de uma sociedade válida e, sobretudo, de um modelo aceitável e cobiçado durante o processo de colonização do país. E é isso que se busca, esse conhecimento que é tão válido para a formação intelectual humana.

No entanto, a apresentação dos resultados desta pesquisa e investigação, precisam ir além, afinal, a motivação da pesquisa estava desde o início atrelada à profissão “professor”. Nesse sentido, para permitir uma imersão virtual/digital, um mergulho, contemplação e compreensão do Brasil-Colônia, século, XVI, optei por usar o *software* Xerte, uma vez que a ausência ou precariedade de internet em escolas públicas brasileiras não impedem o funcionamento deste programa, pois pode ser “baixado” e distribuído nas escolas. Além disso, o Xerte, desenvolvido pela Universidade de Nottingham, é uma ferramenta gratuita.

Nesta plataforma, entendida como Plataforma Educativa, haverá um vídeo sobre o tema, para que os alunos possam entender o contexto histórico, com a sensação de “estar lá”, imersos, em contato, vivenciando. Trata-se de recortes do filme “A missão”, do diretor Roland Joffé, um filme britânico que foi lançado em 1986. Narra a história de padre jesuíta em uma missão de catequização na América do Sul, com os guaranis. Há cenas emocionantes sobre a relação entre índios e europeus, que além de despertar emoções que vão desde raiva, a buscas por compreensão, também, colaboram com reflexões, entendimentos e contextualiza o estudante à temática, enfim.

Além disso, um *e-book* será disponibilizado para leitura. Este e-book será elaborado em uma plataforma gratuita chamada Canva. Trata-se de um *site* que auxilia na confecção do produto didático, com páginas que podem conter, além do texto trabalhado, imagens e *links*. Neste caso, do uso do *e-book*, será evidenciado o trabalho linguístico, pois, é preciso que sejam feitas adaptações para que o OA traga o assunto de forma objetiva, atrativa, rápida e voltada para o público-alvo escolhido, que são jovens/adolescentes do Ensino Médio de escolas públicas e particulares brasileiras. Neste viés, imagens e *links* são bem-vindos para trazer a linguagem mista, verbal e não-verbal se apoiando mutuamente, ou seja, o uso da linguagem multimodal.

Para reforço, revisão e análise dos alunos frente aos conteúdos abordados no OA, o Xerte permite a inclusão de exercícios e essas práticas podem ser interessantes e dinâmicas,

com o formato de um “quiz”, por exemplo. No enunciado das questões, o aluno será orientado a resolver em grupo os desafios propostos, buscando, assim, a colaboração mútua em sala de aula e o estímulo ao questionamento e o debate.

Atividade Avaliativa:

Tema	-Brasil Colônia, século XVI- a mulher indígena no processo de colonização. Título: “A representação da mulher indígena nas cartas de José de Anchieta”
Conteúdos abordados	- Brasil Colônia; - Conceitos históricos: Representação; memória; - Gênero textual: Cartas jesuíticas; - A Companhia de Jesus: sua formação e características; - Relações entre indígena e europeu.
Série/Ano	3º ano do Ensino Médio
Objetivo Geral	- Construir e participar ativamente do processo de aprendizagem; - Trabalhar com os conteúdos conceituais, Procedimentais e Atitudinais; - Experenciar e refletir situações do passado histórico; - Despertar o aluno pesquisador; - Promover o desenvolvimento colaborativo;
Objetivos específicos	- Analisar o papel da mulher no processo de colonização do Brasil e identificar sua representação neste contexto histórico sob o olhar de Anchieta; - Perceber a mulher indígena como fundamental na História do País, reconhecendo sua resistência e contribuições; - Evidenciar as cartas dos jesuítas como fonte de informações do século XVI; - Revelar a participação e/ou resistência da mulher indígena no desenvolvimento da cristianização da missão jesuítica; - Interpretar o processo da projeção e da representação da mulher indígena do século XXI, extraída das cartas de Pe. José de

	Anchieta, e estabelecer, de certa forma, uma memória social, tendo em vista o imaginário e a concepção do mundo da época.	
Sequência de atividades	<p>Atividade 1- Questionário visando a interpretação do conteúdo conceitual;</p> <p>Atividade 2- “Quiz” (atividade em grupo) - Jogo de perguntas e respostas com alternativas.</p> <p>Atividade 3- Debate- (atividade em grupo) - O professor planejará (em sala de aula) um debate oral sobre o tema e o papel da mulher indígena na sociedade.</p> <p>Atividade 4- Produção de Texto- (atividade individual) - O aluno será convidado a produzir um texto sobre o tema abordado, mas fazendo um paralelo com a atual situação indígena no Brasil.</p> <p>O texto será escrito em forma de carta, uma vez que é o gênero trabalhado durante o OA (no caso, as cartas dos jesuítas). O aluno será convidado, após reflexões anteriores a escrever uma “carta aberta” sobre a causa indígena no cenário atual- (o professor pode, inclusive, criar um blog para postá-las). O aluno poderá escolher o que abordar em sua carta, desde que o tema seja a causa indígena.</p> <p>- O professor deverá motivar em todo processo; permitir a “troca de ideias” e corrigir a produção escrita, esclarecendo ao aluno e devolver para que a versão final seja realizada.</p>	
Sequência de Atividades	Papel do Professor	Papel do Aluno
Atividade 1- Questionário	- Motivar; - Apoiar e esclarecer dúvidas.	- Cooperação na resolução dos problemas. - Interpretar;
Atividade 2- “Quiz”- Jogo	- Despertar o interesse dos alunos e realizar a tarefa;	- Investigar; buscar respostas; cooperação na resolução dos problemas.
Atividade 3- Debate	- Avaliar;	- Experimentação e confirmação de hipóteses.

	<ul style="list-style-type: none"> - Promover a participação dos alunos; - Mediar. 	<ul style="list-style-type: none"> - Troca de informações; - Reflexão;
Atividade 4- Produção de Texto	<ul style="list-style-type: none"> - Motivar; - Auxiliar; - Avaliar. 	<ul style="list-style-type: none"> - Reflexão; - Produção de conhecimento/pensamento através da escrita. - Utilizar recursos linguísticos;

FONTE: do autor.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado, intitulada “A Representação da mulher indígena nas cartas de José de Anchieta”, nasceu da ideia de dar voz aos silenciados, neste caso, às mulheres indígenas, no período de colonização, sobretudo quando da missão jesuítica no território brasileiro. Dessa forma, nos valem de uma outra voz que se apresentou de forma clara e eficiente para a pesquisa, o discurso epistolar do Pe. José de Anchieta, apesar de não ser tão particular assim, tendo em vista ser uma manifestação de um grupo social que também pensava de uma mesma maneira.

O nome Anchieta ganha destaque nas mais diversas esferas do conhecimento, educacional, literário e teológico. Por isso o resgate do seu nome dentro da História foi uma feliz escolha, já que suas cartas trouxeram informações importantes e significativas para a pesquisa.

Para analisar as cartas e encontrar relatos sobre a mulher nativa no período da catequese, foi fundamental entender como as cartas foram escritas, fazer um paralelo com a formação religiosa do padre, os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições* que, de alguma forma, determinavam o modo, a forma e a postura de quem escrevia, além do paralelo com textos contemporâneos que abordam estas temáticas. Conhecer a Companhia de Jesus, seus envolvimento e história, a figura do líder Loyola, e, também, ressaltar o gênero textual carta como documento histórico foram elementos e processos fundamentais para a trajetória da pesquisa.

O esforço maior na tentativa de revelar imagens mentais, isto é, a representação da mulher indígena no discurso do missionário, foi a opção e postura objetiva, buscando não apontar os jesuítas como “destruidores” da alma indígena nem trazer um discurso feminista contemporâneo, o que seria um anacronismo. Também, era interessante assumir uma postura “desarmada”, não os prejudicar, mas, construir a representação de forma sincera e pautada na cientificidade.

Em um primeiro momento, após entender a formação dos missionários e suas atuações, aconteceram várias mudanças na forma em como víamos as situações nas cartas, pois as alterações de papéis aconteciam de forma natural: primeiro, no tempo e história da época e na figura do jesuíta frente ao Novo que vivenciava e analisava, em seguida, na figura da mulher

indígena, apenas descrita, mas sempre anônima e, por fim, na figura da observadora atual, analisando, buscando respostas, querendo ver qual a imagem que surgia dos fragmentos textuais e se esta imagem se relacionava com a forma como vemos nossos indígenas atuais. Sabemos, pois, que há preconceitos, estereótipos, desconhecimentos, que vieram, também, de uma história contada por brancos-cristãos.

Quando tratamos de discursos, as interpretações ganham espaço. Ao selecionar os fragmentos das cartas que falavam ou relavam episódios das nativas, buscamos outras fontes e paralelos, como a maneira como a mulher era vista na época, como deveria ser, quais eram os padrões estipulados como válidos. Esta tarefa foi fundamental para não se perder em interpretações vagas e/ou pessoais, mas trazer fios que costuram retalhos e formam um todo objetivo.

Notamos que a figura da indígena se alterava e se transformavam, e não foi apenas por questão de tempo, ou seja, mais convívio e mais entendimento do “eu”/ “outro”, mas sim, pelo fato da participação ou não nos processos de evangelização, ou seja, sinais de conversão. A todo momento, o ideal de mulher, a Virgem, e os textos de *exempla*, pareciam estar nas entrelinhas das abordagens de Anchieta. Dessa forma, pode-se notar a índia frente ao olhar carregado, mas em várias esferas: apegadas a suas raízes culturais; convertidas; resistentes.

É difícil dizer ao certo quem foi a mulher indígena, uma vez que os registros sobre ela são tão escassos. O que se sabe se sabe é que a representação que se tem sobre ela é totalmente baseada na cultura judaico-cristã. Neste ponto de vista, as imagens passadas por meio desses registros são construção daquele que vê. Tais representações são fruto de um olhar. Mas quando se desconsidera essas implicações do imaginário, tem-se uma mulher alegre e livre, tanto sexualmente quanto em suas tarefas dentro da tribo, em suas relações familiares, em seus traços particulares, em suas vaidades, entre outros.

Sob o viés religioso, a mulher indígena é representada como uma pecadora, semelhante à Eva no Paraíso. Mas quando lhe são apresentadas as palavras de Deus, ela de fato se aproxima da religião católica, mostra-se tal qual Maria Madalena, personagem bíblica, isto é, uma mulher arrependida acolhida pelo perdão divino. Em um primeiro momento, pode-se dizer que José de Anchieta tenha considerado as nativas como seres bestiais, uma figura desprezível que poderia sofrer por suas características naturais. Mas há uma transformação do seu ponto de vista, conforme a aproximação e convívio entre eles. Por fim, no final, o padre, de certa forma,

demonstra uma aceitação parcial em relação à cultura indígena e busca entendê-la para, ainda assim, de forma mais pedagógica, cumprir sua missão de evangelização.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI.**
- ANCHIETA, José de, Pe. **Cartas: Correspondência Ativa e Passiva.** São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- 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.
- ANCHIETA, José de, Pe. **Minhas Cartas Por José de Anchieta.** São Paulo: Associação Comercial de São Paulo (org), Editora Melhoramentos, Páteo do Collegio, 2004.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** 4. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira.** 43.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica (Brasil, 2006). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006. 133 p. (Orientações curriculares para o ensino médio; volume 3). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2018.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta.** Introdução atualizada e Notas Silvio Castro. Porto Alegre: L & PM Editores, 1985. p. 75-78; 81-83; 96-98.
- CARDOSO, Alírio e PÉCORA, Alcir. **Uma Arte Perdida nos Trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII – XVIII).** Revista Estudos Amazônicos, Belém PA, vol.VIII, nº 2, p.1-22, 2012.
- CERELLO, A. G. **Sobre o processo de edição dos textos jesuítas nas cartas da América portuguesa no século XVI.** TERESA (USP), p. 251, 2008.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: DIFEL, 2002.
- COLL, César; MONEREO, Carles (Orgs.). **Psicologia da educação virtual: Aprender e Ensinar com as Tecnologias da Informação e da Comunicação.** Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto; Ed. UNESP, 2007.
- DURANT, Gilbert. **O imaginário cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1988.
- EISENBERG, José. **As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARIA, M. R. **A identidade da Companhia de Jesus vista a partir de seus documentos fundantes**. X Seminário Nacional do HISTERDBR 30 anos do HISTEDBR (1986 – 2016). Contribuições para a História e Historiografia da Educação Brasileira. UNICAMP, 2016.

FARIA, M. R. **"Eles têm alma como nós"**: categorias da filosofia agostiniana na definição da humanidade dos índios pelos jesuítas do século XVI. *Theoria* (Pouso Alegre), v. 04, p. 31-48, 2012. Disponível em: http://www.theoria.com.br/edicao10/eles_tem_alma_como_nos.pdf

FILANTRO, Andrea. **Design instrucional contextualizado: educação e tecnologia**/Andrea Filatro. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2003.

FREDEL, Karla Maria. **Arqueologia de Gênero nas cidades de Pelotas - RS - Brasil e Habana Vieja - Habana - Cuba / século XIX**. Erechim: Habilis Press, 2015, 214p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. Disponível em: http://plataforma.redesan.ufrgs.br/biblioteca/pdf_bib.php?COD_ARQUIVO=17338. Acesso em: 18 de fevereiro de 2018.

GAMBINI, Roberto, *1944 - O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*/ Roberto Gambini. – Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

HANSEN, João Adolfo. 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.

HANSEN, João Adolfo. **O nu e a luz: cartas dos jesuítas do Brasil**. Nóbrega – 1549- 1558. Revista IEB. São Paulo, n. 38, 1995, p. 87-119.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **A Companhia de Jesus No Século XVI e o Brasil**. Revista HISTEDBR On-line, v. 40, p. 222-244, 2010.

HUE, Sheila Moura. **Primeiras Cartas do Brasil [1551 – 155]**/tradução e notas. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed, 2006.

KENSKI, Vani Moreira. **Tecnologias e ensino presencial e a distância**. Campinas, SP: Papirus, 2003.

KENSKI, Vani Moreira. **Tecnologias e Ensino Presencial e a Distância**. Campinas. Papirus, 2012.

KENSKI, Vani Moreira. **Novas tecnologias: O redimensionamento do espaço e do tempo e os impactos no trabalho docente**. São Paulo. Disponível em: <http://www.conhecer.org.br/download/INFORMATICA%20EDUCATIVA/leitura%20anexa%203.pdf>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2018.

KENSKI, Vani Moreira. **Grupos que pesquisam EAD no Brasil**. Associação Brasileira de Educação a distância. Disponível em: http://abed.org.br/congresso2017/Grupos_que_pesquisam_EAD_no_Brasil.pdf. Acesso em: 19 de fevereiro de 2018.

LAIMA, Mesgravis. **O Brasil que os europeus encontraram**: a natureza, os índios, os homens brancos. 2. ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2016.

LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. Eva Maria Lakatos, Marina de Andrade Marconi. 3. ed. rev. e ampl. – São Paulo: Atlas, 1991.

LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**, 1. Ed. tradução e anotações Pe. Géza Kovacs S.J. Porto Alegre, 1966.

LOYOLA, Inácio. **Autobiografia de Santo Inácio de Loyola**. 3ª edição. Tradução: Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 1987

MALATIAN, Teresa. Cartas. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tânia Regina de (Org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011. p. 195-221.

MASSINI, Marina. A “**experiência**” em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI. IHS. Antigos jesuítas em Iberoamérica. Vo. 1. Nº. 1. 2003

MAURI, Teresa. O que faz com que o aluno e a aluna aprendam os conteúdos escolares? In: COLL, César (el al). **O construtivismo na sala de aula**. São Paulo: Ática, 2009. p. 79-121.

MORAN, José Manuel, Masetto, Marcos Tarciso., BEHRENS, Maria Aparecida. **Novas Tecnologias e mediação pedagógica**. Campinas: Papirus, 2001.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

NEGROPONTE, N. **A vida digital**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NEVES, Luis Felipe Baêta. **Os soldados de Cristo na terra dos papagaios**: colonialismo e representação cultural/ Luiz Felipe Baêta Neves. – Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 1978.

NOVAES, A. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O’ MALLEY, J. **Os primeiros jesuítas**. Tradução: Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

ONRUBIA, Javier. **Ensinar**: criar zonas de desenvolvimento proximal e nelas intervir. In__ COLL, et al – COLL, MARTIN, MAURI. O construtivismo na sala de aula. São Paulo: Ática, 2009.

PAIXÃO, Eremita Tânia Silva da. **Produção de objetos de aprendizagem para aulas de História**: Entre teoria e prática. Disponível em:

<http://www.viencontroanpuhba.ufba.br/modulos/submissao/upload/43845.pdf>. Acesso em jan. de 2018.

PÉCORA, Alcir. **À guisa de manifesto e A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil**. In: Máquina de Gêneros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PÉCORA, Alcir. **Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão**. Revista Estudos Amazônicos. v. 8, n. 1, 2008. p. 39-46.

PERRENOUD, Philippe. A escola frente à complexidade. In_____. **Ensinar: agir na urgência, decidir na incerteza**. Porto Alegre: Artmed, 2001. p.29-59

PERROT, Michelle. Em que ponto está a história das mulheres na França? **Revista Brasileira de História, São Paulo**, v. 28, p. 9-27, 1995.

PESAVENTO, Sandra J. **Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário**. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, v. 15, n. 29, 1995

PILOSU, Mario. **A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 1994.

RAMINELLI, R. J. *Eva Tupinambá*. In: Mary del Priore. (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: UNESP, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido de Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, P. R. M. Por minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa... a educação sexual no Brasil nos documentos da Inquisição dos séculos XVI e XVII. In: Anais da 28ª Reunião Anual da ANPED. **40 anos de pós-graduação em educação no Brasil**. Rio de Janeiro: Associação nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação, 2005.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. **Caminhos e Atalhos da Historiografia sobre as Mulheres Medievais**. História Revista: 69-78, jul./dez.1996

SERAFIM LEITE, S.J. (org). **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, 1v, 2v, 3v.

SILVA, Kalina Vanderlei. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 3. ed., 5ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2015.

SOLÉ, Isabel. Disponibilidade para a aprendizagem e sentido da aprendizagem. In: COLL, César (el al). **O construtivismo na sala de aula**. São Paulo: Ática, 2009. p. 79-121.

TATSCH, Flavia Galli; KARNAL, Leandro; A memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012, pp 9 - 26.

TAROUCO, Liane Margarida Rockenbach. **Objetos de Aprendizagem: teoria e prática/** Organizadores Liane Margarida Rockenbach Tarouco, Bárbara Gorziza Ávila, Edson Felix dos Santos e Marta Rosecler Bez, Valeria Costa. Porto Alegre: Evangraf, 2014. 504 páginas: il. CINTED/UFRGS, Porto Alegre, 2014- Disponível em: <http://penta3.ufrgs.br/ObjetosAprendizagem/LivroOA-total.pdf>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** 4ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A Viagem e seu Relato.** In_ Revista de Letras, São Paulo, v.46, n.1, p.231- 244, 2006.

TORRES-LONDOÑO, F. **Escrevendo cartas: Jesuítas, escrita e missão no século XVI.** Revista Brasileira de História. São Paulo: Anpuh, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

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

VAINFAS, Ronaldo. **Moralidades brasílicas.** In: Novais, F. A. (Coord.). *História da vida privada no Brasil.* São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. **A invenção de uma escrita: Anchieta, os Jesuítas e suas histórias.** – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VIOTTI, Hélio Abranches. **José de Anchieta.** Fundação Emilio Odebrecht/ Sociedade Brasileira de Educação. 1986

ZABALLA, Antoni. **A prática educativa: unidades de análise.** In_____. **A prática educativa: como ensinar.** Porto Alegre: Artmed, 1998. p.13-26.

ZABALLA, Antoni. **A função social do ensino e a concepção sobre os processos de aprendizagem: instrumentos de análise.** In_____. **A prática educativa: como ensinar.** Porto Alegre: Artmed, 1998. p.27-51.

WRIGHT, Jonathan, 1969 - **Os jesuítas: missões, mitos e histórias/** Jonathan Wright; tradução André Rocha. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

APÊNDICE A

1 Relevância da Pesquisa

Ao ler o Artigo “A Companhia de Jesus no Século XVI e o Brasil” (2010), do professor Dr. Paulo Romualdo Hernandez, da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), deparei-me com uma informação que demonstrou a importância da pesquisa associada ao século XVI, em relação aos jesuítas e indígenas. Ao apresentar seu tema, ele menciona sobre a quantidade de pesquisas e publicações desta temática: índios e jesuítas, apontando que este período (“colonialismo”) está sendo pouco estudado, se referindo, em especial, a área da Educação.

Está circunscrito em um período da história da educação brasileira em que há uma lacuna de pesquisas e publicações, sobretudo em se tratando do século XVI. Basta, com prova dessa assertiva, relatar que no III Congresso da Sociedade Brasileira de História da Educação, realizado em Curitiba, havia apenas três estudos sobre o Brasil-Colônia, entre 394 trabalhos apresentados. (HERNANDES, 2010, p. 223)

Por isso, é preciso desconstruir a ideia e/ou discursos de que estas temáticas já se esgotaram ou que estão “saturadas”. Tendo como base este artigo do Hernandez (2010), realizei uma consulta no Catálogo da Capes de Teses e Defesas da Capes a fim de quantificar o número de pesquisas realizadas com o tema: Jesuítas/ índios. Para isso, escolhi os termos “índios” e “Anchieta” no campo de buscas. Defini o ano 2006 como limite, antes disso, não fiz apontamentos. Embora, não tenha achado um número considerável antes deste ano, optei apenas em limitar para revelar os trabalhos mais atuais na temática abordada. Apenas para ilustrar, antes de 2006, encontrei títulos e/ou resumos associados a esta dissertação, tais como em 1997, Felipe Eduardo Moreau (área de Letras), “Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta” e de 1999, Socorro de Fátima Pacífico Vilar, “A invenção de uma escrita: Anchieta, os jesuítas e suas Histórias” (foco Literário- área de Letras) e Paulo Romualdo Hernandez (área de Educação), “O teatro de José de Anchieta. Arte e Pedagogia no Brasil Colônia”, que são referências importantes e que fazem parte deste trabalho como bases teóricas.

No total, então, visando o recorte dos termos e o limite temporal, de acordo com uma análise dos títulos e resumos, aponte 14 pesquisas. Sendo 11 de Mestrado e três de Doutorado.

No que se refere aos trabalhos de Mestrado, cinco pertencem à área de Educação, um à Ciência da Religião, dois à Letras, dois à Literatura Brasileira e um à História. Já as teses e dissertações de Doutorado, temos uma em Ciência da Religião, uma no Direito e uma em História Social.

Outro número interessante é que há três trabalhos na Universidade de São Paulo e o restante se divide entre Universidades públicas e particulares: Universidade Federal de Maringá, Universidade Estadual de Campinas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Universidade Metodista de Piracicaba, Universidade Estadual de Maringá, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Universidade Federal de Alfenas e Pontifícia Universidade de Católica do Paraná. Sendo assim, a região Sudeste é onde se concentra mais este tipo de pesquisa, seguido da região Sul. Não encontrei as outras regiões do Brasil, tendo em vista o recorte em análise.

Quadro 1 – Teses e Dissertações com os temas “índios” e “Anchieta” encontradas no Catálogo da CAPES*				
Ano de publicação	Título do trabalho	Autor (a)	Instituição/ Especificidade	Link para Download
2006	ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA FIGURA “HERÓICA” DO PADRE JOSÉ DE ANCHIETA	RUCKSTADTER, FLÁVIO MASSAMI MARTINS	Mestrado em EDUCAÇÃO Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ	
2006	MERAVIGLIA O TEATRO DE JOSÉ DE ANCHIETA	HERNANDES, PAULO ROMUALDO.	MESTRADO EM EDUCAÇÃO. UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, CAMPINAS	CAMPINAS BIBLIOTECA DEPOSITÁRIA : BIBLIOTECA CENTRAL - UNICAMP TRABALHO ANTERIOR À

				PLATAFORMA SUCUPIRA http://repositorio.unicamp.br/jsui/handle/REP/OSIP/251229
2006	A LITERATURA DE JOSÉ DE ANCHIETA E A GÊNESE DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA	PEREIRA, ROSEMEIRE FRANCA ASSIS RODRIGUES.	MESTRADO EM LITERATURA BRASILEIRA INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO	
2006	JESUÍTAS E PENSAMENTO MESTIÇO: ADAPTAÇÃO E OCIDENTALIZAÇÃO NOS ESCRITOS QUINHENTISTAS LUSO-AMERICANOS DE ANCHIETA, SOARES E CARDIM	PINHO, LEANDRO GARCIA.	DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA	
2008	O TEATRO ANCHIETANO: UM INSTRUMENTO DA PEDAGOGIA	BARROS, KAUIZA ARAUJO DE	MESTRADO EM EDUCAÇÃO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA	
2008	A GUERRA EM NOME DE DEUS: UMA ANÁLISE CRÍTICA DO "DE GESTIS MENDI DE SAA", DE JOSÉ DE ANCHIETA	MIRANDA, DOUGLAS SOARES DE.	MESTRADO EM LITERATURA BRASILEIRA INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO	
2010	AS ESTRATÉGIAS LÚDICAS NAS AÇÕES	KASSAB, YARA.	DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL	

	JESUÍTAS, NAS TERRAS BRASÍLICAS (1549-1597), 'PARA A MAIOR GLÓRIA DE DEUS'		INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO	
2010	EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL COLONIAL: AS CONCEPÇÕES DE MANOEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ANCHIETA	COSTA, MARIZA DOMINGOS DA	MESTRADO EM EDUCAÇÃO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ	
2010	JOSÉ DE ANCHIETA: O HOMEM, SUA LETRA E SEU ENGAJAMENTO	CARVALHO, GILDA MARIA DE ALMEIDA ROCHA BORGES DE.	MESTRADO EM LETRAS INSTITUIÇÃO DE ENSINO: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO	
2013	A PERSONIFICAÇÃO DO MAL EM JOSÉ DE ANCHIETA: IMAGINÁRIO E RECEPÇÃO	NATEL, ANGELITA.	MESTRADO EM LETRAS INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ	file:///C:/Users/Usuario/Downloads/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20ANGELITA%20MARTENS%20FINAL.pdf

2013	AS MULHERES INDÍGENAS NOS RELATOS JESUÍTICOS DA PROVÍNCIA DO PARAGUAI (1609- 1768)	MENDES, ISACKSON LUIZ CAVILHA.	MESTRADO EM HISTÓRIA INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL	file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Isackson%20(1).pdf
2017	OS ENCONTROS CULTURAIS ENTRE MISSIONÁRIOS E INDÍGENAS NAS CARTAS DO PE. JOSÉ DE ANCHIETA	SANTOS, JANDEVALDO FELIPE DOS.	MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO	file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Jandevaldo%20Felipe%20dos%20Santos%20(1).pdf
2017	PEDAGOGIA JESUÍTICA PARA EDUCAÇÃO DOS NATIVOS NA AMÉRICA PORTUGUESA NO SÉCULO XVI: NÓBREGA E ANCHIETA	MELO, JESSICA CRISTINE DE	MESTRADO EM EDUCAÇÃO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS	file:///C:/Users/Usuario/Downloads/disserta%C3%A7%C3%A3o%20final.pdf
2017	ÍNDIOS CARIRI IDENTIDADE E DIREITOS NO SÉCULO XXI	MELO, JOSE PATRICIO PEREIRA.	DOCTORADO EM DIREITO INSTITUIÇÃO DE ENSINO: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ	file:///C:/Users/Usuario/Downloads/TESE.JOSE%20PATRICIO%20PEREIRA%20MELO.1.pdf

FONTE: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>, adaptado pelo autor.

Fiz uma busca, também, no Portal de Periódicos CAPES/MEC e na base de dados SciELO. Ao digitar as palavras “índios” e “Anchieta”, apareceram 141 artigos. Porém, alguns em espanhol (que não focavam em Brasil Colônia), outros em inglês. Além disso, apareceram alguns relacionados à arquitetura, ou seja, com um foco totalmente diferente ao da minha pesquisa. Então, não fiz limitação de tempo, mas apenas de títulos e temáticas abordadas nos resumos. Selecionei, então, quatro deles que me pareceram associados à temática de minha pesquisa.

*<http://www.periodicos.capes.gov.br/>

**<http://www.scielo.br/?lng=pt>

Quadro 2 – Artigos com os temas “índios” e “Anchieta” encontrados no Portal de Periódicos CAPES/MEC* e na base de dados SciELO**				
Ano de publicação	Título do trabalho	Autor/instituição	Periódico/instituição	Link para download
2004	PLURALIDADE LINGUÍSTICA, ESCOLA DE BÊ-Á-BÁ E TEATRO JESUÍTICO NO BRASIL DO SÉCULO XVI	FERREIRA JR, AMARILIO; BITTAR, MARISA	EDUCAÇÃO & SOCIEDADE, 01 APRIL 2004, VOL.25(86), PP.171-195 [PERIÓDICO REVISADO POR PARES]	http://www.scielo.br/scielo.php?frbrVersion=3&script=sci_arttext&pid=S0101-73302004000100009&lng=en&tlng=en
2009	CAPÍTULOS DA HISTÓRIA COLONIAL	CAPISTRANO DE ABREU	SCIELO - CENTRO EDELSTEIN	http://books.scielo.org/id/kp484/pdf/abreu-9788579820717.pdf
2013	TODOS CONTRA OS JESUITAS: A COMPANHIA DE JESUS ARRUMOU ENCRENCA COM POLITICOS, MILITARES E ATE COM O PRIMEIRO BISPO NO BRASIL NA MISSAO DE CATEQUIZAR OS INDIOS.(TERRA BRASILIS)	<u>LOPES, MARCUS</u>	AVENTURAS NA HISTÓRIA, DEC, 2013, P.38(6)	O TEXTO INTEGRAL DESTE DOCUMENTO NÃO ESTÁ DISPONÍVEL NO PORTAL PERIÓDICOS.
2015	ANCHIETA, HOMEM E SANTO.(LITERATURA	GUIA DO ESTUDANTE	GUIA DO ESTUDANTE, 2015, P.40(14)	O TEXTO INTEGRAL DESTE

	COLONIAL)(ARTICULO EN PORTUGUES)			DOCUMENTO NÃO ESTÁ DISPONÍVEL NO PORTAL PERIÓDICOS.

APENDICE B

Fichamento – Cartas de Anchieta

ANCHIETA, José de, Pe. *Minhas Cartas Por José de Anchieta*. São Paulo: Associação Comercial de São Paulo (org), Editora Melhoramentos, Páteo do Collegio, 2004.

Referência e Página	Citações Diretas	Citações Indiretas e Comentários
Importância das cartas de José de Anchieta (p.p 8;9)	“Nenhum outro jesuíta, no século XVI, conheceu, tão bem, como Anchieta, a geografia, a história e as condições culturais e sociológicas de sua heterogênea população. Sobretudo no que tange aos seus primitivos habitantes, tupis e tapuias, cujas línguas e hábitos de vida estudou e aprendeu em contatos pessoais, criando os instrumentos científicos para a sua evangelização.”	
CARTA DO IRMÃO JOSÉ DE ANCHIETA A SANTO IGNÁCIO DE LOYOLA. Piratininga, julho de 1554. (p.p. 12, 13, 14 e 15).	“E, ao chegarem aos anos da discipulação, mandá-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos. ”	A carta narra sobre os meninos órfãos portugueses que chegaram no Brasil. Os jesuítas preocuparam em catequizá-lo, mas, alguns, fugiram devido ao “espírito de fornicção”.
CARTA DO IRMÃO JOSÉ DE ANCHIETA AOS IRMÃOS ENFERMOS DE COIMBRA. São Vicente, 20 de março de 1555. (p.p. 16 a 21).	“...fiz de conta que não era enfermo e comecei a ser são...”	José de Anchieta fala sobre doenças, e diz como no Brasil a cura veio por folhas de mostardas cozidas e outros legumes da terra, pois não havia xaropes nem “mimos da enfermaria”. Então, Anchieta conclui que a doença e a consciência de estar ou não doente, importam. Narra, também, de como ele aprendeu a fazer alpargatas, já que os sapatos de couro não eram bons para aquela região. Menciona sobre o quanto ele avança na língua.
CARTA TRIMESTRAL, DE MAIO A AGOSTO DE 1556 PELO IRMÃO ANCHIETA. São Paulo de Piratininga. (p. 22, 23, 24)	“Seguimos a mesma ordem na doutrina dos índios: chamam-se todos os dias duas vezes à Igreja, a toque de campainha, ao qual acodem as mulheres ora umas ora outras, e não só aprendem as orações na própria língua, mas também ouvem práticas e são instruídas no conhecimento das coisas da fé. Algumas são tão fervorosas que não passa quase dia que não venham é agudíssimo neste tempo; algumas confessam-se e recebem o sacramento do Corpo do Senhor duas ou três vezes por ano.” “não tendo nós remédios para aplicar a uma pessoa que sofria de doença contagiosa que	Esta carta narra sobre mulheres em processo de conversão. Além, de mulheres ligadas a doenças. Também menciona sobre o Batismo. Anchieta escreve sobre as mudanças de costumes dos índios, por adotarem os costumes cristãos (comer carne e comidas “proibidas”, por exemplo).

	<p>parecia lepra, admirava-se certa mulher que não olhássemos pela sua saúde, nós que ensinamos a observar as obras de misericórdia.”</p> <p>“...e assim visitando outra mulher, que estava doente passados alguns dias recuperou a saúde; e ao perguntar à mãe dela como estava respondeu que bem; e acrescentou: Nem admira, pois lhe impuseste as mãos. E por isso as mulheres nos mostram muita afeição.”</p> <p>“Em Jaraibatiba, de que fiz menção na anterior e que fica a seis milhas daqui, procedesse em boa ordem na doutrina cristã e também lá as mulheres e alguns homens vêm à Igreja duas vezes...”</p> <p>“(…)Uma velha, sentindo a demora, chamou duas vezes o povo à Igreja (...)”</p>	
<p>DO IRMÃO JOSÉ DE ANCHIETA AO GENERAL P. DIOGO LAÍNEZ, ROMA (CARTA SOBRE AS COISAS NATURAIS DE SÃO VICENTE) São Vicente, 31 de maio de 1560. (p.p. 26 a 55)</p>	<p>“e o mais admirável é que os índios, então entretidos em seus beberes e cantares (como costumam), sem nenhum temor a tamanha confusão das coisas, não deixaram de dançar e de beber, como se estivesse tudo no maior sossego.” (p. 27)</p> <p>“... as mulheres já cristãs, que aí estavam e a quem ensinamos, não puderam conter o riso, escarnecendo da loucura do feiticeiro.” (p.28)</p> <p>“...de forma que a palavra “mentes” e outras destas qualidades proferem sem ofensa; e até as significam os membros secretos de ambos os sexos, a cópula e outras desta natureza, as proferem cruamente sem vergonha nenhuma.” (p. 28)</p> <p>Falando de aranhas: “... Há outras aranhas de diversos gêneros também de diversos nomes, que cheiram mal, e de natureza muito fria, que não saem fora da morada senão com o sol abrasador; e por isso os que bebem delas (costumam as mulheres brasís fazer bebidas envenenadas), são acometidos de excessivo frio e tremura: o vinho é remédio muito eficaz.</p>	<p>A carta começa dizendo de lua, chuvas, trovões, ou seja, fenômenos da natureza. (repleto de detalhes, bem descritivo. Mas com traços da “poesia”, por dar tantos adjetivos aos fenômenos).</p>
<p>Do Ir. José de Anchieta ao general P. Diogo Laínez, Roma. São Vicente, 1º de junho de 1560. (p. 56 a 76)</p>	<p>“Um só exemplo contarei ainda, por me não deter em cada coisa particular, que não será causa de menor alegria. Faleceu há pouco uma velha, que havia sido manceba de um português quase quarenta anos e havia gerado muitos filhos. Esta, como nossos irmãos, houve nove anos, a admoestassem que olhasse por si e não quisesse ir-se ao inferno por aquele pecado, logo arrependida e conhecendo a maldade, em que havia vivido, aborreceu o pecado e conhecendo a maldade, em que havia vivido, aborreceu o pecado e, perseverando em castidade, trabalhava de purgar seus pecados com muitas esmolos, que nos fazia. Agora,</p>	<p>Carta apresenta informações sobre a conversão dos brasís. Também, aborda sobre índios doentes, à beira da morte, e que José de Anchieta ia para batizá-los e eles não queriam. Fala da dificuldade de convertê-los. Mesmo quando os jesuítas curavam eles, pós alguma guerra, eles ficavam curado e voltavam para os antigos costumes. Anchieta atribui a não aceitação ao demônio. As doenças pareciam ser passadas de um índio para o outro, facilmente.</p>

	<p>ferida de uma longa e incurável enfermidade, foi-se a Piratininga, onde, feita uma casa por seus filhos e escravos, entendia somente em coisas relativas à salvação de sua alma. Confessava-se e comungava muitas vezes e, dando-nos muitas esmolas, aparelhava eternos tabernáculos no céu. Visitavam-na muitas vezes os irmãos e confortavam-na como divinas palavras, principalmente quando, já no fim, tendo corruptos os órgãos secretos (esta era sua enfermidade, que é muito comum nestas mulheres do Brasil, ainda nas virgens), exalava de si tão mau cheiro, que os mesmo seus a desamparavam.” (p. 60)</p> <p>“... mais por malícia humana que por desastres, porque estas mulheres brasílicas abortam com muita facilidade...” (p. 61)</p> <p>“Observam-se em muitos, máxime nas mulheres, assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtude, principalmente em fugir e detestar a luxuria, que sendo comum pernície do gênero humano, nesta gente parece que teve sempre, ... Sofrem as escravas que seus senhores as maltratam com bofetadas, murros e açoites por não consentir no pecado...” (p.p 63 e 64)</p> <p>Sobre o ritual antropofágico: “... e induzido pelo conselho de algumas velhas, determinou matá-lo e tomar seu nome por insígnia honorífica.” (p. 65)</p> <p>Um prisioneiro, convertido pelos jesuítas, diz: “Uma velha somente me deu um sopapo, mas eu me lembrando de suas palavras não o senti.” “Davam-lhe também (os índios) uma moça (como é de costume) para manceba e guardadora...” (p.67)</p> <p>Sobre uma índia cristã, Anchieta conta que foi morta: “Costumava ela dizer que, se os contrários dessem em casa de seu pai e a cativassem, que não havia de se deixar viva, por que não a tivessem lá por manceba, como fazem a todas as outras, e por isso que se havia antes de deixar matar, que ir com eles, onde sabia certo que se havia de correr perigo e padecer força sua castidade.” (p. 69)</p>	<p>Muitas mulheres se saltavam do estupro, graças a conversão delas. Também, apresenta narra sobre o aborto que muitas índias sofriam.</p>
<p>CARTA A IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO GENERAL P.DIOGO LAÍNEZ, ROMA. São Vicente, 30 de julho de 1561. (p.p. 77 a 87)</p>		<p>Anchieta comenta sobre o processo de catequização, das dificuldades e sobre o ritual e festas dos indígenas (ele fica bem desapontado ao ver que os indígenas ainda mantem alguns costumes).</p> <p>Discorre dos colonos que preferem o serviço dos índios à salvação e doutrina cristã deles.</p>

		<p>Narra, também, de guerras entre índios e colonos- matanças.</p> <p>Mortes dos índios por doenças.</p> <p>Fala sobre umas mulheres mestiças, cristãs, que faziam jejuns na semana santa, em intenções a saúde.</p> <p>Comenta sobre o estudo da gramática por parte dos jesuítas para melhor processo de evangelização.</p>
<p>CARTA- DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO GERAL P. DIOGO LAÍNEZ, ROMA. São Vicente, 16 de abril de 1563. (p.p 90 a 111)</p>	<p>“... Cujas mulheres eram índias da geração destes nossos índios e tinha muitos irmãos e parentes entre eles. Não era menos amiga de Nosso Senhor, continuando os mesmos exercícios que seu marido, confessando-se por intérprete e comungando mui a miúdo. Esta, que então ia em companhia do marido, depois da morte dele tornando-se para os cristãos, com alguns escravos seus índios de Piratininga, que sempre a haviam acompanhado, foi presa e detida pelos mesmos seus, por um principal de uma aldeia, para que os cristãos lhe dessem resgate por ela e, entretanto, tê-la por manceba, por haver sido mulher de português, o que eles têm por grande honra (...)” (p.91)</p> <p>“...E de envolta três mulheres casadas, das mestiças, uma das quais lhes fugiu de noite nua, e as outras levaram, das quais temos notícias que são vivas. Estas são umas duas irmãs, que aqui sempre ouviam a doutrina e se confessavam e comungavam muito a miúdo. Às quais deu Nosso Senhor esforço, máxime a uma delas, de que os mesmos contrários nos contaram em particular que, querendo o que a cativara tê-la por manceba, nunca o quis consentir, nem com afagos nem com ameaças, até que determinou de matá-la, ao que ela se ofereceu de boa vontade por não ofender a Deus (...) que ainda das mulheres brasílicas tem quem de bom grado queira receber a morte pela guarda da castidade.” (p. 102)</p>	<p>Comenta sobre brigas entre índios não cristãos e índios cristãos, eles lutavam contra os próprios parentes de um lado e do outro.</p> <p>Menciona, também, sobre brigas entre índios não cristãos e índios cristãos, eles lutavam contra os próprios parentes de um lado e do outro.</p>
<p>DO P. JOSÉ DE ANCHIETA, SUPERIOR DE SÃO VICENTE, AO GERAL DA COMPANHIA A S. FRANCISCO DE BORJA. São Vicente, 10 de julho de 1570. (p.p 107 a 110)</p>	<p>“E creia que, se em algumas partes tem filhos necessitados, que são os destas, especialmente eu, que peço muito particular favor de sua paterna caridade, bênção e intercessão diante de Nosso Senhor, para que persevere e até o fim, na sua Santa Companhia.”</p>	<p>Nesta carta Anchieta conta quem são os padres/ jesuítas envolvidos no processo de catequização dos índios.</p> <p>Menciona que estão em Piratininga.</p> <p>Diz que há trabalho de sobra: muitas povoações para visitar.</p> <p>Por fim, humildemente, se demonstra necessitado de orações.</p>
<p>CARTA ÂNUA DA PROVÍNCIA DO BRASIL, DE 1583, DO PROVINCIAL JOSÉ DE</p>		<p>Anchieta narra vivências religiosas no Colégio: confissões, eucarísticas, explicar a doutrina cristã, batizar...</p> <p>Ele comenta sobre os aimorés, dizendo que são os piores da raça humana.</p>

<p>ANCHIETA AO GERAL P. CLÁUDIO ACQUAVIVA. Bahia do Salvador, 1º de janeiro de 1584. (p.p 112 a 129)</p>		<p>Anchieta apresenta informações sobre as capitanias e colégios:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Capitania de Ilhéus; • Capitania de Porto seguro; • Colégio do Rio de Janeiro; • Capitania de São Vicente; • Capitania do Espírito Santo • Colégio de Pernambuco
<p>CARTA DO PROVINCIAL P. JOSÉ DE ANCHIETA AO GERAL P. CLÁUDIO ACQUAVIVA. Bahia, 8 de agosto de 1584. (p.p 130 e 131)</p>	<p>“Como minha doença começou há muitos anos e agora, com a idade e os trabalhos, apertou mais, há poucas esperanças de saúde.”</p>	<p>Anchieta conta que está muito doente e prestes a morrer. Pede que tirem ele da vaga que ocupa, antes que a morte o faça.</p>
<p>CARTA DO P. JOSÉ DE ANCHIETA AO GERAL P. CLÁUDIO ACQUAVIVA. Espírito Santo, 7 de setembro de 1594. (P.p 132 a 137)</p>	<p>“Eu, embora velho e mal disposto, desenganado estou que não terei descanso nesta peregrinação; resolvido estou de me dar aos superiores, que me resolvam como quiserem para serviço de Deus e dos Nossos.” (p. 133)</p>	
<p>CERTIDÃO DE NASCIMENTO DE SÃO PAULO- CARTA DO QUADRIMESTRE DE MAIO A SETEMBRO DE 1554, DIRIGIDA POR ANCHIETA SANTO IGNÁCIO DE LOYOLA, ROMA. São Paulo de Piratininga, (1º de setembro) 1554. (p.p 140 a 157)</p>	<p>“Consegue-se abundantíssimo fruto, porque uns contraem matrimônio com concubina (...) se se acusam espontaneamente no caso de jurarem, pagam certa quantia para o casamento de alguma órfã; se são acusados por outro, pagam o dobro.” (p. 141 e 142). “...quatro ou cinco meninos órfãos, dos que nasceram de pai português e mãe brasílica, vivem em nossa casa sujeitos aos padres e reservados para o Colégio, se se vier a fazer.” (p. 142) “... não encontrando um deles a mulher em casa e ouvindo dizer que ela o tinha deixado, acesso no maior furor veio à Igreja onde ela aprendia a doutrina e tratou-a indignamente, puxando-a para fora pelos cabelos diante de todos e dando-lhe grandes punhadas e bofetadas (...)” (p. 146) “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 chef, é recebida por ele com bondade e é conservada</p>	<p>Menção às órfãs. Comenta sobre a tribo <i>Ibiraiaras</i>.</p>

	lá até se aplacar completamente a ira do marido.” (p. 152)	
--	--	--

FONTE: do autor.

Fichamento - Cartas de Anchieta

SERAFIM LEITE, S.J. (org). Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, 1v, 2v, 3v.

Referência e Página	Citações Diretas	Citações Indiretas e Comentários
Artigo 1- Pressuposto Histórico (p.p. 4;5)	<p>“O Governo Geral, iniciado no Brasil em 1549, era constituído por três categorias de funcionários, agrupados à roda do respectivo chefe: o poder executivo (Governador Geral), a autoridade judiciária (Ouvidor-mor), e a administração da fazenda (Provedor-mor). Para o primeiro e principal posto, Portugal nomeou Tomé de Souza, para o segundo o Dr. Pero Borges, e para o terceiro António Cardoso de Barros; e estabelece para cada função as normas, das quais se conhecem os Regimentos do Governador e do Provedor, datados ambos de Almerim, 17 de Dezembro de 1548.”</p> <p>“O Regime de Tomé de Souza, dado por D. João III, contém as directrizes principais do Governador Geral, abre com admirável preâmbulo, colocado num plano de grande altura política, hierarquizado sàbiamente a obra de civilização que começava:</p> <p><i>Primeiro</i>, “o serviço de Deus e exalçamento da nossa santa fé”;</p> <p><i>Segundo</i>, “o serviço meu e proveito dos meus reinos e senhorios”;</p> <p><i>Terceiro</i>, “o enobrecimento das Capitánias e povoações das Terras do Brasil e o proveito dos naturais delas.”</p> <p>“A “fé” em primeiro lugar; o “império” em segundo. Mas ambos.”</p> <p>Parte da administração pública nas mãos dos jesuítas:</p> <p>“Três, porém, tocam directamente à própria obra da Companhia de Jesus no Brasil; e são os que se referem à catequese, à liberdade, e ao aldeamento dos Índios e ensino dos seus filhos.”</p>	
Artigo 2- Missão e Província da Companhia de Jesus (p.7 a 9)	<p>“Para dar execução prática a estes pontos do Regimento sobre a catequese, aldeamento e ensino dos meninos, no dia 29 de Março de 1549, chegou ao Brasil, na mesma armada do Governador Geral, o P. Manuel da Nóbrega, Superior da nova missão, dando assim princípio à “obra sem exemplo na história” de que fala Capistrano de Abreu. Acompanhavam-no os Padres Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro, António Pires e os Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.”</p>	Há informações sobre a escolha, ou seja, o porquê do Manuel da Nóbrega vir ao Brasil:

	<p>“...modificou os planos de Mestre Simão e, em vez de ir, mandou o P. Manuel da Nóbrega, homem formado em Direito, que já se tinha revelado caridoso, intrépido, e de consciência rectíssima, como Procurador dos Pobres.”</p> <p>“... e Nóbrega, sem perder um instante, logo apresentou, na nova terra, a religião do “crucificado”.</p> <p>“E a acção da Companhia começou a alargar-se pela costa, primeiro pelas Capitánias mais vizinhas da Baía: da parte do Sul, as de Ilhéus e Porto Seguro; depois a de São Vicente mais distante; logo a seguir, a intermédia, do Espírito Santo (entre Porto Seguro e São Vicente); e da parte do norte, Pernambuco. E sempre com o mesmo método de trabalho: atender aos Brancos, visitar e atrair os Índios, reunir e educar meninos sem distinção entre eles.”</p> <p>“Em 1150, chegou ao Brasil a segunda expedição de quatro Padres; e em 1553, a terceira, de sete da Companhia, três Padres e quatro Irmãos, que também depois se ordenaram. E, assim, como os recebidos na terra, os Padres e Irmãos do Brasil, ao constituir-se Província, eram “como cerca de 30”.</p> <p>“E finalmente a 9 de Julho, do mesmo ano de 1553, S. Inácio assinou a patente de Nóbrega como Provincial da Nova Província do Brasil, a primeira do Novo Mundo.”</p> <p>“Mas nunca, em tempo algum, deixou a Companhia no Brasil de trabalhar com Índios, razão primeira da sua presença na América.” (p.9)</p>	
<p>Artigo 3- Os índios do Novo Mundo e os Jesuítas do Brasil (p.p 11 a 13)</p>	<p>“Mas o interesse dos Jesuítas pelos índios não se podia, é claro, limitar ao aspecto etnológico. Incidia mais sobre a sua qualidade de homens e as suas aptidões a tornarem-se civilizados e cristãos. Nem por isso deixam os documentos de conter informações preciosas para a Etnologia e no mesmo <i>Índice Geral</i> se averbam as seguintes indicações: cosmogonia e religião primitiva dos Índios do Brasil, vestígios de matriarcado, mitos astrais, Pléiades e Orion; dos Aconguaçus, Aimurés, Carijós, Gamelas, Gessaruçus, Janduins, Jurunas, Moritizes, Moromomins, Quiriris, Paiaiases, Paranaubis (mares verdes), Pataxoses, Ririú, do Rio Madeira, dos sertões da Baía, Tobajaras, etc.” (p.11)</p> <p>“O fruto destas missões consiste em fazê-los de bárbaros homens, e de homens cristãos, e de cristãos perseverantes na fé. A isto procuram aqueles missionários, acomodando-se a viver com eles e a fazer o officio de cura, pai, médico, enfermeiro, tutor, e ainda mestres para ensinar-lhes a roçar e plantar seus mantimentos, porque tais são, que antes haviam de ir caçando cada dia pelo mato e buscando alguma fruta silvestre que acomodar-se a trabalhar e a plantar.” (p.12)</p> <p>“Nóbrega fala de Índios Guayanases, Carijós, Gaimurés na Capitania de S. Vicente (entendida como então era,</p>	

	<p>mais extensa para o Sul do que o Estado de São Paulo que hoje a representa), Gaimurés ao norte do Espírito Santo, Tupeniques em Porto Seguro, e Tupinambás na Baía. Tirando os Gaimurés (do Grupo <i>Gê</i>) e talvez os Guaianases, os mais são do grande grupo Tupi (ou Tupi-Guarani), que é o que nas primeiras cartas aparece habitualmente sob a denominação genérica de índios ou Gentios.” (p.13)</p>	
<p>Artigo 4- Os Índios Tupinambás (p.14)</p>	<p>“Generalidades: os Tupinambás desconhecem ferro, escrita, leitura, divididos (guerreiam e comem); entre si vivem em união e amizade; pregações de madrugada pelos pajés; tem suas festas com músicos, cantigas e instrumentos; tem medo da morte.</p> <p>Habitação e seminomadismo: casas grandes de palma; podem juntar 50 índios casados com as suas mulheres e filhos; dormem em redes de algodão, sobre si e com fogos sempre acesos de noite (para se livrarem do frio e dos demónios); as casas não são fixas; mudam-nas ou antes mudam-se quando querem e para onde querem, fazendo outras, queimando às vezes as precedentes e toda a Aldeia.</p> <p>Adornos: Mulheres e homens andam nus; cabelos à sua maneira; não usam barbas; antes se raspam até as pestanas; pedras...cores... pinturas no rosto e corpo: preta e vermelha.</p> <p>Família: Poligâmica.</p> <p>Vida económica e social: comunidade de bens; o que tem há-de repartir com os outros... nem curam de entesoirar riquezas. Alimento: raiz de mandioca; fazem vinho de milhos e de raízes, que embriaga muito. As mulheres fazem farinha e todo o principal trabalho é delas; os homens “somente roçam e pescam e caçam e pouco mais”. Não vão à guerra por cobiça, porque não possuem nada: vivem da pesca e da caça e do fruto que toda a terra dá.”</p> <p>Guerras- fazem as guerras nus, uns pitados de negro e outros de vermelho, outros cobertos de plumas, atirando flechas (...) “comem os contrários com festa e nisto põem toda a sua felicidade.”</p> <p>Antropofagia- “Não comem carne humana só nestas festas rituais: quando estão para morrer, os índios pedem carne humana eu se não lha dão, dizem que morrem desconsolados”.</p> <p>Religião: Não têm conceito culto de Deus. Chamam “Tupana” aos trovões, que é como quem diz coisa divina. “... embora os índios sintam dificuldade em apreender o conceito de Deus-Espírito, e perguntem se tem cabeça, corpo, mulher e como se veste.”</p>	<p>Sobre os Tupinambás: “contato iniciais com os jesuítas”</p>
<p>Capítulo II- Autores das Cartas (pp. 22 a 37)</p>	<p>“A 27 de Setembro desse mesmo ano de 1540 é fundada oficialmente a Companhia com a Bula “Regimini Militantis Ecclesiae”. Nessa Bula, há ainda apenas religiosos, nenhum Superior Geral. Este último acto realizou-se a 8 de Abril de 1541, sendo eleito Inácio por unanimidade (voto por escrito dos ausentes). (p.22)</p> <p>“Ora, com o primeiro Governador geral, chegou também ao Brasil em 1549 a primeira Missão Jesuítica, chefiada pelo P. Manuel de Nóbrega. De maneira que pertence a D.</p>	

	<p>João III, na história da Companhia de Jesus, a honra de iniciar as missões ultramarinas da mesma Companhia, tanto para o Oriente como para o Ocidente, uma e outra sob a bandeira portuguesas, patrocinada uma e outra por El-Rei para cumprimento do seu dever de evangelizador, recordado na carta de 1559 acima referida.” (p.29)</p> <p><u>Nóbrega</u> Sobre Nóbrega um historiador inglês diz: “Não há ninguém a quem o Brasil deva tantos e tão permanentes serviços”. (p.36)</p> <p>“As cartas de Nóbrega ocupam a quarta parte deste volume. (as que foram escritas no Brasil). (p.37)</p>	
Capítulo III- Expansão das cartas do Brasil pela Europa e o Extremo Oriente (p.55)	“As cartas do Brasil, aqui mencionadas, incluem-se todas no período deste 1º volume.” (p.55)	
DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA POR COMISSÃO DO P. MANUEL DA NÓBREGA AP P. INÁCIO DE LOYOLA, ROMA. (P.75)	“E, ao chegarem aos anos da discrição, manda-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam aos homens, lançando-se com eles nas redes, porque têm por honra dormir com os cristãos.”	Cartas de José de Anchieta Volume II- Serafim Leite. Está em Espanhol. - Carta igual a que temos na obra “Minhas Cartas por José de Anchieta”.
DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AOS PADRES E IRMÃOS DE COIMBRA Piratininga 15 de agosto de 1554 (p. 80)	<p>“... Hermanos tenemos de su venida para coger algún fructo del mucho que por falta de obreiros se perde em estas grandíssimas tierras de la gentilidad, que están muy secas por falta de la agua saludable de la palabra de Dios”.</p> <p>“Nuestro Señor por sua ynfinita mysericordia plante em toda la tierra su sancta fe librándola del gran captiverio em que está del demonio, lo que todos, charíssimos Hermanos, devem pedir com mucha instancia a nuestro Señor cada día en sus oraciones, acordándose en ellas de nosotros.” (p. 82)</p>	<p>Está em Espanhol. Narra da necessidade da missão.</p> <p>Narra da Aldeia de Piratininga e de uma grande escola de meninos, filhos índios ensinados já a ler e escrever e diz que eles aborrecem com os costumes dos pais e alguns sabem ajudar a cantar na missa. Anchieta diz que eles são suas alegrias e consolação, já que seus pais não são muito domáveis. Teve um dia, Día de Sant Lorente, deram algumas roupas.</p> <p>Pede pros irmãos rezarem por eles.</p>
DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. INÁCIO DE LOYOLA, ROMA.		Cartas como o mesmo conteúdo da obra: “Minhas Cartas por José de Anchieta.”

<p>São Paulo de Piratininga (1 de setembro de 1554) (p. 83)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AOS IRMÃOS ENFERMOS DE COIMBRA. São Vicente 20 de Março de 1555. (p. 155)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. INÁCIO DE LOYOLA, ROMA. São Vicente (fim de Março) de 1555. (p.173)</p> <p>CARTA TRIMESTRAL DE MAIO A AGOSTO DE 1556 PELO IR. JOSÉ DE ANCHIETA. São Paulo de Piratininga (agosto de 1556). (p. 302)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO PROVINCIAL DE PORTUGAL Piratininga fim de dezembro de 1556. (p. 312)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA (AOS PADRES E IRMÃOS DE PORTUGAL) (p. 364)</p>		
<p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. DIEGO LAÍNEZ, ROMA. S. VICENTE 31 de Maio 1560. (p. 202)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. DIEGO LAÍNEZ, ROMA. S. Vicente 1 de junho de 1560. (p.247)</p> <p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P.</p>		

<p>DIEGO LAÍNEZ, ROMA. S. Vicente 30 de Julho DE 1561 (p. 367)</p>		
<p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. DIEGO LAÍNES, ROMA. Piratininga. Março de 1562 (p.p. 452 a 455)</p>		<p>Está em espanhol</p> <p>Começa a carta demonstrando sua obrigação em escrever: “por cumprir com el mandamento de la sancta obediência”. (p. 452)</p> <p>Revela a missão de evangelizar tanto as mulheres como suas escravas e escravos (* aqui interpreto: portuguesas e indígenas). Cita três regiões: Santos, Bertioga e Itanhaém. Fala de doenças (febres) e o tanto que há escassez em medicinas. Diz, também, sobre o estudo da Gramática que segue em São Vicente. E, revela que tiveram que ir a Piratininga, pois, havia uma escassez de mantimentos, e neste lugar (Piratininga) há uma abundancia maior. Ocupam, também, em doutrinar os escravos e as mulher dos portugueses: cuida tanto do espírito quanto da doenças corporais: “porque no ay otro que lo haga”</p> <p>Diz que os brasis, embora alguns já batizados, acabam voltando para seus antigos costumes. Porém, são castigados por Deus, pois, há muitos que estão morrendo alí ou acolá. “...sin confesión, unos amancebados,</p>

		<p>otros con los hechizeros, que piensan que les dan salud a la cabecera, otros llevados y comidos por sus contrarios.” (p. 455)</p> <p>Compara portugueses com índios, dizendo que são “ruins”: “Porque a la verdade, assy Portugueses como Brasiles Indios son peiores, seguindo los caminos de la carne y dexando los de Dios.” (p. 455)</p>
<p>DO IR. JOSÉ DE ANCHIETA AO P. DIEGO LAÍNEZ, ROMA. S. Vicente 16 de Abril de 1563- (p. 546)</p>		<p>Interessante: parece que a índia se enforcou, preferiu do que ser manceba de um português. Ela já tinha sido, mas depois que virou cristão, queria se proteger disso.</p> <p>Carta como o mesmo conteúdo da obra: “Minhas Cartas por José de Anchieta.”</p>

FONTE: do autor.

2. 2. Fichamento – História das Mulheres no Brasil

RAMINELLI, R. J. Eva Tupinambá. In: Mary del Priore. (Org.). HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL. SÃO PAULO: UNESP, 2007.

Referência e Página	Citações Diretas	Citações Indiretas e Comentários
(p. 11)	<p>“O cotidiano feminino entre os tupinambás pode ser vislumbrado a partir dos relatos de viajantes que observaram a cultura indígena no Brasil colonial. É verdade que a documentação dos séculos XVI e XVII é pouca precisa e muito contraditória ao tratar dos antigos tupinambás; no entanto, esses documentos são bastantes valiosos quando os concebemos como representação da realidade, como imagens europeias sobre as sociedades indígenas radicadas no litoral do Brasil.”</p>	

	<p>“Nas terras do além-mar, os costumes <i>heterodoxos</i> eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo.”</p> <p>“A cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os brancos eram eleitos de Deus, e por isso superiores aos povos do novo continente.”</p>	
(p. 12)	<p>“As diferenças eram consideradas desvios da fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno.”</p> <p>“Assim, a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América.”</p> <p>“Os hábitos que os missionários descreviam eram a reminiscência do cristianismo primitivo ou deturpações promovidas pelo Diabo; não havia hipótese de serem concebidos apenas como estranhos ao universo cristão.”</p> <p>“Acompanharemos o ciclo de vida cumprido pelas mulheres na sociedade tupinambá, desde o nascimento até a velhice, mas vamos focar especialmente os estereótipos ligados às <i>velhas canibais</i>, pois foram elas as que mais despertaram a curiosidade dos viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII.”</p>	
(p. 13)	<p>“(…) Já as meninas, estas recebiam os primeiros cuidados da mãe mesmo.”</p> <p>“O huguenote francês Jean de Léry relata uma noite em que, ao ouvir os gritos de uma mulher, pensou que ela estivesse sendo atacada por um jaguar. Correu imediatamente em socorro à vítima que, na verdade, encontrava-se em trabalho de parto. Logo o pai recebeu o pequeno nos braços e desempenhou o ofício de parteira cortando o cordão umbilical. Depois, comenta Léry, o índio achatou com seu polegar o nariz do filho – costume muito comum entre os selvagens do Brasil.”</p> <p>“Na literatura de viagem, o nariz achatado indicava a inferioridade comum dos povos primitivos e domesticáveis. Contudo, a descrição de Léry ressalta que o nariz achatado não era congênito.”</p>	Sobre o Nascimento.
(p. 14)	<p>“(…) as mulheres da tribo consolavam-no da pena e da dor sentida na hora do parto. Se ele deixasse de cumprir os preceitos, a criança morreria ou iria sentir dores violentas no ventre. Para o etnólogo Alfred Métraux, o resguardo paterno – <i>a covada</i> – simbolizava a importância do papel paterno no ato de gerar uma criança. Entre os guaranis, as mulheres grávidas também obedeciam a um preceito alimentar que era não</p>	

	comer carne de animais cujas características pudessem ter influência nefasta no desenvolvimento e no aspecto físico da criança.”	
(p. 14)	<p>Nos momentos de choro contínuo, as mães punham algodão, penas ou madeira sobre a cabeça dos pequenos. (p.14)</p> <p>Mesmo trabalhando nas roças, as mães não se apartavam, dos filhos: carregavam, as crianças nas costas ou encaixavam-nas nos quadris. (p.14)</p> <p>Do mesmo modo que os animais, as índias mesmas nutriam e defendiam seus filhos de todos os perigos. Se soubessem que seu rebento tinha mamado em outra mulher, não sossegavam enquanto a criança não colocasse para fora todo o leite estranho. (p. 14)</p> <p>(...) outros colonos viam as mães índias como feras brutas, como seres destituídos de sentimentos.</p> <p>Entre os tupinaés, o sentimento maternal parecia ainda mais débil: as mulheres que ficavam grávidas dos inimigos matavam e comiam os recém-nascidos.</p>	
(p. 16)	“De acordo com os testemunhos arrolados, o amor maternal e a preservação da família pouco representavam para as comunidades nativas; tal descaso ilustrava, sim, a selvageria que podia ser encontrada entre os brasis. As marcas de barbarismo não ficavam restritas ao universo familiar; as atrocidades cometidas contra os inimigos faziam dos silvícolas verdadeiros personagens saídos das páginas dos bestiários medievais.”	
(p.17)	<p>“As incisões e o comportamento prescrito eram uma prática também atribuída aos guerreiros que matassem algum inimigo. Recebiam incisões no corpo – tatuagens – e ficavam recolhidos (...)”</p> <p>“Às jovens caberiam muitas outras restrições. Depois do primeiro ritual, elas permaneciam em uma rede de dormir durante três dias: lá não comiam, não bebiam nem eram vistas pelos parentes próximos. Ao término desse prazo, voltavam para cima da pedra e sofriam novos cortes.”</p> <p>“Acompanhado as moças, as mulheres, sobretudo suas mães e avós, traziam um tição aceso para espantar os espíritos do mal, que poderiam penetrar nos corpos das jovens índias através das partes íntimas ou de qualquer outra parte do corpo.”</p>	A menina e a mulher
(p.18)	<p>“O primeiro fluxo menstrual de uma jovem era motivo de festa na tribo. Ela estaria entrando no mundo adulto e, em breve, poderia se casar.”</p> <p>“Se ficassem fartos do convívio, a união seria desfeita.”</p>	A família indígena
(p.19)	“A maioria dos índios tinham somente uma mulher. A poligamia, porém, era amplamente difundida entre os grandes guerreiros e caciques. Os chefes podiam viver	

	<p>com catorze mulheres sem causar estranhamento. Cada esposa possuía um espaço exclusivo na cabana.”</p> <p>“A poligamia, entre os bravos guerreiros, era símbolo de prestígio. (...) Quanto maior o número de mulheres, mais valentes eram considerados os homens. Muitas vezes, os pais prometiam suas filhas, ainda meninas, aos chefes da tribo ou aos homens que com eles tivessem amizade.”</p> <p>“Os homens protegiam suas mulheres de diversas formas.”</p>	
(p. 19)	<p>“A maioria dos índios tinham somente uma mulher. A poligamia, porém, era amplamente difundida entre os grandes guerreiros e caciques. Os chefes podiam viver com catorze mulheres sem causar estranhamento. Cada esposa possuía um espaço exclusivo na cabana.”</p> <p>“Os homens protegiam suas mulheres de diversas formas.”</p>	
(p.p. 22, 23)	<p>“2ª classe de idade- As meninas, chamadas kugnantinmyri, levavam mais tempo de alimentando com leite materno do que os meninos. Muitas vezes, seu período de amamentação se prolongava um ano a mais em relação às crianças do sexo masculino. (...) Nas tarefas cotidianas, comumente ajudavam as mães, fiando algodão e confeccionando uma redezinha.</p> <p>3ª idade- Nessa idade, as meninas aprendiam todos os deveres da mulher: fiar algodão, tecer redes, cuidar das roças, fabricar farinha e vinhos e, sobretudo, preparar a alimentação diária.</p> <p>4ª idade- nesta fase da vida, elas cuidavam de casa, aliviando o trabalho das mães. (...) antes do enlace matrimonial, iniciavam-se nas práticas sexuais.”</p> <p>“O frei Yves d’Evreux comparou as mulheres ameríndias a burros de carga.”</p> <p>“Eram também encarregadas de construir utensílios de barro...”</p> <p>“6ª idade- “mulher em todo vigor”.</p> <p>Quando jovens, mantinham-se limpas; com o avançar da idade, descuidavam da higiene e tornavam-se “feias e porcas”, de acordo com as descrições horrorizadas dos conquistadores. Ao descrever essa “classe de idade”, Yves d’Evreux mais uma vez critica os desregramentos sexuais e as práticas de canibalismo entre os índios.”</p>	<p>Classe de idade: Para o sexo feminino, existiam seis “classes de idade”:</p>
(p. 24)	<p>“Consideradas “feias e porcas”, as velhas índias trariam na pele as marcas do pecado e dos desvios de conduta.”</p> <p>“6ª idade- as mulheres presidiam as cerimônias de fabricação do cauim e de todas as bebidas fermentadas. Quando ainda se encontravam em pleno vigor, eram encarregadas de assar o corpo do inimigo e guardar a</p>	

	<p>gordura da vítima para, em outra oportunidade, fazer mingau.”</p> <p>“A morte das velhas não causava comoção, pois os selvagens preferiam as moças. Os homens da sexta classe etária não recebiam o mesmo tratamento. Para eles, essa era a idade mais honrosa de todas. Eles viviam cercados de respeito e veneração, continuavam soldados valentes e capitães prudentes.”</p>	
(p. 25)	<p>“Os desregramentos, o pecado e a danação originaram-se da fragilidade moral do sexo feminino.”</p> <p>“Entre as mulheres, o tempo não provoca o aprimoramento do espírito, mas sua degradação. Por isso as anciãs estavam incumbidas da preparação da <i>cauinagem</i>, origem das bebedeiras e das cerimônias que antecediam a ingestão de carne humana. As transgressões perpetradas durante a vida traduziam-se em rugas, seios caídos e costumes abomináveis.”</p> <p>“Como os homens, as mulheres andavam nuas e arrancavam todos os pelos que cresciam sobre a pele, inclusive pestanas e sobrancelhas.”</p> <p>“As mulheres mostravam grande apreço pela cabeleira; lavavam os cabelos, penteavam e faziam tranças, cuidadosamente, com cordões de algodão pintados de vermelho.”</p>	
(p. 26)	<p>“Para alguns europeus, a nudez feminina incitava à lascívia e à luxúria. (...) as índias são modestas e discretas, mesmo estando nuas.”</p> <p>“Doze banhos em único dia.”</p> <p>“As índias se deleitavam em andar nuas.”</p> <p>“Os corpos nus provocavam a libido dos religiosos, que se autoflagelavam como forma de reprimir os impulsos bestiais; a beleza física das índias tentava contra o voto de castidade.”</p>	
(p. 27)	<p>“As índias velhas também foram descritas como elemento pervertedor, capaz de subverter as imposições da lei natural.”</p> <p>“Viajantes e cronistas destinaram à mulher um papel curioso nos rituais antropofágicos. Por meio da narrativa de Pigafetta, tomamos conhecimento da origem do canibalismo na América.”</p>	As índias nas cerimônias canibalescas
(p. 28)	<p>“A conduta das índias nos rituais de canibalismo deixou o jesuíta José de Anchieta atônito. O religioso narra a morte de prisioneiros em cores muito fortes, ressaltando o prazer sentido pelas mulheres.”</p> <p>“As mulheres ocupavam uma posição de destaque, exercendo funções que supostamente seriam reservadas aos homens de destaque, exercendo funções que</p>	Menção a Anchieta.

	supostamente seriam reservadas ao homem, valentes guerreiros.”	
(p. 29)	“Entretanto, verifica-se uma ênfase excessiva na participação da mulher no sacrifício do “contrário”.	
(p. 31)	“A tribo tinha essa índia escolhida em alta consideração, e ela não podia se afeiçoar ao inimigo. Devido ao risco de envolvimento, muitas vezes ela era filha de um “príncipe” ou irmã do matador indicado para sacrificar o cunhado prisioneiro.” “Depois da morte do esposo, ela se colocava se junto do cadáver e fingia um choro curto, tal qual um crocodilo que mata um homem e verte uma lágrima antes de devorá-lo.”	
(p. 36)	“Com esta afirmativa não pretendemos desconsiderar a importância do grupo feminino nos ritos, procuramos tão-somente enfatizar que seu papel foi exaltado e supervalorizado devido à misoginia que reinava na Europa durante os séculos XVI e XVII. As mulheres, índias ou europeias, eram filhas de Eva e reuniam em si os piores predicados.”	
(p. 37)	“As índias idosas, na visão misógina dos europeus, pareciam ser um <i>locus</i> privilegiado para observação e descrição das atitudes de um canibal.”	As selvagens de seios caídos
(p. 39)	“E os seus contatos com os rituais canibalismos não se restringiam apenas a ouvir dizer: o sacerdote teve a oportunidade de presenciar pessoalmente alguns desses ritos. Ele contactou com seus próprios olhos os desvios “demoníacos” das índias idosas.” “São recorrentes as imagens de velhas de seios caídos nas gravuras da obra <i>Grandes viagens</i> . Elas simbolizavam o afastamento do ameríndio da humanidade, decorrente de suas falsas idolatrias, de sua nudez e sua antropofagia.”	
(p. 40)	“O tempo marcaria a diferença entre jovens e velhas, e os “costumes abomináveis” promoveriam, de modo infalível, a degradação do corpo.”	
(p. 41)	“A história da humanidade, portanto, segue a mesma trilha de Adão e Eva: os homens desobedecem aos preceitos e receberam o castigo do Criador.” “Os missionários procuravam, então, direcionar os nativos ao cristianismo, único caminho capaz de reverter o processo degenerativo.”	“Índios, seres degenerados”
(p. 42)	“A bíblia já havia representado a mulher como fraca e suscetível. Desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais surgem do sexo feminino. Os eruditos do final da Idade Média partem comumente da falta de controle para explicar as perversões sexuais das mulheres. Aí está incluído o desejo canibal, que aproxima o ato de beber e comer da cópula. A correlação é fartamente repetida entre os viajantes e missionários que descreveram o cotidiano ameríndio.”	
(p. 43)	“Se a misoginia cristã explica a ligação da imagem feminina à perversão, a teoria da degeneração permite entender as características atribuídas às velhas índias.	

	<p>Elas foram descritas como pervertedoras sexuais, apresentando aos meninos os prazeres da carne.”</p> <p>“Os homens, por sua vez, foram poupados pelos missionários e viajantes e não eram vistos dessa mesma forma.”</p>	
--	---	--

FONTE: do autor.