



Universidade Nova de Lisboa
F.C.S.H.

*A correspondência jesuítica e a imagem da
mulher indígena
no Brasil Quinhentista*



Orientando:

Margarida Portela Costa Pereira

Orientador:

Professora Doutora Ângela Domingues

Curso:

História, Ramo Científico

Área:

História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa no Mundo

Lisboa
2002/2006

Índice

Agradecimentos	1
Introdução	2
Capítulo I — Jesuítas: os autores das cartas	7
1) A expansão jesuítica no Brasil e no mundo	7
a) Goa e a missão inaciana na Ásia	8
b) O Império do Meio e a cidade de Macau	10
c) O Cristianismo nipónico	12
d) A África: os casos do Congo e Angola	13
e) A América Espanhola	15
f) Questões brasílicas.....	18
2) Razões do surgimento de uma nova ordem religiosa	31
3) Jesuítas em Portugal: uma porta aberta para o Brasil	34
Capítulo II — Costumes e tradições indígenas	37
1. A distribuição geográfica e linguística	37
2. O ideal do submisso guarani	41

3. A organização territorial tupi	47
4. A organização social, política e cultural dos tupi	50
5. Guerra, antropofagia e “Terra sem Mal”	56
Capítulo III – A mulher indígena através da correspondência jesuítica	70
1) Os Caraíbas, os pajés e as mulheres indígenas: resistência à evangelização	71
2) A mulher indígena: alguns aspectos da sua intervenção na sociedade ameríndia	76
a) A mulher indígena na Caraimonhaga	76
b) A importância feminina no tratamento do cativo e na antropofagia ritual	82
c) A mulher indígena: curandeirismo e apoio aos doentes ...	90
3) A mulher indígena e o dom da palavra	95
4) «Recolhimento de Moças» para indígenas: uma ideia da Companhia de Jesus no século XVI	111
Conclusão	131
Bibliografia	137

Agradecimentos

Para a apresentação da presente tese de Mestrado, muito foi o trabalho e a investigação necessária. Todavia, sem a ajuda de familiares, amigos, professores, e instituições, jamais poderia ter sido concluída. Não somos rochedos sozinhos no mar, apenas resistimos ao bater contínuo das ondas porque encontramos porto seguro naqueles que nos auxiliam e incentivam a seguir em frente.

Antes de tudo, o meu mais franco e sincero agradecimento à Dr.^a Ângela Domingues, pela paciência e orientação concedida, pois sem a mesma, jamais poderíamos desenvolver um trabalho correcto. Sem a sua preciosa ajuda, naqueles que foram momentos decisivos, a investigação poderia ter chegado a impasses jamais ultrapassados.

A nível institucional existem igualmente agradecimentos essenciais a serem efectuados. Gostaríamos, pois, de exprimir a nossa profunda consideração pelos funcionários que nos acolheram na Biblioteca Nacional, na Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian, na Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, na Biblioteca João Paulo II (Universidade Católica) e na Biblioteca Municipal das Galveias. Sem a sua simpatia e atenção, as instituições não passariam de meros depositários dos livros e documentos, com paredes frias e salas desertas.

Igualmente uma mensagem de amizade para com os amigos, cujas palavras de apoio nos deram alento em momentos difíceis. E, por fim, mas não por último, agradecimentos a que jamais poderíamos escapar: à minha família, pelo apoio que me deu; em especial à minha avó, que me educou para jamais desistir, e ao meu avô, que espero que se orgulhe de mim, onde quer que esteja.

Introdução

O ponto de partida para a presente tese começou por ser uma análise geral da presença inaciana no Brasil, no contexto do ano curricular da Tese de Mestrado que frequentámos. Observando alguma correspondência jesuítica, assim como outras fontes impressas, percebemos que possuíam dados que nos permitiriam abordar questões relacionadas com os denominados estudos de género que, cada vez mais, sobressaem na historiografia mundial. Contudo, e devido à existência de muito material, decidimos definir parâmetros cronológicos, que terão por base uma inserção entre 1549 e 1600.

Esta finalização da investigação no último ano do século XVI pode parecer descabida ou abrupta. Todavia, deve-se ao facto de, no século seguinte, a ocupação portuguesa do território brasileiro se expandir amplamente por terras sul - americanas, delimitando-se novas fronteiras, surgindo novas problemáticas e contactando-se com populações de novas regiões. Em suma, tratou-se de uma centúria de actividade verdadeiramente expansionista por todo o território, e que, assim sendo, exhibe diferenças várias, quando comparada com os anos anteriores, que pretendemos analisar ¹.

Sendo um estudo de género, dedicado às mulheres ameríndias brasileiras, e confinado dentro desta cronologia, temos que referir que, embora haja um número considerável de menções às mesmas mulheres, no âmbito das fontes primárias por nós consultadas, denotámos a falta de trabalhos historiográficos e antropológicos que analisem profundamente estas referências escritas, em especial as que foram elaboradas pelos religiosos jesuítas. Não descuramos, todavia, que, quer nos Estados Unidos da América, quer na América Latina, se procura cada vez mais o

¹ Como refere Lavínia Cavalcanti, nestes anos, posteriores ao nosso estudo, caminhava-se para zonas como a região amazónica, o que, só a nível linguístico, introduziria questões como os novos contactos com as populações da região, e a ausência de funcionalidade da denominada *Língua Geral*, o que dificultava a comunicação com os índios recém descobertos. (Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos. La vision europea del indígena brasileño y la obra del Jesuita José de Anchieta (1534 - 1597)*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, Tenerife, 1997, p. 33).

desenvolvimento deste tipo de estudos, criando interdisciplinidades várias com a recorrência à antropologia, religião, história da mulher e história da América Central e América do Sul.

Contudo, os resultados destas investigações não chegaram ainda, e de forma visível, ao nosso país, sendo igualmente necessário que os historiadores portugueses produzam o mesmo género de trabalhos, para que possamos entrar na discussão destes temas. Razão pela qual procurámos obter algumas respostas a diversas problemáticas, encerradas na documentação analisada, tentando entender a forma como as ameríndias reagiram ao contacto com os inacianos, tanto nas aldeias indígenas quanto nos núcleos coloniais, e como foi a reciprocidade desse contacto ².

Ao denotar esta lacuna historiográfica, decidimo-nos então por trabalhar o tipo de fonte primária denominada de «Correspondência», tendo como pano de fundo a análise das problemáticas relacionadas com a mulher nativa. Tal traduziu-se num verdadeiro manancial de informações de extremo interesse. No entanto, não poderíamos recorrer apenas à análise das cartas escritas por jesuítas de renome; não nos seria suficiente interpretar os factos relatados por uma pequena fracção dos inacianos no Brasil. Com a necessidade de ir mais além, na procura de dados entre as palavras outrora escritas por jesuítas menos conhecidos dentro da Ordem, recorreremos à colectânea documental denominada *Monumenta Brasiliae*, que devemos a Serafim Leite, investigador histórico, e igualmente membro da

² Se até há poucos anos se considerava que a história da mulher não era possível, devido ao seu suposto papel secundário e subordinado, actualmente sobressaem opiniões como a de Olwen Hufton, que não concebe uma história da religião e das práticas religiosas sem que se estude igualmente o papel das mulheres. (Olwen Hufton, "Femmes/hommes: une question subversive" In *Passés recomposés, chams et chantiers de l'histoire*, Dir. Jean Boutier e Dominique Julia, Éditions Autrement, Paris, 1995, p. 235). A história da mulher é essencial em todos os aspectos, pelo que temos que conceder um maior crédito ao papel feminino dentro das suas famílias, mas também nas suas aldeias, vilas e cidades. (Manuela Santos Silva, "As mulheres cristãs nas cidades da Idade Média" In *A mulher na História*, Actas dos colóquios sobre a temática da Mulher (1999/2000), organização de Maria Clara Curado Santos, Câmara Municipal da Moita, Moita, 2001, pp. 143 - 150). No que diz respeito à América, muitos são os que referem inclusivamente que aquela é uma representação de mulher a ser conquistada pelos europeus de então. A mulher não está, de forma alguma, ausente na história do Novo Mundo, o que justifica a elaboração da presente investigação. Veja-se: Mary del Priore, "Imagens da terra fêmea: a América e suas mulheres" In *América em tempo de conquista*, Org. Ronaldo Vainfas, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992, pp. 149 - 150, 155.

Companhia de Jesus.

Na *Monumenta Brasiliae*, e entre nomes mais conhecidos, como os de Manuel da Nóbrega, Luís da Grã ou José de Anchieta, encontravam-se outros, de homens que percorreram as mesmas paragens, e que nos auxiliaram igualmente no levantamento de determinadas questões, pois apresentavam igualmente as suas dúvidas e desejos, os seus relatos e as suas tentativas de resolução de variadíssimos problemas. Homens como João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, Pêro Correia, Francisco Pires, entre tantos outros, que a História não recorda com tanto ardor, e cujos nomes não são tão sonantes como os já mencionados, apesar de cumprirem ali, naquele território, tarefas igualmente tão difíceis como qualquer outro membro daquela ordem.

Recolhendo todos estes testemunhos, e colocando-os num igual nível de importância, procurámos utilizar esta matéria – prima como forma de «ver», mesmo que de forma retalhada e pouco clara, as sociedades ameríndias e o processo de aculturação dos índios, inicializado com os primeiros contactos com os portugueses, e intensificado posteriormente com a presença jesuítica, na colónia que foi o Brasil ³. Todavia, de entre uma miríade de assuntos e referências relativas aos indígenas, como as que focam a guerra, a poligamia, e tantos outros assuntos, procurámos mudar o enfoque tradicional dos estudos sobre os índios brasileiros, indo além da comum perspectiva masculinizada da sociedade, e procurando aspectos, embora esparsos, relativos às mulheres autóctones que, assim que encontrávamos, tratávamos de recolher.

Não obstante, e de forma a conseguir uma abordagem mais completa, seria lógico que não bastaria a leitura de correspondência, pelo que decidimos recorrer igualmente a dados contidos em outro tipo de fontes, para que se consolidasse a investigação. Teria sido dado apenas um primeiro passo: retirar o máximo de

³ Como refere Moacyr Flores "(...) os relatórios de missionários sobre a sociedade indígena continuam a desafiar o historiador a extrair novas interpretações de suas descrições, em releituras que se tornam ricas de experiência ao analisar o encontro de valores entre dois mundos." (Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos Guaranis*, DIPUCRS, Porto Alegre, 1997, p. 166).

informação da correspondência jesuítica a que tivemos acesso, e construir uma base de dados pessoal, analisável no decorrer do trabalho. Depois, e de forma a complementar o estudo, recorreremos a outros tipos de fontes, tentando utilizar tudo a que tivéssemos acesso. Assim, poderíamos recorrer a fontes primárias, impressas ou manuscritas, iconográficas, ou mesmo geográficas, e ainda a estudos e trabalhos vários, pertencentes a autores da historiografia mais recente. O limite encontrava-se apenas na estrutura da própria tese. Não obstante, para todo o tipo de documentação foi utilizada a mesma forma de pesquisa: recolha dos dados relativos às mulheres indígenas, e elaboração de um registo pessoal, para que as informações contidas nas obras pudessem ser utilizadas durante a elaboração da presente tese.

Assim sendo, este trabalho de investigação foi efectuado com a prudência a que qualquer historiador se vê obrigado, em especial quando temos de «confiar» em testemunhos de homens que viveram os «tempos d´outrora»; testemunhos esses que, como todos sabemos, expressam vivências e opiniões pessoais, moldadas pela geografia, pela mentalidade europeia, e por tantos outros aspectos. Estudá-los, com o devido distanciamento, e de forma séria, talvez nos permita alcançar um pouco da verdade histórica desejada. Assim, esperamos que este trabalho resulte numa releitura de dados que possa vir a ser útil, quer para a compreensão do pensamento jesuítico e indígena, quer para um melhor entendimento do papel socio-cultural da mulher ameríndia durante a cronologia já mencionada.

Para finalizar, permitimo-nos recorrer a uma referência de Joaquim Romero Magalhães, reflexo do seu ponto de vista em relação à correspondência jesuítica, e que compartilhamos com o autor:

«Tendo a Companhia de Jesus um como que sentimento de posse relativamente ao Brasil e às suas gentes, o interesse dos padres passava por que houvesse um pleno conhecimento do que por lá iam fazendo. O que nem sempre garante o integral valor das informações. No entanto, transparecem notas do

maior interesse, naquelas em que a edificação das almas não implica distorções piedosas - como o número de catecúmenos, sempre exagerado, ou os entusiásticos resultados da evangelização, sempre provisórios. O desânimo também emerge.

Os Jesuítas não se limitavam, porém, a apresentar as suas obras e feitos. Homens cultos, de formação humanista, procuravam entender e explicar o que viam e observavam.»⁴

⁴ Joaquim Romero Magalhães, "A construção do espaço brasileiro" In *História da Expansão Portuguesa*, vol. 2, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 36 - 37.

Capítulo I

Jesuítas: Os autores das cartas

1) *A expansão jesuítica no Brasil e no mundo*

Os jesuítas chegaram ao Brasil em 1549. Vinham em pequeno número, e acompanhavam a comitiva de Tomé de Sousa, primeiro governador-geral do Brasil, que iniciava ali as suas funções. Aportaram na Baía de Todos-os-Santos, local escassamente povoado, e que se desenvolveria a partir da sua chegada. Aos poucos surgiu o embrião da cidade que, por séculos, foi a capital do Brasil ⁵. Quanto à missão inaciana, consistia na salvação das almas daquele novo território. Para tal, o objectivo primordial seria o de uma imediata instalação, de forma a inicializarem imediatamente o seu trabalho de cristianização.

Tal não significa a total ausência de clérigos no território, até ao momento da chegada da Companhia; apenas que os seus membros consideravam que qualquer processo iniciado anteriormente não produzira os efeitos desejados. O que se devia, em grande parte, ao facto dos eclesiásticos, instalados até então no Brasil, se encontrarem corrompidos pelos próprios vícios locais ⁶. Assim, os inacianos dedicaram-se, de corpo e alma, à evangelização e cristianização do Brasil. Todavia,

⁵ Joaquim Romero Magalhães, "O reconhecimento do Brasil" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, *Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697)*, direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 211 - 212.

⁶ Esta questão surgirá durante alguns anos na correspondência jesuítica, sendo afirmado que estes clérigos confundiam os colonos e os índios com as suas atitudes. Era possível encontrá-los amancebados com *negras da terra*, praticando a religião em pecado e consentindo a escravatura do gentio. Vejam-se as seguintes cartas: De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, [10? De Abril] de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 114; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, [15 de Abril] de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 116; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, 9 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, pp. 124 - 125; De P. Leonardo Nunes aos padres e irmãos de Coimbra, [S. Vicente, Novembro (?) de 1550], *M. B.*, vol. I, p. 207; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Pernambuco, 11 de Agosto de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 270; De P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, Olinda [Pernambuco], 14 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 290; De P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega na Baía, S. Vicente, 29 de Junho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 337; De P. Ambrósio Pires ao P. Diego Mirón em Lisboa, Baía, 6 de Junho de 1555, *M. B.*, vol. II, p. 230; De P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil em Lisboa, Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. 3, 1958, p. 74.

não podemos esquecer que as terras de Vera Cruz não foram os únicos locais de missionação desta ordem religiosa.

Na realidade, os fenómenos de evangelização desenvolvidos pela Sociedade de Jesus foram desencadeados pelos seus membros em várias zonas do Globo, posteriormente à sua fundação em 1540. Não falaremos com pormenor de todas as missões e locais de evangelização; mas há a clara necessidade de mencionar alguns aspectos interessantes. Começaremos pelo Oriente, onde a chegada à Ásia marcou o começo da actividade missionária jesuítica fora da Europa. Após a sua entrada nestas terras longínquas, aos poucos a Companhia espalhou-se por regiões ainda mais desconhecidas, como o Japão ou a China ⁷.

a) Goa e a missionação inaciana na Ásia

Nas regiões asiáticas, e ao contrário do Brasil, foram encontradas civilizações florescentes, quer a nível técnico, cultural, ou mesmo religioso. Como tal, os membros da Companhia de Jesus entenderam ser necessário adoptar diversas formas de enquadramento, que podiam variar de local para local. Na Ásia, as medidas tomadas tornaram-se muitas vezes díspares das adoptadas no Brasil, pelas diferenças que qualquer comparação superficial faria saltar imediatamente à vista. E, de forma a nomear apenas alguns aspectos essenciais, salientaremos a missão indiana de Goa, naquela que poderá ser apenas uma pequena tentativa de compreensão da missionação inaciana no local; algo de mais profundo não nos é possível apresentar nestas páginas. Goa, assim como foi um importante ponto de partida para a evangelização, tornar-se-à também, nestas linhas, o ponto de partida para uma melhor compreensão da cristianização da Companhia a Oriente.

⁷ Russell - Wood ressalta que todos os missionários, independentemente da ordem a que pertenciam, incluíam-se no grupo dos que estavam fora do Império por serviços a Deus. Todavia, trinta anos depois da confirmação da criação da Companhia, os jesuítas já sobressaíam por se encontrarem em lugares tão longínquos como o Extremo Oriente, e, mesmo antes de 1570, terem já alcançado áreas tão diversas como a Conchichina, o Camboja e o Laos. A. J. R. Russell - Wood, "Os Portugueses fora do Império", in *História da Expansão Portuguesa, A formação do Império (1415 - 1570)*, vol. I, direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 256 - 257.

Goa tornou-se importante quando se converteu no local de onde partiram muitos missionários, os quais foram penetrando na Ásia e noutros locais; desta forma foram fundadas missões e noviciados, entre outras instituições de apoio à Cristianização ⁸. Foi igualmente de Goa que partiu o homem que se tornaria o modelo missionário da Companhia de Jesus, o inaciano Francisco Xavier, que considerava a Índia como ponto de partida da evangelização de muitos outros locais distantes ⁹. Daqui empreendeu a sua missão evangelizadora, pensando chegar ao tão almejado objectivo supremo: alcançar as terras do Japão.

Talvez o que possamos retirar de mais significativo, desta que foi a experiência goesa inaciana, seja o facto de, apesar de encontrarem formas de poder bem definidas, assim como a presença de arte, religião, costumes e tradições, os jesuítas terem-se permitido a algumas adaptações, no que diz respeito aos seus métodos, de forma a se inserirem melhor no sistema vigente. Tal é o caso da convivência das castas sociais indianas, chegando mesmo a ser afirmado que estas não seriam um obstáculo à cristianização. O que não evitou, todavia, que acabassem por ir minando as instituições religiosas dos povos locais, ou mesmo impedindo que os não cristianizados vivessem uma vida condigna, por não terem acesso, entre outras coisas, às suas tradições culturais.

Ou seja, se por um lado encontramos algumas adaptações ao sistema socio-cultural da região, por outro podemos encontrar alguns exemplos de intolerância, que quebravam com o anterior pressuposto de aceitação de certas práticas hindus ¹⁰. Podemos assim entender que os jesuítas sofreram pressões de diversos tipos, tal como viria a acontecer no Brasil, tentando adaptar-se, da melhor forma possível, ao que lhes surgia. Fizeram-no no Brasil. Fizeram-no em Goa e em outros locais.

Contudo, a sua tarefa não foi fácil, na contínua instalação e evangelização que tentavam efectuar no Oriente. Sofriam a concorrência de outras ordens

⁸ A. H. de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, Editorial Presença, Lisboa, 1998, p. 321.

⁹ Caio Boschi "As missões na África e no Oriente" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. 2, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, p. 403.

¹⁰ Caio Boschi, "As missões na África e no Oriente", pp. 403 - 404.

religiosas, as quais já actuavam ou pretendiam actuar nas mesmas áreas que os inacianos. Os franciscanos eram apenas uma das várias instituições regulares que pretendiam expandir a fé, em todos os locais, e para todas as gentes. Não obstante, e apesar desta e de outras dificuldades, os jesuítas não desistiram, porque ambicionavam um lugar entre aqueles que missionavam pelo mundo. Goa era apenas uma pequeníssima parte de um total desejado por estes homens.

Combatendo os temores e lutando pelas suas ambições, em meio século a Ásia veria a instalação da Companhia de Jesus como a sua ordem religiosa mais proeminente. Tentando ultrapassar as dificuldades, e por vezes sem a obtenção dos resultados desejados, os jesuítas acabaram por instalar-se em quatro grandes áreas, ou «províncias» orientais:

- ◆ Goa, que abrange a África Oriental, a Etiópia, a Índia ao norte de Goa e o Tibete.
- ◆ Malabar, com inclusão da Índia ao sul de Goa, Ceilão, Bengala, Malaca e Indonésia.
- ◆ China, com a maior parte destes país.
- ◆ Japão, incluindo a China meridional, a Indochina e as Celebes ¹¹.

b) O Império do Meio e a cidade de Macau

A divisão em «províncias», que anteriormente referimos, dá-nos-à a possibilidade de mencionar outros locais. No caso da China, e se pretendemos mencionar algo mais sobre este grande país, temos obrigatoriamente que referenciar a cidade-portuária de Macau. O aparecimento desta cidade está intimamente relacionado com uma parceria informal entre Portugal e a China. Assim criada, Macau passou a ter, junto com Goa, um importante papel de catalizador da missionação jesuítica. Daqui se alcançariam zonas ainda mais distantes; em suma, o Extremo Oriente.

Todavia, o papel de Macau não se reduzia simplesmente a aspectos religiosos, pois tornou-se primordial para o comércio estabelecido pelos portugueses na região, na qual se movimentavam produtos vários por entre rotas diversas, como Cantão/Macau, Macau/Nagasaki, Macau/Manila e Macau/Insulíndia. E, junto com as sedas, as porcelanas e as especiarias, circulavam as ideias e os valores, as culturas, os costumes e as tradições. Assim mesmo, Macau era apenas uma ínfima porção do que poderia ser alcançado, e os jesuítas desejavam a obtenção de todo um vasto território, que sentiam necessitar da transmissão da palavra de Deus.

Uma vez mais há que referir Francisco Xavier, devotado missionário da Companhia, e que contribuiu para que a mesma tivesse como objectivo tornar o «Império do Meio» num seu aliado para o grande plano evangelizador jesuítico. Contudo, morreria em 1552, sem efectivar esse seu desejo, que somente Matteo Ricci iniciou, decorria já o ano de 1583.

Apesar do empenho de Ricci, partilhado por todos os missionários que estiveram na China, uma missão no local nunca foi bem sucedida, ou pelo menos nunca o foi tanto quanto era desejado. O país era demasiado grande, e a aceitação do Cristianismo não foi feita pela esmagadora maioria da população¹². Contudo, mesmo tendo consciência da existência de um xenofobismo chinês, a vontade dos padres era a de deixar profundamente modificada a religião daquele império, pela aceitação de Cristo e evangelização da sua população. Era um objectivo demasiado grande e irrealizável. O que não significa, porém, que a marca indelével do jesuitismo não acabaria por ser notada em algumas actividades de cariz científico, como nos estudos astronómicos e astrológicos, ou na construção de armamento bélico. Não obstante, nos aspectos interligados ao Cristianismo, os padres não foram tão bem sucedidos.

¹¹ A. H. de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, p. 321.

¹² Caio Boschi, "As missões na África e no Oriente", pp. 416 - 417.

c) O Cristianismo nipónico

Quando falamos no Japão, devemos ter consciência que, apesar de existirem contactos comerciais com o «Império do Sol - Nascente» desde 1543, a obra missionária só se iniciou em 1549, com Francisco Xavier e a sua chegada a Kagoshima. A aderência nipónica ao catolicismo foi numerosa, utilizando-se para tal uma estratégia de conversão dos senhores locais - os denominados *dáimios* - a qual provocaria uma igual adesão dos seus dependentes. Francisco Xavier estava extremamente esperançoso na conversão de todo o território.

Também aqui podemos observar a adaptação aos costumes locais, sendo que os missionários chegaram mesmo a utilizar vestes tradicionais japonesas para melhor se inserirem nos meandros sociais das comunidades locais. Em 1571 os inacianos instalaram-se em Nagasáqui, de onde irradiaria toda a actividade evangelizadora, exclusividade dos membros da Companhia de Jesus.

Em finais do século XVI terminaria o denominado «século cristão do Japão». O xógum Toyotomy Hideyoshi decretou, no decorrer de 1587, a proibição das missões cristãs, e a expulsão de todos os inacianos que se encontrassem no país; sentia-se claramente ameaçado pelos religiosos, vendo nos seus propósitos uma ameaça ao seu poder. Tal dever-se-ia ao facto dos cristãos, ao invés de lhe obedecerem cegamente, assim como a qualquer um dos seus líderes e chefes, obedecerem, antes de tudo, a Deus, e só depois aos poderes considerados terrenos.

Se na prática o decreto não obteve uma aplicação efectiva imediata, porque o xógum se viu envolvido em guerras que desviaram a sua atenção, tornou-se um presságio do que viria a acontecer. Desta forma, e sendo que a missionação não parou, como Hideyoshi desejava, e tendo este ficado cada vez mais descontente com a situação, terá ordenado a crucificação dos primeiros 26 católicos, decorria o ano de 1597. Assim, passados dez anos do surgimento do decreto, ocorreu o primeiro martírio cristão, na cidade japonesa de Nagasáqui. Desde então, a situação foi piorando progressivamente, tendo culminando num novo e definitivo

decreto, em 1614, que surtiu todos os efeitos desejados.

d) A África: os casos do Congo e Angola

Como podemos constatar, o Oriente foi de extrema importância para a missão jesuítica. Ali se formaram ideias religiosas e surgiram questões que levaram os inicianos a diversas formas de adaptação, acção e evangelização. No entanto, não podemos remeter-nos somente ao Oriente, pelo que focaremos igualmente, mas de forma breve, alguns exemplos do continente africano. Neste caso, na procura do entendimento da evangelização da Companhia de Jesus para os casos africanos, focaremos o Congo e Angola.

Em relação à missão do Congo, salientemos que foi ali que, pela primeira vez, as autoridades governativas tentaram a conversão do gentio através da cristianização dos reis indígenas. Fomentou-se igualmente o sonho do surgimento de um clero local, que auxiliaria claramente na evangelização. Foram atraídos para a região vários institutos, como é o caso dos franciscanos, os primeiros em terras do Congo, já que se dirigiram para o local com Diogo Cão, em finais da década de 1480¹³.

Os jesuitas tentaram seguir as pisadas dos seus antecessores. Contudo, em 1543 já teria falecido o rei Nzinga Nvemba, baptizado como Afonso I pelos religiosos europeus. Nvemba foi cristianizado dentro da política de que, cristianizando-se o líder, poder-se-ia cristianizar igualmente o seu povo. Assim se pensava na época. A sua morte viria a comprometer gravemente a expansão do catolicismo no Congo. A reabilitação das missões dos vários institutos ali instalados, assim como a chegada de novos religiosos, tornou-se tarefa difícil, senão mesmo impossível. Poucos franciscanos e dominicanos se dirigiam para o local, e o mesmo se deu com os jesuítas. Os que, teimosamente, empreendiam a viagem, ficavam normalmente por pouco tempo. O Congo não foi, assim, uma das

¹³ Francisco Bethencout, "A Igreja" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 378.

grandes apostas inicianas.

O derradeiro golpe para a zona do Congo terá sido a chegada de Paulo Dias de Novais a Luanda, decorria então o ano de 1575, movimentando-se assim o eixo comercial e escravagista para a zona de Angola. Ao Congo restava-lhe apenas a hipótese de uma diminuição progressiva da sua importância, apesar de ali se terem ensaiado actos e gestos que a Companhia de Jesus tentaria pôr em prática noutros locais ¹⁴.

Quanto a Angola tornar-se-à, no século XVI, um local de exclusividade dos jesuítas. E os resultados iniciais, patentes na correspondência, em especial a enviada para Lisboa e Roma, eram bastante encorajadores, sendo que escreviam sobre grandes áreas territoriais convertidas. Todavia, a realidade era certamente um pouco distinta do que tantas vezes apresentaram por carta, o que também sucedeu no caso brasileiro. Alguns relatos, menos propensos a uma fuga à realidade, afirmavam que os povos autóctones eram pouco dados à conversão e evangelização, sendo demasiado selvagens. Assim, e como poderemos observar posteriormente, existe aqui um ponto de contacto com o Brasil; os povos de Angola facilmente retornavam aos vícios e à vida que anteriormente levavam, após o baptismo que celebravam com tanta vontade aparente.

Lentamente, também a presença jesuítica em Angola foi diminuindo, em parte devido aos problemas anteriormente citados, mas também pela intervenção, durante o século XVII, da Congregação da Propaganda Fide ¹⁵. Assim sendo, em África também encontramos os jesuítas numa luta pelo domínio do seu método de missão. E, apesar dos resultados terem ficado aquém do que era pretendido pela Companhia, as missões jesuíticas africanas adquiriram, com o empenho dos seus membros, uma extrema importância histórica que, actualmente, não lhes podemos negar.

¹⁴ Tal é o caso da já mencionada hipótese de existência de um clero local, ou da sempre desejável vontade de converter os reis e chefes locais, para que assim se convertesse todos os seus dependentes. Caio Boschi, "As missões na África e no Oriente", pp. 407 - 408.

¹⁵ Caio Boschi, "As missões na África e no Oriente", pp. 409 - 410.

e) *A América Espanhola*

No caso brasileiro, não podemos jamais omitir a data marcante de 1500, com a chegada de Pedro Álvares Cabral à costa do Brasil. Do mesmo modo, não podemos esquecer, no caso espanhol, a viagem que Cristóvão Colombo efectuou em 1492, rumo às Caraíbas. O Almirante, quando chegou ao Novo Mundo julgou claramente ter, enfim, alcançado a Ásia através do Atlântico, e por essa razão denominamos ainda hoje os seus autóctones de *Índios*. Todavia, o mundo descoberto revelou ser muito distinto do que se esperava; não foram encontradas nem especiarias nem mesmo os pormenores e riquezas descritos por Marco Polo, que poderiam validar a opinião que Cristóvão Colombo possuía. O Almirante não tinha encontrado a mítica Cipango!

Colombo deparou-se com costumes e formas de viver distintas da vivência europeia, como o cultivo do milho, a existencia de canoas e redes de balanço, ou produtos como o tabaco, entre tantas outras coisas. Uma nova etapa se abriu para o mundo e para o descobridor que, na ilha de Hispaniola, fundou aquela que se considera ser a primeira colónia europeia do Novo Mundo, antes de empreender o seu regresso a Espanha. Fez mais viagens, mas a sua descoberta acabou por não lhe trazer o reconhecimento ou as riquezas almejadas. Somente depois da sua morte, e em grande parte já com a historiografia contemporânea, se começou a compreender como foi importante o seu papel para a História Mundial ¹⁶.

Muitos foram os descobridores e exploradores que, depois de Colombo, e ao serviço da Coroa Espanhola, continuaram a investigar as terras deste Novo Mundo: Ojeda, Juan de la Cosa, Vespúcio... Entretanto, em 1500, Pedro Álvares Cabral também alcançou terras até então desconhecidas, que foram reclamadas para a Coroa Portuguesa. Não obstante, os espanhóis contactariam com povos

¹⁶ Para entender melhor a viagem do Almirante, veja-se: Cristóvão Colombo, *A descoberta da América. Diário de bordo da 1ª viagem (1492 - 1493)*, Biblioteca da História, Publicações Europa - América, Mem Martins, 1990; "Cristóvão Colombo 1451/2 - 1506" in *Atlas das Descobertas*, Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Representações Zairol, Lda., Lisboa, 1993, pp. 44 - 49

distintos de tupinambás, tupiniquins ou guaranis. Em 1519, Cortés começou a sua longa odisseia no México, no processo de subjugação do povo Asteca. A ganância pelo ouro e a política espanhola de dominação acabariam por destruir aquele povo e, com ele, morreu o seu último grande líder, Moctezuma. Francisco Pizarro, outro conquistador espanhol, começou por explorar a zona à qual se chamaria «Nova Castela», contactando assim com os Incas do Peru.

Todavia, e de forma providencial, este contacto foi efectuado numa fase que actualmente poderíamos considerar de pós - guerra civil, que findará com a ascensão de Atahualpa ao poder. Este foi, igualmente, o último grande líder dos Incas, pois também Pizarro e os seus homens ambicionavam o ouro e riquezas daquele povo, apropriando-se da região, criando novos sistemas de controlo e sobrevivência. Quanto a Atahualpa foi condenado e executado em 1533. Cuzco, a maravilhosa cidade inca, tornou-se uma cidade dominada pelos espanhóis. Contudo, como Pizarro desejava que todos os contactos entre a «Nova Castela» e o exterior fossem feitos a partir do litoral, foi igualmente criada a uma nova cidade, Lima, que actualmente conhecemos como a capital do Peru ¹⁷.

Dominar era essencial. O pensamento espanhol e a forma como conheciam o mundo não deixavam margem a mais do que destruir, comandar, dominar e, como é evidente, evangelizar. Somente dominando aqueles povos se poderiam evangelizar os povos daqueles novos territórios. E apesar de muitos aspectos da política de conquista espanhola não se remeterem apenas ao aspecto religioso, torna-se evidente que a evangelização poderia servir de justificação a muitos dos movimentos de conquista. Todavia, as questões teológicas levantadas foram, desde logo, muitas e variadas. Teólogos houve que consideraram que os homens bárbaros e incultos do Novo Mundo deveriam servir aqueles que fossem dotados de razão. Não obstante, para outros pensadores, a legitimidade dessa dominação não existia, porque os índios só poderiam ficar sob tutela europeia se assim o desejassem, ou seja, de livre e espontânea vontade. Assim, o jugo que os espanhóis

¹⁷ "O continente americano: a América na história mundial" in *História Universal*, vol. 3, Zairol, Lda./Grupo Editorial Oceano, Lisboa, 1992, pp. 627 - 636.

impuseram na América Espanhola veio a levantar questões variadas, que nos remetem para o conceito de «guerra justa» e cativo indígena. As questões levaram à produção de leis, sendo que, na realidade, o que se pretendia era definir se os índios poderiam ser escravizados, evangelizados, e expropriados dos seus bens e das suas terras.

Em 1512 surge a *Lei de Burgos*, que referenciava que os índios, seres livres e racionais, deveriam ser tratados como tal, apesar de existir claramente o dever de instruí-los na doutrina evangélica. A *Lei de Burgos* tinha como objectivo colocar os índios a trabalhar para os espanhóis, mas preservando os seus direitos, instrução religiosa, descanso laboral e direito a possuir riqueza¹⁸. Assim, apesar dos colonos desejarem a opção da escravização do autóctone, de forma a utilizá-lo como mão-de-obra, a coroa espanhola não permitiu, no início, a sua escravatura.

Contudo, no Novo Mundo, leis desta índole depararam sempre com numerosas dificuldades. Uma coisa era a lei, outra a sua real aplicação, sempre impossibilitada pelos abusos que se cometiam, quer na América Espanhola, quer no Brasil. Os conquistadores e colonos tinham grandes dificuldades em fazer cumprir a lei, e assim, qualquer guerra ou cativo era, para eles, sempre justificável. Aos poucos, as suas súplicas aos monarcas espanhóis foram surtindo o efeito desejado e o indígena tornou-se cada vez menos livre, sendo obrigado a trabalhar para os europeus. Nem mesmo frei Bartolomeu de las Casas, o «Protector dos índios», conseguiu evitar que, cada vez mais, estes fossem dizimados e escravizados nos territórios americanos sob domínio espanhol.

Novas ordenações surgiram, novas leis, mas o resultado terá sido sempre o mesmo: o que estava escrito no papel não encontrava eco no terreno. Entretanto, a Igreja foi estendendo a sua rede evangelizadora pelo território, acompanhando a conquista que era efectuada. Foi um processo que se deu até cerca de 1570, quando a evangelização começou a avançar no terreno sem que fosse precedida pela força das armas. A evangelização começou nas Caraíbas, mas depressa o Índio daquela

¹⁸ “O continente americano: a América na história mundial”, pp. 642 – 643.

região terá sido dizimado pela interacção com o Europeu, e a zona passou a ser a base de onde partiriam os missionários, maioritariamente franciscanos, para outras zonas do território. Pretendiam, assim, evangelizar a Nova Espanha, juntando-se-lhes dominicanos, agostinhos e jesuítas, para além de outras ordens de menor representatividade, como por exemplo os religiosos da Ordem de Nossa Senhora das Mercês ¹⁹.

f) Questões basilicas

Através destes poucos exemplos mencionados, e de tantos outros, que não conseguimos citar, mas que surgem mencionados em bibliografia variada, denotamos que, em cada local do globo, os inacianos se depararam com diferentes problemas. Estes são, em grande parte, justificados pelo facto dos grupos étnicos que foram contactados serem, tantas vezes, tão distintos uns dos outros. No caso do Brasil, aonde chegaram no ano de 1549, não se depararam com apenas mais uma cultura ou povo; naquele novo território tiveram de lidar com a heterogeneidade de várias etnias ameríndias, todas num mesmo espaço físico, detentoras de diversas particularidades, e quase sempre envolvidas em guerras constantes entre si. Para se introduzirem neste novo meio, teriam que apelar a toda a sua aprendizagem e às experiências anteriores.

Se no Brasil os inacianos não encontraram um único grupo étnico, e sim diversidades bem patentes entre os vários grupos contactados, a existência destas diferenças tornar-se-à a condicionante do pensamento e actuação jesuítica. Os membros da ordem necessitaram de, uma vez mais, problematizar as várias questões com as quais se depararam, e utilizar diferentes métodos de cristianização, testando-os, passo a passo. A chave encontrava-se, uma vez mais, na capacidade de adaptação a estas novas circunstâncias.

A Europa deparava-se com um Novo Mundo. E ali foram «descobertos» povos que, mesmo sem o desejarem ou compreenderem, necessitavam passar por

¹⁹ “O continente americano: a América na história mundial”, p. 661.

uma transformação, sendo moldados ao «gosto» europeu. Contudo, não se levou em conta que aqueles novos territórios eram o berço de florescentes culturas autóctones. Aos olhos de muitos, a América não existia antes do contacto com a Europa²⁰. Como poderia? Não era esta última o berço de toda a Humanidade?

Ao contrário do que muitos inacianos pensaram, não foi fácil moldar e cristianizar o índio brasileiro. Teria sido necessário que entendessem novas realidades, mas aos olhos destes religiosos europeus, o que eles viam era de difícil compreensão, o que dificultava a adaptação. Um caso que talvez nos ajude a compreender melhor o que aqui mencionamos, é o da inegável apologia ao índio carijó²¹. Estes foram considerados os mais dóceis dos índios, e como tal, reflexo de toda a esperança jesuítica para o grande plano de cristianização do Brasil. Possuíam menos vícios que as outras etnias, assim como maiores capacidades que os restantes índios.

Assim, os carijó, que actualmente conhecemos como guarani, acabariam por ser a resposta ao desalento em que a Companhia se encontrava, decorridos alguns anos após a sua chegada ao Brasil²². Desalento que cresceu quando se foram deparando com povos de costumes e tradições consideradas viciosas, como os tupinambás e os tupiniquins. Foram provavelmente a segunda maior apologia de conversão dos inacianos no território brasileiro, somente ultrapassada pela defesa

²⁰ E assim, também as atitudes e pensamentos dos europeus foram moldadas por estas circunstâncias, pois estes eram os conquistadores, os civilizadores, os que traziam ao Novo Mundo os conceitos, os ensinamentos e, entre tantas coisas mais, a religião e a salvação em Cristo. (Anthony Pagden, "Os Europeus na América" In *História da Humanidade*, vol. V, Do século XVI ao século XVIII, UNESCO, Edições Verbo, Lisboa, 2000, p. 68).

²¹ Poderemos observar esta predilecção pelos carijó em excertos de cartas como: De P. Leonardo Nunes ao Padre Manuel da Nóbrega na Baía, S. Vicente, 29 de Junho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 339; De P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal [Capitania de São Vicente (Piratininga?)], Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, p. 16; Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, S. Paulo de Piratininga [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 116 - 117. Leia-se ainda em John Manuel Monteiro: "A presença de missionários entre os Guarani antedece em muito a fundação das primeiras reduções, que se deu apenas em 1610. Ainda na década de 1550, os jesuítas portugueses de São Vicente interessavam-se pelos Carijós, uma vez que possuíam a informação de que estes eram mais numerosos e mais propícios à conversão do que os Tupiniquins, que apresentavam toda sorte de resistência ao projecto inaciano" (In John Manuel Monteiro, "Os guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI - XVII" In *História dos índios no Brasil*, Org. Manuela Carneiro da Cunha, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 487).

²² John Manuel Monteiro refere que os guarani eram, no século XVI, referidos na documentação como carijó ou cario. In "Os guarani e a história do Brasil meridional", p. 477

dos meninos índios e sua educação em Cristo, por serem moldáveis em toda a sua plenitude, e em especial por poderem ser apartados da prática dos vícios dos seus progenitores, qualquer que fosse a sua etnia, da mais dócil à mais perversa ²³.

Esta questão guarani levar-nos-à a entender que, também no Brasil, os inácianos procuraram soluções à medida dos seus problemas. Foi tentada uma adaptação a esta nova realidade e os guarani tornaram-se uma espécie de estandarte da conversão possível. Eram, à vista dos europeus, o que de mais parecido existia com os modelos que eles mesmos seguiam. Assim, e com base nesta suposta proximidade, os jesuítas iriam convertê-los e trazê-los às leis de Cristo. O que não deixaria de criar uma outra polémica: o que fazer com os restantes índios, pertencentes a outras etnias? Teriam estes a capacidade de se converter? Teriam de ter; pois, caso resistissem, poderiam e deveriam ser cristianizados sob qualquer forma, mesmo que, para tal, se necessitasse usar de força e de uma total autoridade sobre os mesmos ²⁴.

José de Anchieta tornou-se exemplo desta autoridade exacerbada, chegando mesmo a propôr que os ameríndios fossem domados e sujeitos ao jugo da

²³ Tentou-se, desde muito cedo, ensinar os meninos índios a serem cristãos, tal como era feito com os seus congêneres europeus, em colégios e escolas inácianas que se tornaram os primeiros centros de ensino do Brasil. Depositavam-se muitas esperanças nos meninos brasileiros que, com a nova formação, abandonariam a gentildade. Alguns autores mencionam este aspecto: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, *Século XVI – O estabelecimento*, Livraria Portugalia – Civilização Brasileira, Lisboa – Rio de Janeiro, 1938, p. 32 e seguintes; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, *Século XVI – A obra*, Livraria Portugalia – Civilização Brasileira, Lisboa – Rio de Janeiro, 1938, p. 24; Maria Beatriz Nizza da Silva, *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Edições Colibri, Lisboa, 1999, p. 18. M. Kittiya Lee, “The arts of proselytization: music as mediator of jesuit – amerindian encounters in early colonial Brazil (1549 – 1579)” In *Leituras*, n.º 6, Lisboa, 2000, p. 150, Dauril Alden, “Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteenth Century” in *Journal of World History*, vol. 3, n.º. 2, University of Hawaii Press, S/1, 1992, pp. 212 – 213; Marisa Bittar e Amarílio Ferreira Júnio, “Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16” in *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, vol. 81, n.º. 199, Brasília, 2000, p. 454.

²⁴ Na defesa dos seus ideais, a Companhia de Jesus convertia, aldeava, agrupava, reagrupava e baptizava; em suma, procedia-se à cristianização, na maioria das vezes sem o desejo dos próprios índios, e impondo-lhes o que era considerado melhor para eles. E como converter não foi fácil, ou pelo menos não tanto como era esperado, um certo autoritarismo teria obrigatoriamente de surgir, de forma a controlar melhor esta difícil situação. (Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, pp. 8 – 9; Roberto Gambini, *O espelho índio*, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1988, pp. 204, 205).

obediência, porque não poderiam viver sem leis nem autoridade ²⁵. Manuel da Nóbrega escreveu igualmente sobre o assunto, comentando que os índios não deveriam viver na liberdade a que estavam habituados, pois como «gente brutal» que eram, nada se faria deles enquanto vivessem nessas circunstâncias ²⁶. Estas são razões que levam autores como Caio Boschi a referir que os jesuítas contribuíram para a desintegração das comunidades ameríndias, tornando-se agentes destruidores da cultura nativa e não agentes civilizacionais como julgavam ser ²⁷.

Opiniões como as de Caio Boschi nasceram de acções tomadas pelos jesuítas, que, realmente, alteraram a forma de vida ameríndia. Porque, ao abrigo dos seus ideais, assim como das suas tentativas de adaptação a uma nova forma de vida, os padres da Companhia tomaram acções extremas. Chegaram, por exemplo, a baptizar crianças contra a vontade dos seus parentes, quer estivessem enfermas ou sãs. Faziam-no por se julgarem correctos, e como tal, as suas determinações eram necessárias à evangelização das sociedades com que se depararam. Qualquer recusa representava o mal incutido pelo demónio, o que lhes concedia a permissão desejada para que ultrapassassem qualquer tipo de autoridade familiar, maternal ou paternal, e fizessem o que achavam correcto ²⁸. O desejo dos progenitores não era tido em conta, o que muitas vezes os levou a atitudes desesperadas, em especial da parte das mães, sempre zelosas, que fugiam com os seus filhos para o meio do mato, na tentativa de evitar um baptismo feito à sua revelia.

A adaptabilidade jesuítica, em especial no Brasil, é algo de muito complexo. Através do conhecimento das novas realidades e de uma adaptação às mesmas,

²⁵ O que pressupunha a inexistência desses conceitos entre os ameríndios. Veja-se a carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Inácio de Loyola em Roma, São Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, 1957, p. 114; Roberto Gambini, *O espelho índio*, pp. 204 - 205.

²⁶ Carta do P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil em Lisboa, Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, p. 72.

²⁷ Caio Boschi, "As missões no Brasil" In *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, p. 394.

²⁸ Nas cartas: De P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola em Roma, Baía, 27 de Dezembro de 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 133 - 134; Carta do quadrimestre de Janeiro até Abril de [1556] pelo Ir. António Blázquez [?], Baía, [Maio de 1556?], *M. B.*, vol. II, p. 271; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, p. 64. Aos poucos, estas próprias resistências foram sendo quebradas, em especial nos casos de crianças com doenças incuráveis. (Veja-se: Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 109).

seria possível ultrapassar um certo desalento que por vezes surgia, face à rejeição das tentativas de evangelização que se efectuavam, persistindo na cristianização e enviando para o céu o maior número possível de almas convertidas. A adaptabilidade permitia ainda uma melhor aceitação dos religiosos e da sua doutrina entre os autóctones, sendo que os inácianos desde logo tentaram demonstrar que se encontravam ali para a salvação das suas almas. Como tal, os soldados de Cristo intentaram de tudo, desde a utilização de uma *Língua Geral* - que usava vocábulos tupi -, à interacção da dança e música indígena com o cerimonial religioso cristão, passando ainda por casos sensíveis e complexos como o consentimento em uniões maritais que fugiam à «Lei Natural», essencial ao matrimónio cristão tradicional, mas que não podia, em fase inicial da cristianização, ser aplicada entre os povos deste novo território²⁹.

Na visão jesuítica era necessária uma adaptação, para que daí resultasse uma melhor evangelização. Claro que existiam casos em que se pensava que tudo seria transitório, ou seja, apenas um primeiro passo que teria que ser dado, impulsionando assim a cristianização. Como tão bem refere Beatriz Perrone - Moisés: “Sendo os «maus costumes» muito numerosos, os Jesuítas sabiam que não poderiam modificar todos de uma só vez, sem correr o risco de perder neófitos conquistados com muitas dificuldades, e dificilmente mantidos. Assim como adaptaram danças e cantos indígenas, (...) os Jesuítas optaram por umas poucas concessões no campo da moral familiar.”³⁰.

Doutrinar e evangelizar os índios tornara-se um processo complexo, difícil e

²⁹ No caso das uniões indígenas, era sempre preferível que fosse *In Lege Naturae*, pois temia-se muito o incesto. Dizia-se até que o incesto era comum e muito praticado no Paraguai, onde os índios copulavam com mãe, filha, irmã ou qualquer mulher, em qualquer grau de parentesco, o que enojava, com toda a certeza, os leitores de tais notícias. Veja-se a Carta do P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega na Baía, S. Vicente, 29 de Junho de 1552, *M. B.*, vol. I, pp. 337 - 338. Contudo, quando as aldeias eram cristianizadas, surgia o problema de muitos serem parentes, sendo difícil casá-los na dita «Lei Natural». Anchieta chega mesmo a dizer: “por isso parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira a que possa contrair-se matrimónio em todos os graus, excepto de irmãos com irmãs.” (Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, São Paulo de Piratininga, [1 de Setembro] de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 114).

moroso, e tal como aconteceu em outros locais, não tardaram a surgir diversas polémicas, que não foram graves, mas ficaram registadas em correspondência proveniente do Brasil³¹.

Entenda-se que estas eram diligências tomadas pelos religiosos, de forma a tentarem entender e lidar com o mundo que os rodeava, resolvendo as questões com as quais se iam deparando. Contudo, se existiu um grande engano, que em nada ajudou à compreensão dos povos que eles tanto tentaram cristianizar, foi o da suposta ausência de elementos religiosos nestas comunidades brasílicas³².

³⁰ Beatriz Perrone - Moisés, "Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi da costa brasileira" In *Sexualidade, Família e Religião na colonização do Brasil*, Livros Horizonte, Lisboa, 2001, p. 15.

³¹ Neste caso, uma das situações mais polémicas da missiões jesuítica no mundo foi o caso chinês, com a denominada «Questão dos ritos chineses», iniciada em 1645, e que se prolongou por cerca de 100 anos. No entanto, havia já sido iniciada na segunda metade do século XVI por Matteo Ricci, que aprendeu e dominou a língua chinesa, e adaptou o Cristianismo à cultura local, chegando mesmo a afirmar que não existiam incompatibilidades entre os postulados confucianos e os princípios básicos do Cristianismo. Veja-se Caio Boschi, "As missões na África e no Oriente", pp. 416 - 417. No caso brasileiro note-se a carta do bispo D. Pedro Fernandes, que refere com estranheza que alguns actos dos membros da Companhia são impróprios, como é o caso de utilizar em dias santos a música e instrumentos dos indígenas, conjugados com a voz dos meninos índios. A música gentílica era usada nas festas dos ameríndios, enquanto bebiam, matavam e comiam os seus inimigos e seria, pois, na sua opinião de homem religioso, algo de impróprio, a mistura de sagrado e de profano (Carta de D. Pedro Fernandes ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, Julho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 359. Veja-se igualmente M. Kittiya Lee, "The arts of proselytization", pp. 165 - 166; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, p. 12).

³² Nesta época, as populações ameríndias da zona do actual Brasil possuíam um sistema de crenças e valores desconhecidos dos europeus. A ausência de monumentos ou cultos estruturados levou, desde cedo, à suspeição de que não existiria uma religião entre estes povos, o que tornaria as coisas mais fáceis para os religiosos. Esta ideia permaneceu nas suas mentes, apesar das informações contraditórias que iam surgindo, pouco a pouco. Veja-se: "Ato notarial de Valentim Fernandes (20 de Maio de 1503)" in *Textos políticos da História do Brasil*, organização Paulo Bonavides e Roberto Amaral, vol. I, Senado Federal, Brasília, 2002, p. 143; Pêro Magalhães de Gândavo, "História da Província de Santa Cruz" In *O reconhecimento do Brasil*, Direcção de Luís de Albuquerque, Publicações Alfa, Lisboa, 1989, p. 102; Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios, Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995, p. 41. Contudo, aos poucos foram surgindo novos e contraditórios dados, apelando a que poderiam existir coisas sagradas para os ameríndios do Brasil. E mesmo que não tivessem religião, o trabalho seria igualmente árduo. Refere Pêro Correia: "Mas ellos tienen tan poca noticia de Dios, que me parece que se há de tener con ellos mucho trabajo (...)." O trabalho da conversão começou a parecer, pelo menos para alguns, não tão fácil de concluir. Correia acrescenta: "Assí que es necessario andar de povoación en povoación para convertirlos y apartarlos de muchas gentilidades y errores en que viven, porque ay entre ellos algunos a quin tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hazer esso hazen." O que reflecte que vão surgindo informações sobre essas «coisas sagradas», que complexificaram ainda mais as questões. Veja-se a carta do Ir. Pêro Correia [ao P. Simão Rodrigues em Lisboa], [S. Vicente, Junho de 1551], *M.B.*, vol. I, Roma, p. 231. Hoje sabemos que os apologistas da ausência religiosa se encontravam errados. Desta forma, podemos actualmente definir a sua religião como sendo animista, de cariz politeísta, e povoada de heróis civilizadores e mitos de vários tipos. Através dos mitos surgem as Santidades, fenómeno que os

Nos primeiros contactos com os habitantes autóctones, os inacianos deduziram que evangelizar seria fácil. Os índios não possuíam religião de qualquer tipo ou, pelo menos, assim aparentavam. Diria Manuel da Nóbrega que, se não tinham monumentos ou ritos, não tinham religião ³³. No seu tempo, Anchieta fazia ainda alegações bastante interessantes, como por exemplo, que os índios necessitavam da evangelização por não terem nenhuma notícia das coisas de Deus, o que levava a Companhia a continuar a sua missionação ³⁴. Escreveu, decorria o ano de 1585: «Em todo o Brasil poderão ser batizados, desde que os padres vieram a êle, mais de 100 mil pessoas e dêstes haverá até 20 mil. Depois de cristãos têm algumas coisas notáveis e a primeira é que são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem, nem há dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de ídolos, porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos padres como se fôssem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem êles.» ³⁵.

Uma afirmação tão tardia poderá demonstrar uma certa relutância, ou mesmo teimosia, em aceitar os factos. Porque, na realidade, e aos poucos, os elementos da Companhia foram compreendendo o erro ou engano cometido, pelo que tentaram reformular a sua forma de encarar a religiosidade ameríndia. Todavia, não deixaram de lado uma apreciação de cariz europeu, pelo que, se os índios não eram governados por Deus, eram governados pelo próprio Demónio,

especialistas também denominam como movimentos de Profetismo ou ainda a “procura da «Terra sem Mal»”, sendo que esta última se assemelharia a uma espécie de paraíso para o qual se dirigiriam os dignos e honrados, depois da sua morte. Era o local, por excelência, dos guerreiros mais valentes. O choque de ideias e a ausência de conceitos como Céu, Inferno ou Deus, provocaram problemas, questões e equívocos que dificultaram a cristianização, e colocaram aos Jesuítas obstáculos que tentaram ultrapassar, sem conseguir entender bem o que os rodeava.

³³ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, 10(?) de Abril de 1549), *M. B.*, vol. I, pp. 111 - 112.

³⁴ Veja-se a obra de José de Anchieta, *Primeiros aldeamentos na Baía*, Coleção Brasileira de Divulgação, IV, História n.º 1, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1946, p. 3.

³⁵ José de Anchieta, *A província do Brasil*, Coleção Brasileira de Divulgação, IV, História n.º 2, Ministério da Educação, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1946, pp. 43 - 44.

encontrado, a todo o momento, nas acções daqueles que habitavam o Brasil ³⁶.

Tal não provocou a desistência dos padres e irmãos daquela ordem. O seu empenho numa missão quase beligerante era condicionante da época em que a Companhia se instituiu: uma nova Europa que via surgir o protestantismo, mas igualmente uma Europa das reformas tridentinas. Neste contexto, a Igreja Católica foi compreendendo o grande potencial que o Novo Mundo possuía, porque ali, longe do vulto tenebroso do protestantismo, se poderiam recuperar os cristãos perdidos em terras europeias. Os jesuítas seriam os soldados desta mesma causa, e nada os faria esmorecer ³⁷. A cristandade europeia contava com o seu trabalho apostólico e eles possuíam a consciência das esperanças depositadas no seu trabalho.

No caso brasileiro, como a difícil tarefa de cristianizar estava maioritariamente em mãos jesuíticas, não havia tempo para desistências. Poderiam ter avaliado mal a inexistência do «sagrado» entre os ameríndios, mas não havia retorno; teriam que continuar. Assim, e numa primeira fase, a fé propagaria, de forma mais visível, pelo litoral, onde se instalavam os povoados com os colonos vindos de Portugal. Os franciscanos, que foram os primeiros religiosos no Brasil, ter-se-iam já estabelecido em alguns locais do litoral, como Porto Seguro ou São Vicente, quando os inicianos chegaram ³⁸. A política de

³⁶ Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de Todos os Santos*, Descobrindo o Brasil, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000, pp. 12 - 13.

³⁷ Caio Boschi, "As missões no Brasil" p. 388; Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de Todos os Santos*, pp. 11 - 12; Dauril Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540 - 1750)*, Stanford University Press, California, 1996, p. 14

³⁸ Todavia, não tiveram um trabalho missionário tão apreciável quanto o dos Jesuítas, nem um assentamento de carácter definitivo até à década de oitenta de Quinhentos, o que não os impede de virem mencionados na documentação jesuítica, em carta de Manuel da Nóbrega (Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, 9 de Agosto de 1549, M. B., vol. I, pp. 122 - 123). António Ybot Leon, *Los franciscanos, pioneros de la fé en el Brasil (1500 - 1538)*, Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, separata do vol. V das Actas, Papelaria Fernandes, Lisboa, 1961, pp. 6-11; José de Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitánias (1584)" in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, colecção Cartas Jesuíticas, n.º III, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1933, p. 312; Luís Filipe Marques de Sousa, "A implantação dos Franciscanos no Brasil (1585 - 1606)" in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 10, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1995, p. 229; Hélio Abranches Viotti, "A fundação de São Paulo pelos jesuítas" in *Revista de História*, ano V, n.º 17, Gráfica José Magalhães Ltda, São Paulo, 1954, p. 119.

instalação no litoral continuou, e somente com o avançar de algumas décadas é que o sertão foi sendo conhecido, e os missionários foram progredindo cada vez mais num sentido norte/sul, acompanhando a costa, mas também explorando cada vez mais o interior. Em algumas alturas, chegaram mesmo a associar a sua presença às entradas exploratórias pelo sertão, efectuadas por colonos e bandeirantes, num claro processo de expansão territorial aliado a uma expansão religiosa. Lentamente foram ajudando a reformular as fronteiras daquele que se definiria como o Brasil actual.

E dificultando ainda mais o trabalho inaciano, para além de lidarem com uma expansão que os confrontava com todo o tipo de questões, práticas ou teóricas, em que se viam obrigados a reformulações constantes do seu pensamento, teriam ainda de providenciar assistência religiosa, quer a índios, quer a europeus. O seu desejo era tratar apenas das questões relacionadas com os autóctones. Todavia, tornou-se igualmente necessário que os brancos fossem assistidos pelos padres da Companhia, especialmente nos anos de Quinhentos. Era clara a falta de apoio de um clero secular, forte e bem estabelecido, e só os inacianos logravam que os brancos deixassem as práticas que os tornavam tão prevaricadores como qualquer indígena.

Por sua influência, aos colonos restava apenas retornar ao bom caminho, o qual, na opinião dos padres e irmãos, tantas vezes se perdia através da má influência ameríndia, assim como pelo distanciamento que os colonos sentiam de Portugal ³⁹. A solução estava numa assistência religiosa que deveria ser eficaz e

³⁹ Não somente um distanciamento geográfico e físico, mas igualmente mental. A forma de vida naquela terra agradava mais aos colonos, e foi algo difícil acabar com determinadas práticas, como por exemplo o amancebamento com as índias, mulheres sexualmente mais libérrimas. Tal pode mesmo ser encontrado em várias cartas: De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, [10? De Abril] de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 110; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, 9 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, pp. 119, 120 - 121; De P. Leonardo Nunes aos padres e irmãos de Coimbra, S. Vicente, 20 de Junho de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 233; De P. António Pires aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de Agosto de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 259, 262 - 263. Para tal distanciamento, influuiu, de forma capital, o facto da emigração portuguesa ser, no início, predominantemente masculina, levando este aspecto a uma procura da mulher indígena como companheira, mesmo que somente para ter com ela relações sexuais esporádicas. A liberdade sexual era censurada pelos missionários, pois a mulher, com as artes do demónio, condenava o homem, e assim se transformava num instrumento do Diabo, símbolo da tentação.

efectiva, para que se desse um fim à influência demoníaca que se fazia sentir neste paraíso recém-descoberto, tantas vezes visto pelos religiosos como o próprio refúgio do Diabo ⁴⁰. E se *Ad majorem Dei Gloriam* era o lema dos inacianos, seria com base nele que trabalhariam para cristianizar e aplicar a ortodoxia romana.

Os seus compromissos eram para com a fé e a ordem, e o seu trabalho era pautado pela obediência e disciplina. Por essa razão seriam o bastião da Contra-Reforma em terras brasileiras. Bastião que passou por dissabores vários, entre os quais o de possuir inicialmente um contingente muito pequeno a trabalhar no território. Era necessária, mas demasiado laboriosa, a deslocação de membros da ordem para trabalhar com os colonos, visto que os inacianos não chegavam sequer para a evangelização ameríndia, a sua grande prioridade. Se não se conseguiam multiplicar, era-lhes difícil representar os dois papéis: o de evangelizadores dos índios e o de salvadores dos brancos, outrora bons cristãos, mas perdidos pelos vícios adquiridos no Brasil.

Para actuar em tantas frentes, um reforço do contingente missionário brasileiro era imprescindível. Igualmente essencial era o envio de um bispo para o território; com a sua chegada os jesuítas pensavam poder dedicar-se em absoluto aos autóctones, em especial à formação e educação dos mais novos. Os desmandos dos brancos seriam então corrigidos como na Europa, através do aparelho secular da Igreja Católica. Todavia, a tão desejada presença do bispo, quando se tornou efectiva, trouxe aos inacianos apenas mais problemas e dissabores, já que o mesmo criticava o trabalho jesuítico com fervor; ou seja, proferia palavras ásperas acerca

Veja-se: Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, p. 150 - 151; A. J. R. Russell - Wood, "Fronteiras de integração" In *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, p. 253; Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1989, p. 52; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil Colonial*, Coleção Coroa Vermelha, Vol. 6, T. ^a Queiroz Editor/Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984, p. 18; Jorge Couto, *As estratégias de implantação da Companhia de Jesus no Brasil*, colecção Documentos, série Cátedra Jaime Cortesão, 2, Universidade de São Paulo - Institutos de Estudos Avançados, São Paulo, 1992, p. 3.

⁴⁰ O Diabo parecia ter encontrado um excelente refúgio nestas terras tropicais: Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Sousa, *Brasil de Todos os Santos*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000, p. 9; Cristina Pompa, "Profetas e santidades selvagens. Missionários e carafbas no Brasil colonial" in *Revista Brasileira de História*, vol. 21, nº. 40, São Paulo, 2001, pp. 185 - 186.

daqueles que tantas vezes tinham solicitado a sua vinda ⁴¹.

Com tanto trabalho a ser efectuado pelos soldados de Cristo, poder-se-à julgar que não existiam no Brasil clérigos seculares. Todavia, eles podiam ser encontrados em alguns locais, apesar de serem frequentemente definidos pelos membros da Companhia como elementos de má índole. Existiriam apóstatas e sacerdotes que abandonavam tudo para se amancebaram com índias. Este tipo de comportamentos não eram tolerados pelos membros da ordem jesuítica, por denegrirem a imagem de todos os religiosos, quer fossem seculares ou regulares ⁴². Com tantos problemas, e com o tempo a passar impiedoso, o optimismo, que não podemos negar ter existido numa fase inicial, parece ter dado lugar a uma visão um pouco mais realista do estado sócio - cultural dos povos contactados e do que não se conseguiria fazer, mesmo com muito esforço, perigo e danos corporais.

Assim, apesar de palavras como as de Anchieta que, mesmo passados vários anos, ainda referenciava uma suposta inexistência de elementos religiosos entre os ameríndios - sendo que continuava a considerar que aqueles poderiam ser, qual tábuas rasas, imprimidos com a palavra de Cristo -, e de outras tentativas de demonstração de optimismo na evangelização dos autóctones, a realidade é a de que a correspondência espelhava, cada vez mais, os múltiplos problemas que os jesuítas defrontavam no seu dia - a - dia. Mesmo tentando ocultar informação, os redactores não conseguiam evitar que as cartas espelhassem a sua visão dos «vícios», que dificilmente conseguiam ser arrancados aos homens e mulheres daquela colónia, mencionando-se, por exemplo, as denominadas santidades, a antropofagia, a guerra ou a poligamia, hábitos que teimavam em persistir e se tornavam, cada vez mais, factores difíceis de esconder.

Já não se conseguia que estes maus aspectos, os reverses da evangelização

⁴¹ Para que possamos entender as críticas feitas pelo Bispo veja - se: De D. Pedro Fernandes ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, Julho de 1552, *M. B.*, vol. I, pp. 357 - 366; De D. Pedro Fernandes ao Reitor do Colégio de S. Antão em Lisboa, Salvador [Baía], 6 de Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, pp. 11 - 12; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, pp. 39 - 40.

⁴² Veja-se a nota de rodapé n.º 6. O caso dos vícios dos padres é também realçado em; Vitorino Nemésio, *O campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, Lisboa, 1954, pp.

inaciana, não surgissem, aqui e ali, patentes nas cartas. O início da evangelização ainda permitiu que alguns dados e informações fossem mantidos nalgum secretismo, mas, com o passar dos anos, as dificuldades tornaram-se cada vez mais notórias. Isto porque cremos que, logo desde os primeiros momentos, os inacianos, entenderam que teriam que enfrentar muitos problemas. Podemos questionar-nos se eles realmente viram no Brasil um verdadeiro Paraíso, ou se simplesmente transmitiam essa ideia através de palavras bem escolhidas, informando os que se encontravam em Portugal do que viam, mas filtrando informações. O objectivo poderá sempre ser relacionado com a motivação; a verdade, nua e crua, sobre o que aqueles autóctones faziam, como agiam, era sempre desmotivante e levaria, com toda a certeza, muitos membros da Companhia, ainda em solo europeu, a desistirem do propósito de partirem para aquela colónia.

Tentaremos alertar para esta problemática, atentando na carta de Manuel da Nóbrega a Martin de Azpilcueta Navarro, seu amigo pessoal e seu mestre em Coimbra. Escrita em Agosto de 1549, ou seja, logo após a chegada dos inacianos ao Brasil, refere o estado endémico de guerra entre as etnias indígenas, a antropofagia ritual, a poligamia e a ausência do conhecimento de Deus. Nóbrega evidencia que rapidamente se apercebeu dos aspectos mais interessantes da vida destes povos, e das dificuldades inerentes ao seu relacionamento com os novos cânones religiosos, demonstrando saber informações sobre os seus vícios e hábitos nefastos, mencionando-os com uma clareza que toca, em alguns casos, a aspereza de palavras e pensamentos. Talvez se possa mesmo denotar alguma animosidade nas suas palavras, chegando a questionar-se acerca do «porquê» de estar aquela terra tão boa entregue a gente tão inculta, movida por tamanha inclinação e sensualidade, sem juízo ou razão ⁴³.

Tratando-se de uma carta particular, escrita por Manuel da Nóbrega a um

205, 239, 247; Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos Guaranis*, pp. 151 - 152.

⁴³ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro em Coimbra, 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, pp. 132-145. Vitorino Nemésio também denota a diferença entre o estilo de escrita das cartas de P. Nóbrega ao P. Simão, em Lisboa, e a escrita ao seu amigo Dr. Martin. (Vitorino Nemésio, *O campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, pp. 231 - 232.

amigo pessoal, talvez possamos entender que ele levante um pouco o véu do que realmente vê ou sente. Desta forma as informações que contêm esclarecem-nos sobre o quanto sabia acerca dos ameríndios, logo desde o início do processo de cristianização jesuítica. Quando nos deparamos com cartas dirigidas a membros da Companhia em Portugal, notamos que não são, de modo algum, tão claras e expressivas. Pelo contrário, continham mais palavras de alento, demonstrando-se até a possibilidade de uma certa facilidade de evangelização dos autóctones, o que era demonstrado através do grande número de almas convertidas e baptizadas... Claro que não se nega que existiriam problemas; mas aqueles seriam pormenores, sendo facilmente resolvidos através de uma grande fé em Cristo e muito trabalho, feito em nome d'Ele.

Assim, podemos mencionar que existe uma espécie de filtro, algumas tentativas de ocultar a realidade, e tudo com o objectivo de atrair mais membros da Companhia para o Brasil, visto que a verdade apenas provocaria desinteresse ou mesmo repulsa pelo local. Existem, enfim, alguns indícios que poderemos mesmo referenciar como propagandísticos. Desta forma, os inacianos, e não só Nóbrega, conforme observavam as práticas ameríndias, devem ter compreendido que o Paraíso tinha falhas; compreensão que surgiu, com certeza, logo desde os primeiros olhares. Como refere Lavinia Cavalcanti: "Los fracasos y dificultades de la catequesis son, así, temas poco frecuentes en las «cartas anuas». Este és un hecho que debemos tener en cuenta al leerlas" ⁴⁴.

Podemos assim referenciar que não se trata apenas de um fenómeno das referidas cartas ânuas, e sim de toda a correspondência jesuítica, exactamente porque as cartas possuíam uma função paralela à informativa, que era a de estimular o trabalho jesuítico nas várias zonas do globo onde se desenrolava.

Talvez em jeito de conclusão possamos dizer que, apesar dos seus esforços, os jesuítas falharam na compreensão dos índios, do seu sistema sócio - cultural e

⁴⁴ Lavinia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, pp. 142 - 144 e Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 70.

dos seus valores religiosos, que chegaram a ser negados e considerados inexistentes. Como tal, vieram a assistir a várias formas de resistência, desenvolvidas pelos autóctones, não só porque a sua terra estava a ser usurpada, mas por ser necessário combater simultaneamente a cristianização e a aculturação. Contudo, o que os membros da Companhia fizeram não deverá ser sujeito a críticas, pelo distanciamento actual que devemos ter em relação a estes assuntos. A permissa deve ser adoptada quer com os membros da Companhia, quer com os indígenas. Todos se limitavam a agir em conformidade com os seus valores. E, no caso inaciano, os padres e irmãos recorriam às suas condutas europeias, procurando as soluções dentro dos seus próprios quadros mentais.

2) *Razões do surgimento de uma nova ordem religiosa*

Para uma melhor compreensão do funcionamento da Companhia de Jesus, tentaremos entender um pouco mais sobre o seu surgimento, a vontade de missionar, ou mesmo o seu voto de obediência... Em suma, dar a conhecer um pouco da orgânica da Ordem, mesmo que de forma superficial, para auxiliar o estudo da presença da mesma no Brasil.

Dauril Alden considera a Companhia de Jesus como a mais dinâmica, controversa e bem sucedida das ordens religiosas criadas no século XVI, época conturbada para o catolicismo ⁴⁵. E, se em 1539, Paulo III aprovou *Vivae Viciis Oráculo* a regra da Companhia de Jesus, a aventura jesuítica iniciou-se muito antes desta data, na vivência do seu fundador, Inácio de Loyola. Guerreiro na sua juventude, encontrando-se em recuperação de umas graves feridas de guerra, decidiu ler algumas obras literárias, de forma a passar o tempo. Deu-se então

⁴⁵ Dauril Alden menciona a importância do Concílio de Trento na formação desta nova realidade religiosa, assim como no nascimento de várias ordens religiosas, defendendo a importância do papel da Companhia de Jesus na cristianização do mundo. (Dauril Alden, *The making of an enterprise*, pp. 3-4; Dauril Alden, "Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteenth Century", p. 205). Boxer acrescenta que a superioridade jesuítica pode ser explicada com o rigor existente para com os seus noviços, com um período de ensino mais largo, e pela recusa da entrada daqueles que não tivessem alcançado um nível máximo desejado. Daí a importância que ambos concedem ao seu ensino e colégios. C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440 - 1770)*, Edições 70, Rio de Janeiro, 1989, p. 91 e Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 16

conta que dispunha apenas de obras religiosas ao seu alcance. Leu-as, mesmo sem saber que aquelas mudariam a sua vida. Assim, o homem de nascimento privilegiado decidiu converter-se num soldado de Deus e não mais combater as guerras dos homens; somente lutaria em nome de Cristo.

Difundindo o seu pensamento entre alguns conhecidos, permeáveis aos seus ideais evangelizadores, formou um grupo que, antes mesmo da fundação oficial da nova ordem, tomava votos. Eram seis os membros iniciais e os votos tomados os da pobreza e castidade. A cerimónia ocorreu numa capela de Montmartre em Paris, no ano de 1534. Somente em 1539 se inicia um percurso oficial, com a aprovação oral da regra da Companhia, tornada lei em 1540 pela bula denominada *Regimini Militantis Ecclesiae*. A bula tornou-se uma mera confirmação do trabalho de Loyola e do que o papa verbalizara um ano antes.

Assim, por esta altura existiam já a Regra e os *Exercícios Espirituais*, criados por Loyola, tendo igualmente aumentado o número de membros da ordem, agora dez ⁴⁶. A Companhia propôs, como seu primeiro objectivo, uma nova cruzada na Terra Santa, combatendo o infiel. Todavia, seria uma cruzada espiritual, que não implicava uma ofensiva militar. A militância era para com Deus e os jesuítas seriam os soldados de Cristo ⁴⁷. Contudo, como existia demasiado perigo na zona da Terra Santa, o projecto foi adiado.

Não obstante, nenhum membro queria desistir, sendo que novos campos de actuação foram definidos. Dirigindo-se a Roma, os membros da nova ordem afirmaram que, como não podiam ir a Jerusalém, colocavam os seus serviços à disposição do papado. Desta forma acabariam por ver alargado o seu próprio teatro de operações, cumprindo um importante papel, não só na Europa, como em

⁴⁶ Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 7; Pedro Gomes Barbosa, "Companhia de Jesus" In *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*, vol. I, Publicações Alfa, Lisboa, 1991, p. 142.

⁴⁷ «They pledge themselves "to engage in military service for God under the standard of the cross" and the leadership of a lifetime general». (Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 7). O autor refere ainda que a aplicação de simbolismo militar a corpos eclesiásticos foi algo comum a vários ordens, antes mesmo do surgimento da Sociedade de Jesus, podendo as origens deste fenómeno ser encontradas na própria igreja católica primitiva (Dauril Alden, *The making of an enterprise*, pp. 9 - 10).

outros locais, dados a conhecer ao mundo pelo movimento expansionista europeu. Lutariam arduamente por uma perfeição espiritual dos seus membros, e pela salvação daqueles que seriam o alvo dos seus trabalhos espirituais, sobressaindo entre as outras ordens. Dentro e fora da Europa, seria esta a política religiosa a cumprir nas suas fileiras.

A obediência era essencial. A unidade tinha de ser mantida através de uma rigorosa disciplina, e a regra interna teria que ser criteriosamente cumprida, sendo que os *Exercícios Espirituais*, elaborados por Inácio de Loyola, se tornaram a pedra basilar da ordem. Toda esta disciplina provocaria a coesão de um grupo que continha, no seu âmago, indivíduos de variadas nacionalidades. Todos lutariam sob o estandarte *Ad majorem Dei Gloriam*. O país de nascimento não era importante, pois a Companhia seria a glória do missionário; glória essa que pertenceria ao grupo, já que as glórias individuais não eram exaltadas. O «Geral da Companhia» exemplifica como a união e obediência eram exaltadas, uma vez que o seu cargo era vitalício e de suma importância. A escolha era feita de forma directa, através da Congregação Geral, reunida em Capítulo, e o ocupante do cargo não seria, jamais, posto em causa.

O sistema tornou-se assim muito hierarquizado e em forma de pirâmide. O seu topo, a «cabeça», passava o seu saber e conhecimento para o «corpo» da sociedade ⁴⁸. Com uma estrutura assim, hierárquica e bem definida, não é de admirar a relevância dada ao voto de obediência, tomado por todos os membros. Obedecer não era uma mera palavra, era um importante aspecto, possivelmente considerado como uma virtude por todo e qualquer membro da Companhia de Jesus. Permitiria, para além de manter a coesão das estruturas em situações normais ou adversas, continuar sempre com a actividade missionária, mesmo se os elementos da Companhia não possuíssem qualquer contacto com as suas chefias religiosas. As hierarquias deveriam ser mantidas, independentemente da situação, pelo respeito que era devido ao Papa e aos elementos superiores da

⁴⁸ Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 9.

Companhia ⁴⁹. A obediência seria cega e teria de fazer parte da alma do missionário, que mesmo estando fora do raio de vigilância dos seus superiores, se manteria humilde e consciente do seu papel, assim como do seu lugar dentro da ordem à qual jurara fidelidade.

Outras características da Companhia, que podemos mencionar e que não são menos importantes ou interessantes são: uma maior centralização da autoridade dos superiores sobre a vida dos membros da ordem; existência de um longo período de provação antes de tomar os votos finais; ausência de uma ramificação feminina; ausência de uma ordem terceira. Em suma, os inacianos distinguiram-se, em vários aspectos, das outras ordens religiosas ⁵⁰.

3) *Jesuítas em Portugal: uma porta aberta para o Brasil*

A Companhia de Jesus veio para Portugal pouco depois da sua fundação, entrando no país pela mão de D. João III. Este monarca terá sabido da existência de um novo grupo religioso que tinha o mesmo desejo que ele: a conversão dos infiéis. Assim, terá escrito ao seu embaixador em Roma, D. Pedro Mascarenhas, para que ele observasse as qualidades daqueles religiosos e, caso visse que se tratavam de homens virtuosos, os convidasse a exercer o seu apostolado em Portugal, assim como em várias zonas do Império Português ⁵¹.

⁴⁹ Existiria mesmo um voto de obediência ao papa, o qual levaria o missionário da Sociedade a obedecer prontamente aos ensejos do Papado, e a deslocar-se no mundo conforme o seu desejo, aceitando tudo como uma ordem inquestionável. (Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 13).

⁵⁰ Eram vários os elementos que não podiam entrar na Companhia de Jesus, como os heréticos, homicidas, escravos «legítimos», pessoas casadas ou imorais, e, é claro, as mulheres, porque já mencionámos a ausência de uma ordem feminina. No entanto, no que diz respeito à exclusão da mulher, existem duas exceções a ter em conta. A primeira foi a de D. Isabel Roser, à qual Inácio de Loyola abriu as portas da recém-formada ordem no ano de 1545, aceitando-a juntamente com duas amigas. Todavia, Loyola não gostou dos resultados e pediu ao papa que aqueles votos fossem anulados. Em consequência deste episódio, em 1547 rogou igualmente que a ordem não possuísse qualquer ramificação feminina, decisão essa que seria definitiva. Somente a entrada de D. Joana, filha de Carlos V, mãe de D. Sebastião e rainha regente de Portugal, veio alterar esta sua resolução, apesar do secretismo que rodeou todo o assunto. Posteriormente à morte prematura do marido, e sendo uma mulher muito devota, D. Joana negociou a sua entrada na Sociedade de Jesus, tornando-se no seu único membro feminino até hoje, apesar de ter adoptado um nome masculino, (que foi o de Mateus Sanches). Podemos encontrar mais pormenores em Dauril Alden, *The making of an enterprise*, pp. 12, 19 - 21.

⁵¹ Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, Livraria Civilização, Porto - Lisboa,

Os inacianos, tanto quanto o Papa, sentiram uma empatia com o monarca português. Foi decidido que viriam para Portugal pelo menos dois religiosos, por ser impossível a vinda de todos, tal como desejava D. João. Por mar chegaram Simão Rodrigues e Paulo Camerte. Por terra veio um terceiro inaciano, Francisco Xavier, que se tornou um missionário famoso pelo seu apostolado no Oriente e que foi posteriormente considerado santo ⁵². Nenhum destes homens negava as excelentes perspectivas de missionação que se abriam, e empenhavam-se na evangelização e acompanhamento da expansão colonial portuguesa. Joaquim Romero Magalhães afirma: «A Companhia de Jesus entrou em Portugal pela mão de D. João III, pedida ao papa para as missões ultramarinas, em especial as da Ásia. (...) As ordens religiosas instaladas - Franciscanos e Dominicanos - não estavam a conseguir grandes êxitos. A Companhia, pelos seus métodos e entusiasmos de organismo jovem, seria adequada para a tarefa. A própria flexibilidade ritual e litúrgica dos jesuítas facilitaram excelentes começos.» ⁵³.

Assim, enquanto um motivado Francisco Xavier partia para o Oriente, um sempre obediente Simão Rodrigues permaneceu no nosso país, e aqui ficou, mesmo quando Nóbrega partiu para o Brasil; esse sempre tinha sido o grande desejo de Simão Rodrigues, mas acabaria antes por ficar em Portugal, base da missionação jesuítica, e de onde orientaria a actuação dos missionários com extremada eficiência ⁵⁴. A Companhia tornara-se parte essencial do plano real que pretendia o desenvolvimento de Portugal e das suas possessões além-mar. D. João III protegeu-a, e esta proliferou, com os primeiros núcleos portugueses a aparecerem em Lisboa, Évora e Coimbra. Nestas cidades edificaram-se colégios, os quais se tornaram importantes para a formação de futuros sacerdotes. E a rede de ensino não se limitou apenas a colégios; os jesuítas souberam interligar o seu ensino até mesmo com as universidades, sistema que implantaram em Portugal,

1968, p. 169; Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 25.

⁵² Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, Biblioteca da História, Europa-América, Lisboa, 1994, p. 166.

⁵³ Joaquim Romero Magalhães, "Os régios protagonistas do poder: D. João III", in *História de Portugal*, Dir. José Mattoso, vol. III, p. 539.

⁵⁴ O padre Xavier saiu de Lisboa em direcção a Goa, aonde chegou em 6 de Maio de 1542, acompanhado pelos padres Paulo Camerte e Francisco Mansilhas, começando aí o seu difícil labor missionário. (Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, p. 166).

mas que depois extrapolaram para o exterior das fronteiras peninsulares, espalhando-o pelas colónias portuguesas. O convite real abriu as portas que permitiram a expansão dos próprios soldados de Cristo.

Porém, quando chegaram a terras brasileiras depararam-se com o afastamento dos colonos daquela a que podemos chamar a ortodoxia católica, e que, como já vimos, trouxe aos religiosos problemas acrescidos ⁵⁵. Uma das explicações pode ser a do contacto com o índio; mas esta não chegava por si só. Adivinhava-se também um grande distanciamento físico do território português, e um relaxamento ou mesmo perda de grande parte do poder das instituições instaladas no seio da sociedade reinol. Ou seja, a lei encontrava-se distante, e o espírito humano tornara-se permissivo ao que era nefasto para a religiosidade cristã.

Confrontados com tantas problemáticas, os jesuítas entenderam que teriam de reencaminhar os brancos à ortodoxia, e que educar seria essencial. Mesmo assim, o seu maior desejo estava na cristianização dos ameríndios. Cristianizá-los para que estes gentios pudessem fazer parte da nova sociedade colonial que se formava, e assim escapar à escravatura e extermínio efectuado pelos colonos. O sistema educacional transportado para as colónias portuguesas serviria de auxiliar a este desenvolvimento.

Para finalizar, devemos reflectir nas expressões «aculturar», «cristianizar», «catequizar», «evangelizar» e «educar». Estes termos andam de mãos dadas no trabalho e pensamento jesuítico da época. É necessário entender estes vocábulos; mas é igualmente necessário compreender que, naquela época, eram um pouco mais difusos, combinando-se e inter cruzando-se no trabalho iniciano. Compreender este factor é essencial a quem tenha como foco principal de estudo os jesuítas e o seu contacto com os povos nativos das terras do Brasil.

⁵⁵ Ronaldo Vainfas refere-se a um afrouxamento das regras morais que a Igreja se esforçava em difundir, mas que, no início, com o processo colonizador apenas a começar, estava bastante patente no Brasil. (Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados*, p. 51).

Capítulo II

Costumes e tradições indígenas

De forma a podermos entender o papel da mulher ameríndia, cumpre-nos referenciar alguns elementos importantes das sociedades brasílicas do século XVI, possibilitando assim uma maior clareza para futuras referências. No entanto, trata-se de uma tarefa difícil, porque o processo de ocupação do espaço brasileiro é, por si só, complexo; envolveu movimentos migratórios de populações que, entrando em contacto umas com as outras, se repeliram, se sobrepueram ou, até mesmo, se aniquilaram.

Acrescentemos a tudo isto o facto de, relativamente ao Brasil quinhentista, serem mais frequentes os relatos referentes aos tupinambá, tupiniquim e guarani. As fontes tornam-se limitadas, e isso obriga-nos a reportarmo-nos às mesmas, limitando igualmente os estudos que efectuamos. Quanto a outros grupos, esses tendem a confundir-se e baralhar-se em alusões várias, não sendo possível referenciá-los no presente capítulo. Tal torna-lo-ía demasiado confuso, e de leitura bastante complexa.

1. *A distribuição geográfica e linguística*

No território brasileiro, hoje como no passado, podemos encontrar um vasto número de grupos ameríndios, distinguidos através da utilização de critérios linguísticos⁵⁶. Os especialistas, quer estudem o presente, quer estudem o passado, detectaram a existência de várias línguas e dialectos, e ao longo dos anos, todos os dados têm sido sistematizados. Assim, hoje como no século XVI, podemos falar em dois troncos linguísticos: o Macro - Tupi e o Macro - Jê. Estes dividem-se, por sua vez, em grandes famílias linguísticas. Contudo, não nos enganemos, julgando

⁵⁶ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, Edições Cosmos, Lisboa, 1995, p. 52. Boxer refere as características daqueles que pertencem à família linguística tupi - guarani (C. R. Boxer, *O império marítimo português (1415 - 1825)*, Edições 70, Lisboa, 1992, p. 95).

que este processo de distinção de povos e culturas é simples. A complexidade ressalta à vista daqueles que pretendem uma aprendizagem das suas origens, desenvolvimentos, migrações e alterações. No entanto, de todos os grupos referenciados no século XVI, tende a salientar-se o grande tronco Macro - Tupi, porque a ele pertenceram os povos mais mencionados na documentação quinhentista ⁵⁷.

Pêro Vaz de Caminha, na carta que enviou a D. Manuel I, relatou o primeiro contacto com os povos do litoral brasileiro. Actualmente sabemos que a sua linguagem era o «tupi», mais tarde definida como a linguagem utilizada pela maioria dos povos contactados, e aprendida pelos padres e irmãos; ligeiramente alterada, de forma a poder ser usada em qualquer circunstância, tornou-se a denominada «Lingua Geral». Porém, hoje sabemos que o tupi compreendia sete grupos linguísticos distintos. Entre eles estava o tupi-guarani, com toda a certeza o mais ouvido no século XVI, simplesmente por ser o mais difundido ⁵⁸. E o próprio tupi - guarani incorporava 40 linguagens diferentes. Todavia, a realidade a que não se pode fugir é a de que foi com os povos de expressão tupi - guarani que os portugueses tiveram um maior contacto durante o século XVI. São exemplos os tupiniquim, tupinambá, carijó, tememinó, tamoio, tupiná, amoipira, caeté, potiguara e tabajara, com especial ênfase para os três primeiros.

No que se refere aos grupos de expressão não tupi, ter-se-ão refugiado no sertão brasileiro, de forma a escapar ao extermínio imposto pelos grupos majoritários que, antes mesmo da chegada portuguesa, procuravam o litoral para se estabelecer. Estes povos, que fugiram para o sertão, eram de expressão linguística Jê e Cariri, e acabariam por ser contactados pelos portugueses à medida que estes progrediam em direcção ao interior do território.

⁵⁷ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 52; Júlio César Melatti, *Índios do Brasil*, Hucitec, São Paulo, 1987, p. 32; Dauril Alden, "Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteenth Century", p. 207; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 - 1835)*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 41.

⁵⁸ Os sete grupos são: Tupi - guarani, Mundurucu, Juruna, Arikém, Tupari, Ramarama e Mondé. Retirado de: Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 53.

Todo este processo é ainda alheio à presença portuguesa no território, pois ocorreu antes de 1500. Os próprios povos do macro - tupi sofreram, por volta do século VIII - IX, um processo de cisão do qual se salientou o surgimento dos dois grupos linguísticos mais importantes: o *Tupi*, que significa «pai supremo ou tronco da geração»; e o *Guarani*, que simboliza o vocábulo «guerra». Como refere Jorge Couto: «O primeiro abrange as populações que se instalam ao longo da maior parte da região costeira tropical; o segundo engloba os grupos que estabeleceram o seu *habitat* na área subtropical - Mato Grosso do Sul, região meridional do Brasil, Paraguai, Uruguai e Nordeste da Argentina - após expulsarem os primitivos ocupantes, povos exclusivamente caçadores-recolectores pré-cerâmicos, tecnologicamente inferiores e criadores de indústrias líticas designadas por «Tradição Humaitá»⁵⁹.

A diferenciação possível não nos remete somente para as regiões habitadas por estes povos; deveremos contar igualmente com os produtos alimentares plantados, assim como com os tipos cerâmicos produzidos pelos mesmos. Assim, do lado tupi, que habitariam em terras mais quentes, plantava-se a mandioca amarga e produzia-se a cerâmica de «subtradição pintada», enquanto que do lado guarani, habitantes de zonas mais temperadas, plantar-se-ia o milho, e produzir-se-ia cerâmica de «subtradição corrugada»⁶⁰.

Quando os portugueses chegaram a terras brasileiras, os tupi e os guarani estavam, há já algum tempo, num processo de instalação no litoral⁶¹. Claro que

⁵⁹ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 54.

⁶⁰ Jorge Couto, *Idem.*, p. 55. A diferenciação entre os produtos obtidos pelas várias tribos, em regiões distintas do Brasil pode ser encontrada, de forma mais exaustiva em Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction" in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, The tropical forest tribes, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, pp. 2 - 5.

⁶¹ No litoral qualquer grupo estaria na posse de inesgotáveis recursos alimentares que, somados aos da floresta tropical, se tornariam numa mais valia. Lowie refere que estes povos são considerados "as tribos da floresta tropical", mesmo quando se tornavam migrantes, partindo para novas regiões. Sem dúvida que se distinguiriam dos povos da zona andina, mas o autor refere como estas tribos poderão ser distinguidas na sua faceta mais básica, mencionando a sua agricultura insipiente de cariz tropical, com o cultivo, por exemplo, da mandioca amarga ou do milho, o uso de redes para dormir e canoas para se movimentarem pelos cursos de água, e ainda a manufactura de utensílios de cerâmica. (Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 1). Veja-se ainda: Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, Editoria MAPFRE, Madrid, 1993, pp. 53

surgiram problemas com os grupos que ali habitavam anteriormente, como já referenciámos. Assim, os tupi, bélicos e tradicionalmente antropófagos, empurraram para o interior do território aqueles a que posteriormente chamariam de tapuia, vocábulo tupi cujo significado mais consensual é «selvagens». Contudo, os tapuia são também conhecidos como o «povo da língua travada». A utilização depreciativa desta terminologia passará a denominar todo o Macro - Jê ⁶². Quanto aos guarani, também foram ocupando o seu lugar no litoral, fazendo a guerra e assumindo-se como uma importante etnia ameríndia. A guerra terá permanecido o ponto central da sua sociedade mas, à época da chegada portuguesa, já não encontraríamos a antropofagia entre os seus costumes.

Aquela era a época dos portugueses contactarem com povos totalmente estranhos aos seus conhecimentos, com costumes diferentes, línguas distintas, e aspectos difíceis de entender. Numa época em que os homens ainda possuíam grande crença na possibilidade de existência de seres estranhos e até mesmo criaturas bizarras, nos confins do Mundo, os portugueses consideraram-nos, desde logo, povos primitivos. Assim, homens, mulheres e crianças foram avaliados pelos seus usos e costumes, ou até mesmo por pormenores como a ausência de uma metalurgia, aspecto demonstrativo do seu estado de puro primitivismo ⁶³.

- 54; Lavínia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, p. 32; Dauril Alden, "Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteent Century", p. 207.

⁶² Eram os povos da «Língua Travada», naturalmente opostos aos que falavam a «Língua Geral». Esta classificação acabaria por ser incrementada pelos próprios jesuítas, levando principalmente em conta o aspecto linguístico e a sua diferenciação, entre os que habitavam o litoral e os que viviam no interior. (Luiz Luna, *Resistência do índio à dominação do Brasil*, Editora Leitura, Rio de Janeiro, S/d, p. 14).

⁶³ Estes povos encontravam-se num estado de evolução distinto do que era conhecido até então, sendo considerados "atrasados" e incivilizados, face ao restante mundo, o que reflecte algumas das problemáticas sócio - culturais da época. (J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Editorial Presença, Lisboa, 1988, pp. 154 - 155). O desconhecimento da metalurgia levaria a um conseqüente atraso técnico - cultural que não era bem visto pelos europeus, e que só não se demonstrava maior porque os ameríndios conheciam o fogo. (C. R. Boxer, *O império marítimo português (1415 - 1825)*, p. 95).

2. O ideal do submisso guarani

As sociedades ameríndias do Brasil eram nómadas e semi - nómadas, conforme os grupos que fossem referenciados. As etnias pertencentes ao tronco Macro-Jê eram nómadas, movimentando-se de um local para o outro nas suas actividades de caça, pesca e recollecção. Quanto às sociedades do tronco Macro-Tupi, são consideradas pelos especialistas como semi - nómadas, possuindo alguns locais de assentamento, e oscilando entre eles, de acordo com as necessidades de procura de alimento ⁶⁴.

Como tal, quando nos referimos aos guarani, reportamo-nos a povos de cariz semi - nómada, o que na opinião dos jesuítas, sempre foi um factor negativo e condicionante da evangelização dos nativos sul americanos. Mesmo assim, durante o século XVI, quando se mencionavam os índios guarani, a tendência era atribuir-lhes um papel dócil e submisso. Essa era a imagem que os europeus possuíam destes homens e mulheres, em parte incutida pelos próprios inácianos, que tantas vezes os consideraram os seus melhores discípulos ⁶⁵.

Eram sobretudo salientados enquanto vítimas de um sistema que procurava nestas comunidades ameríndias a mão-de-obra essencial ao desenvolvimento socio - económico de uma colónia em formação. Sentiram o impacto da

⁶⁴ Hans Staden escreveu sobre a forma como se providenciava à mudança de toda uma aldeia tupinambá para outro local distinto, o que atesta a existência desta nova procura de territórios. Tal acontecia porque se dava um esgotamento das fontes alimentares no local onde se encontravam. (Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América (1548 - 1555)*, p. 135) Também: Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa" in *Oceanos. Viver no Brasil colónia*, CNCDP, n.º 42, Lisboa, 2000, pp. 9 - 10; Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, colecção Descobrimo o Brasil, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000, p. 11, 13.

⁶⁵ Vejam-se as cartas: De Padre João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de Março de 1550, *M.B.*, vol. I, pp. 184 - 185; De P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega na Baía, S. Vicente, 29 de Junho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 339; De P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal [Capitania de São Vicente (Piratininga?)], Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, p. 16; Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, S. Paulo de Piratininga [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 116 - 117. Veja-se também: Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, CNCDP, Lisboa, 2001, pp. 66 - 67; Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Dir. Luís de Albuquerque, Biblioteca da Expansão Portuguesa, Publicações Alfa, Lisboa, 1989, pp. 69 - 70; Vitorino Nemésio, *O campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano*

colonização portuguesa e espanhola, assim como o peso da captura dos bandeirantes, que remediavam a sua falta de recursos com o aprisionamento de muitos índios guarani. Nas mãos dos colonos portugueses, estes índios eram transformados em escravos e utilizados nos engenhos, fazendas e roças ⁶⁶.

O contacto com os europeus trouxe aos guarani as mesmas desvantagens que encontramos em outros grupos populacionais autóctones, como a diminuição demográfica - provocada maioritariamente por doenças e confrontos armados - e a escravatura, sendo que nenhum índio possuía resistência física ou psicológica para suportar o cativo e a servidão. Os seus corpos eram desejados para o trabalho, as suas almas para a catequese, e as terras que habitavam seriam expropriadas aos seus descendentes, não sendo mais as terras dos seus antepassados ⁶⁷.

Todavia, e como refere John Manuel Monteiro, há que reconhecer que os ameríndios souberam manter alguns aspectos ligados ao seu saber, como é o caso

português do Brasil, p. 227; John Manuel Monteiro, "Os guarani e a história do Brasil meridional, p. 487.

⁶⁶ John Manuel Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, p. 37 e "O escravo índio, esse desconhecido" in *Índios no Brasil*, organização de Luís Donisete Benzi Grupioni, Ministério da Educação e do Desporto, São Paulo, 1994, pp. 105 - 107; Maria do Rosário Pimentel, "O escravo na formação da sociedade colonial brasileira" in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 4, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1992, pp. 123 - 124; Filipe Nunes de Carvalho, "Antroponímia, aculturação e estatuto dos escravos nos primórdios do Brasil" in *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, colecção Histórias de Portugal, n.º 4, Editorial Estampa, Lisboa, 1995, p. 26; Jorge Caldeira e outros, *Viagem pela história do Brasil*, 2.ª edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, p. 35.

⁶⁷ Boxer refere que muitos colonos não desejavam fazer qualquer tipo de trabalho manual, nesta que se afigurava uma espécie de nova terra prometida. O que provocou antagonismos entre jesuítas e colonos, sendo que os primeiros desejavam almas para evangelizar, e os segundos corpos para o trabalho, em engenhos e fazendas. (C. R. Boxer, *O império marítimo português (1415 - 1825)*, pp. 98 - 99; Caio Boschi, "As missões no Brasil", pp. 390 - 91; Jacqueline Hermann, *1580 - 1600: O sonho da salvação*, coordenação Laura de Mello e Souza e Lilia Moritz Schwarcz, Colecção Virando Séculos, n.º 3, Companhia das Letras, São Paulo, 2000, p. 77). O apresamento de índios era também muito lucrativo. Eram realizadas entradas para o sertão, de onde se traziam os indivíduos para o litoral, para ser efectuada a venda, o que os jesuítas tentavam, sempre que possível, impedir. (Joaquim Romero Magalhães, "A construção do espaço brasileiro", p. 32; Nuno da Silva Gonçalves, "Os Jesuítas e a defesa da liberdade dos índios na segunda metade do século XVI" in *De Cabral a Pedro I, Aspectos da colonização portuguesa no Brasil*, organização Maria Beatriz Nizza da Silva, Universidade Portucalense, Porto, 2001, pp. 69 - 77; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 - 1835)*, pp. 45, 49 - 50.

do discurso profético ou do profundo sentido de identidade que possuíam⁶⁸. Assim, longe da imagem de índios pacíficos e submissos, tornavam-se muitas vezes indivíduos inconformados, sublevando-se ⁶⁹. Não obstante, torna-se inegável que, apesar da resistência à introdução e imposição de tantas novidades, em análise final, estas provocaram a desestruturação e pulverização de muitas comunidades indígenas.

Os guarani habitaram numa vasta região, situada no sul do actual Brasil. Uma região geográfica que é definida por John Manuel Monteiro como “Do Chaco até ao Atlântico, das capitânicas do sul até ao Rio da Prata (...)”. Os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul eram, no século XVI, habitados por carijó, ou seja, aqueles que referenciamos actualmente como guarani ⁷⁰. Não devemos no entanto esquecer que, apesar de serem considerados um ideal de índio, com as melhores condições para uma fácil conversão são, assim mesmo, menos mencionados em toda a documentação Quinhentista que os povos tupi, não sendo excepção a correspondência jesuítica.

O universo guarani incluiria as suas aldeias, as casas comunais e pormenores interessantes relacionados com aspectos tradicionais. O guarani delimitava o *teko hã* (o lugar onde se vive), criando um universo formado pela aldeia (*tetami*), casas (*coty*), mato (*caá*), caminhos das roças (*chapeko*) e pelas próprias roças (*ko*). Tal permitiu-nos compreender que os assentamentos deste povo não eram feitos ao acaso, e que se encontravam em simbiose perfeita com a natureza, dependendo dela ⁷¹.

⁶⁸ John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, pp. 475, 476.

⁶⁹ John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, p. 484. Os próprios inacianos acabariam por sentir esse espírito inconformado e rebelde. Veja-se o exemplo da visita que padre Pêro Correia e dois irmãos pretendiam fazer aos Ibirajáras. Acabaram por não chegar ao seu destino, pois antes disso foram mortos por carijós, ou seja, povos de etnia guarani. [José de Anchieta, “Informação do Brasil e de suas capitânicas (1584)” in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, p. 58].

⁷⁰ John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, pp. 476 - 477.

⁷¹ Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos Guaranis*, p. 147.

Todavia, o caso dos guarani apresenta algumas diferenças em relação aos povos que denominamos tupi, apesar de, na sua base, apresentarem muitos elementos de similitude, como por exemplo: ausência do trabalho do ferro; existência de vida comunal processada em aldeias; presença de uma agricultura de plantio ainda muito insipiente ⁷². Uma questão interessante, relacionada com as diferenças encontradas entre estes dois grandes grupos, é a da utilização de algum tipo de vestuário, por parte dos carijó, o que é referido por Hans Staden quando nos relata a necessidade de agasalhos entre estes ameríndios, que habitavam zonas mais frias: «A parte localizada a sul do trópico de Capricórnio, por sua vez, é um pouco mais fria. O selvagem dessa região chama-se Carijó e usam peles de animais, limpas e preparadas, como vestimentas. As mulheres da tribo produzem peças de roupa, feitas de algodão, que são como sacos abertos em cima e embaixo e se chamam *tipoi* na língua deles» ⁷³.

O que não significa que o vestuário tivesse somente uma função prática, resguardando o corpo das intempéries. Existem os factores relacionados com o embelezamento, enquanto adorno corporal, e também o *status* social, sendo que alguns adornos concederiam poder e prestígio ao usuário da peça que, desta forma, sobressairia entre tantos outros, apenas pela sua apresentação visual ⁷⁴.

O prestígio era muito importante para qualquer índio. Simão de Vasconcelos chega mesmo a descrever honrarias como as de guardar os crânios dos inimigos, mortos e consumidos antropofagicamente, assim como outros sinais de poder ⁷⁵. Escreve: “Para com outros, consiste este título, em um, como tusão, ou hábito, que

⁷² Como já referimos, os guarani, habitantes de zonas mais temperadas, dedicar-se-iam ao plantio do milho, mas assemelhar-se-iam aos tupi por possuírem este tipo insipiente de agricultura.

⁷³ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 132; As peles também são referidas por Soares de Sousa (Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 70). Podemos também antever que o próprio padre Manuel da Nóbrega também se refere a esta utilização de roupa em carta enviada aos padres e irmãos de Coimbra (Informações das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, p. 147). Podemos igualmente referenciar aqui que *tipoi* era o nome que se dava a uma faixa de algodão que era fabricada com o fim de segurar a criança junto do corpo da mãe, de forma a que esta pudesse levá-lo para todo o lado, para as roças e seus trabalhos diários. (Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, p. 11)

⁷⁴ Robert H. Lowie, “The tropical forests: an introduction”, pp. 19 - 21.

⁷⁵ Robert H. Lowie, “The tropical forests: an introduction”, p. 35.

trazem lançado ao pescoço; e é um colar de dentes enfiados, dos que mataram em suas guerras, e desafios: tanto mais de estima, quanto consta de maior número dos queixais, que nele enfiam. Para com outros são as unhas crescidas. Para com outros, o cabelo tosado. Para com outros, um fraldão, de penas lustrosas. Para com outros, o maior número de buracos na face, e beiços.”⁷⁶.

No que diz respeito ao guarani, importa ainda sublinhar dois aspectos interessantes. Serão por nós salientados por poderem, em grande parte, explicar a razão pela qual os jesuítas consideraram o povo guarani mais propenso à cristianização. O primeiro remete-nos para a ausência da antropofagia, acompanhada por uma perda progressiva da importância da guerra entre estes índios.

Todavia, essa gradual diminuição da relevância da guerra não significa que a mesma deixou de existir entre os guarani e os seus inimigos tradicionais. Como refere John Manuel Monteiro: “As constantes guerras intestinas entre inimigos tradicionais parecem aproximar a situação pré-colonial dos Guarani à dos Tupi.”⁷⁷. Não obstante, uma diminuição das actividades guerreiras, assim como do papel fulcral da guerra na sociedade guarani, terá sido um facto real, encontrando-se já em curso à época da chegada portuguesa ao Brasil⁷⁸.

O segundo aspecto a referenciar será a hipótese da existência de “caciques”, chefes que tutelariam uma espécie de províncias, tornando-se o elemento de união das mesmas, e fazendo surgir os denominados “cacicados”⁷⁹. O tema dos

⁷⁶ Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 96; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 72, 156.

⁷⁷ A guerra, num contexto pré-colonial, aproxima a situação dos tupi e guarani, mas John Manuel Monteiro menciona igualmente diferenças interessantes, assim como se permite, através da investigação que efectuou, aproximar as duas “conquistas”, efectuadas sobre estes povos, por portugueses e espanhóis, encontrando vários traços de similitude entre elas. (John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, pp. 480 - 482).

⁷⁸ Este distanciamento acabará por ditar os destinos diferenciados dos próprios tupi e guarani: “(...) pois se a guerra e o canibalismo já haviam deixado de existir há muito entre os guarani, no caso dos tupinambá, estes desapareceram junto com a guerra, ainda nos séculos XVI e XVII”. (John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, pp. 480 - 481).

⁷⁹ O termo “cacique” provém de *kasik*, pertencente ao sistema político taino, das Antilhas [Caráíbas]. Os taino foram primeiramente contactados por Cristóvão Colombo, sendo povos de

“cacicados” é, ainda hoje, motivo de muitas especulações no meio historiográfico. Trata-se de um assunto polémico, que pode ser discutido sob diversas perspectivas⁸⁰.

Caso se comprove a existência de cacicados, deveremos ponderar sobre os seguintes aspectos: os caciques existiriam realmente antes da chegada dos portugueses? Ou assumiram simplesmente a chefia dos seus povos quando a conquista começou a alterar os seus costumes e tradições sociais⁸¹? Se conseguíssemos obter dados que nos remetessem, a nós, historiadores, para a presença de um fenómeno pós-europeu, tornar-se-ia interessante verificar se, neste exacto contexto, os cacicados não seriam mesmo uma forma de resistência, ou uma espécie de reinvenção do seu próprio modo de ser.

De qualquer forma, no que diz respeito à nossa investigação, torna-se interessante pensar que, aos olhos dos jesuítas de Quinhentos, estes dois aspectos poderiam valorizar os guarani enquanto objecto de evangelização. Seria, com toda a certeza, importante a ausência do sacrifício da carne e do sangue, não sendo nenhum cativo morto em terreiro e não se praticando a antropofagia. Também seria relevante a existência de uma espécie embrionária de poder central, pois uma

tradição linguística arawak. O termo “cacique” acabaria por extrapolar os limites geográficos destas populações, passando a ser utilizado pelos conquistadores em muitas ocasiões, designando-se assim os chefes indígenas do continente sul - americano. Veja-se: Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, pp. 36, 39; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 1969, pp. 15 - 16.

⁸⁰ John Manuel Monteiro, *Os guarani e a história do Brasil meridional*, pp. 480 - 481. Carlos Fausto refere que a questão dos cacicados é “umas das polémicas mais ásperas da arqueologia americanista contemporânea (...)”. (In Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, p. 15). Relativamente aos guarani, escreve: “É possível que entre os Guarani a situação fosse algo diferente; alguns cronistas espanhóis os descreveram como divididos em províncias submetidas a um cacique principal e denominaram agregados de aldeias como *cacicazgos*. Contudo, minha impressão, a despeito da possibilidade de maior territorialização e centralização político - religiosa na área guarani, é de que a gente de Castela tinha mania de províncias e cacicados, projetando reinos por onde quer que andasse.” (*Idem*, pp. 77 - 78).

⁸¹ Existem referências actuais, em artigos de cariz etnológico, antropológico e histórico, à existência de caciques. Tal é o caso das referências aos Kaingang, o grupo jê mais numeroso que o Brasil possui actualmente, e habitantes no sul do território. Robert R. Crépeau menciona que eles possuem um chefe político, o denominado *pã-i* ou cacique. Robert R. Crépeau, “A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo bororó” in *Horizontes Antropológicos*, ano 8, nº 18, 2002, p. 117.

vez convertido o líder, este poderia servir de exemplo para o seu povo, tal como se fazia em outras regiões do globo.

Julgamos ainda interessante salientar e comentar a seguinte afirmação do padre Manuel da Nóbrega, relacionada com as temáticas anteriores: «Há muitas gerações que não comem carne humana. As mulheres andão cobertas. Não são crueis em suas guerras como estes da costa, porque somente se defendem; algumas tem hum soo Principal, e outras cousas mui amigas da lei natural. Polla qual rezão nos obriga Nosso Senhor a mais presto lhes socorrermos, maiormente que nesta Capitania nos proveo de instrumentos para isso, que são alguns Irmãos lingoas, e por estas rezõis nesta Capitania nos occupamos mais que nas outras.»⁸².

Reunindo todos os aspectos mencionados nesta sua afirmação, denotamos que existia claramente o ideal de que este gentio seria, apesar de semelhante aos povos tupi, mais propenso às coisas de Deus. Entre os anos de 1552 e 1554, os padres afirmaram terem convertido muitos guarani, sendo que eram os próprios índios que recorriam aos aldeamentos jesuíticos com o claro desejo de serem evangelizados⁸³. O que, uma vez mais, eram aspectos abonatórios e meritórios aos olhos dos inacianos.

3. *A organização territorial tupi*

Quando iniciámos a nossa análise das sociedades guarani, inserimos estes grupos num sistema de ocupação territorial semi - nómada. Cabe-nos agora proceder a uma igual definição para os povos tupi. E sendo que estes provêm igualmente do grande tronco Macro - Tupi, são igualmente caracterizados pelo semi - nomadismo. A raiz da sua oscilação pelos seus territórios encontra as suas

⁸² Carta do P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, [Capitania de São Vicente (Piratininga?)], Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, p. 16. Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 69 - 70.

⁸³ Nas cartas: De P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega na Baía, S. Vicente, 29 de Junho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 339; Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, São Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, p. 116.

origens na prática de uma agricultura de subsistência, que utilizava um processo de cultivo por reprodução da planta.

O procedimento consistia no cultivo de mudas, não se efectuando a sementeira de produtos, de forma a mais tarde colhê-los. Este tipo de agricultura necessitava de uma grande riqueza de solo, e como tal, os povos tupi, tal como os guarani, possuíam áreas nas quais estabeleciam os seus aldeamentos, sendo que abandonavam as mesmas quando notavam o solo menos produtivo ⁸⁴.

A tarefa da preparação dos campos para o plantio pertenceria ao homem, facto que era comum a todos os povos semi - nómadas da região do Brasil. Eram os homens da comunidade que construiam as roças comunais, abatendo as árvores e fazendo a queimada, deixando assim a terra pronta a cultivar. Posteriormente, todo o trabalho, que decorria entre o plantio e a recolha dos alimentos, pertenceria à mulher ⁸⁵.

A dieta era bastante variada, mas extremamente dependente do que a natureza lhes dava. Alimentavam-se de carne, peixe e marisco, colhiam frutas várias e possuíam roças onde iam buscar leguminosas, batata doce e mandioca ⁸⁶. A mandioca era transformada em farinha, e era igualmente importante na produção do *cauim*, uma forte bebida alcoólica, elaborada única e exclusivamente por mulheres virgens ou afastadas da vida sexual ⁸⁷. A bebida podia ser produzida

⁸⁴ Tratar-se-ia de uma agricultura de queimada e coivara. (Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, p. 13; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 66). Para preparar o terreno, efectuava-se o derrube de uma porção de floresta e ateava-se fogo aos troncos e galhos caídos. O plantio, antes da introdução dos instrumentos europeus, era efectuado de forma arcaica, com «bastões de cavar», antes das primeiras chuvas e sem zonas demarcadas. Os produtos cresciam assim de forma mais ou menos desorganizada, numa espécie de caos que só era entendido pelos próprios índios. No Brasil, a agricultura de queimada e coivara não foi – e nem é – utilizada exclusivamente pelos índios, sendo que estes ensinaram a sua técnica a muitos europeus, que ainda hoje trabalham a terra da mesma forma. (Júlio Cezar Melatti, *Índios do Brasil*, pp. 51 – 53; Maria do Rosário Pimentel, “O escravo na formação da sociedade colonial brasileira”, p. 124; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*, p. 42).

⁸⁵ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 62; Luiz Luna, *Resistência do índio à dominação do Brasil*, p. 16. Maria Beatriz Nizza da Silva, *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, p. 18; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*, p. 42.

⁸⁶ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*, p. 41.

⁸⁷ Sobre a forma como se produzia o cauim, vide: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 224 – 225; Francisco Soares, “Coisas notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, direcção de Luis

igualmente com milho ou caju, mas a mandioca era o produto mais utilizado. Era um elemento fundamental nas *cauinagens*, bebedeiras que se faziam quando ocorria a morte ritualizada de um cativo. As mulheres eram também responsáveis pela manufatura dos recipientes de barro e de alguma cestaria, utensilagem utilizada para o armazenamento, transporte e confecção das refeições, sendo que também elas cozinhavam e serviam a comida e a bebida nas refeições diárias ⁸⁸.

A base da comunidade era a aldeia, rodeada pelas suas roças, e normalmente com 4 a 8 habitações comunitárias, as chamadas *ocas* ou *malocas*, edificadas em círculo e dispostas à volta de uma praça central ou terreiro, que possuía funções rituais e comunitárias ⁸⁹. As casas serviam de habitação, local de convívio, alimentação e até mesmo, como refere Roque Barros Laraia, de local de enterramento⁹⁰.

As famílias nucleares integravam-se, a nível político, sócio - cultural e económico numa estrutura mais vasta, a família de grandes proporções ou clã. Cada *oca* ou *maloca* tinha uma grande família, interligada com as restantes, e era regida por um principal, o grande patriarca daquela residência comunitária.

de Albuquerque, Publicações Alfa, Lisboa, [1590] - 1989, p. 151; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 85; Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 131; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 13. A produção de cauim é igualmente mencionada como tarefa feminina na carta do P. Luis da Grã ao P. Inácio de Loyola em Roma, Baía, 27 de Dezembro de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 132.

⁸⁸ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 147 - 149; Luiz Luna, *Resistência do índio à dominação do Brasil*, p. 16; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 13).

⁸⁹ Anteriormente à vinda dos grandes grupos para o litoral, as aldeias tupi seriam pequenas, com poucos habitantes. Todavia, com as mudanças geográficas e demográficas adjacentes a essa deslocação, os aldeamentos indígenas alteraram a sua estrutura para o tipo de organização referida. Veja-se Roques Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, pp. 53 - 54; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 90 - 91; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 9; Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, pp. 75 - 76; Júlio Cezar Melatti, *Índios do Brasil*, p. 72; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 - 1835)*, p. 41; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 16.

⁹⁰ "La maloca era también el lugar de los entierros. Siempre que era posible, el muerto era enterrado bajo el mismo lugar en que armaba su hamaca. Correspondia a los parientes defender el cadáver contra hipotéticas profanaciones por parte de sus enemigos" In Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, pp. 57 - 58. Veja-se também: Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 112; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 13; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 112 - 113; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 38).

Existiam aldeias que mantinham relações pacíficas, muitas vezes por se encontrarem ligadas entre si por laços familiares, ou simplesmente por terem feito uma aliança quando consideraram necessário. Estas aldeias participavam em rituais comuns, assim como em expedições guerreiras de maior envergadura, de ataque e defesa a um território comum. Eram, pois, a face oposta às rivalidades mencionadas na documentação da época ⁹¹.

Quando as aldeias se situavam em zonas de risco, perto dos seus inimigos, eram construídas estruturas de defesa, similares a paliçadas, as *caiçaras*, muitas das vezes duplas e fortificadas com cercas de espinhos ⁹². O disparo das setas indígenas, armas que os guerreiros habilmente usavam, era feito através de seteiras, existentes na própria paliçada. Por vezes, eram colocados junto destas, alguns crânios pertencentes aos seus inimigos, espetados em paus; um hábito macabro para os europeus, mas interpretado como muito eficaz no desencorajar de qualquer tipo de ataque hostil da parte dos inimigos ⁹³.

4. *A organização social, política e cultural dos tupi*

Começaremos esta parte da presente dissertação tentando compreender o padrão de divisão laboral das comunidades étnicas tupi. A razão pela qual julgamos que se torna essencial fazê-lo é o facto de serem estas as comunidades mais abordadas no trabalho que apresentamos. E, recaindo a investigação sobre a mulher indígena, tornou-se primordial a compreensão da organização dos padrões de trabalho dos ameríndios, de forma a conhecer melhor o papel feminino nestas sociedades.

⁹¹ Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, p. 76.

⁹² Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 62, 219; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 9; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 17.

⁹³ "Os títulos de sua maior nobreza, para com uns, consistem nas maiores ossadas de seus inimigos, que depois de mortos, e comidos, guardam em lugares particulares junto às suas casas, quais nos cartórios, os brazões das mores fidalguias: e tanto mais se prezam destes, quanto são maiores os montes de caveiras, e ossos, porque são sinal de maior número dos vencidos em guerra e de suas maiores valentias." (Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 96).

É consensual, entre historiadores e antropólogos, que as mulheres indígenas eram extremamente importantes na vida comunitária, roçando, colectando alimentos e chegando mesmo a pescar ⁹⁴. Também confeccionavam a cerâmica, a cestaria, as redes de dormir (*ini*), os alimentos, as bebidas e os adornos femininos. Estavam bastante habituadas ao trabalho árduo, executando todas as tarefas domésticas, cuidando dos filhos, elaborando e servindo as refeições, carregando os mantimentos nas expedições guerreiras e até mesmo retirando a água das canoas, durante alguma viagem empreendida ⁹⁵.

A idade da mulher influiu na distribuição e execução das tarefas. Caberia às jovens prepararem as bebidas alcoólicas, deixando por exemplo a produção dos utensílios de cerâmica e cestaria às outras mulheres, em especial às anciãs ⁹⁶. No entanto, não devemos limitar a intervenção da mulher apenas a estas actividades. Como tal, veremos que determinar que o seu papel se encontrava unicamente interligado a acções produtivas diárias seria retirar-lhe qualquer tipo de importância que pudessem ter a nível cultural.

Quanto a uma suposta igualdade entre homens e mulheres, julgamos que, apesar da relativa liberdade sexual, existem aspectos que nos levaram a considerar a sua inexistência. Na realidade, as mulheres indígenas gozavam de alguma protecção dentro do regime comunitário em que viviam. É inegável que aspectos, como por exemplo a virgindade, não eram um requisito para o casamento, ou a sua perda um motivo de vergonha para a mulher indígena, apesar de existir o dever de anunciar o facto, tornando-o público. Por outro lado, quando as

⁹⁴ No que diz respeito à colecta de alimentos, as mulheres dedicar-se-iam ainda à «caça» das *iças*, uma espécie de formigas carnudas que assavam e comiam. Lavínia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, p. 39; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 10.

⁹⁵ Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, p. 183; Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 225 - 226, 233; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, pp. 89 - 90; Yves d' Evreux, *Voyage dans le nord du Brésil fait Durant les années 1613 et 1614*, Librairie A. Franck, Leipzig, 1864, p. 22; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 92; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 15; Jorge Caldeira e outros, *Viagem pela história do Brasil*, 2.^a edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, p. 15; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, p. 15; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", pp. 5 - 6.

⁹⁶ Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", pp. 13, 15; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 25.

mulheres estavam desagradadas dos maridos, podiam simplesmente abandoná-lo, sendo o oposto igualmente possível. Contudo, a questão mais problemática, no âmbito da sexualidade, seria a do adultério feminino. Nestes casos seria legítimo aos homens repudiarem, ou mesmo matarem, as suas companheiras ⁹⁷.

Porém, esta aparente liberdade conjugal que caracterizava estas sociedades, tem sido frequentemente confundida com igualdade social. Assim, concordamos com Carlos Veloso, quando este refere que existem aspectos que reflectem a subalternização do papel das mulheres nestas comunidades ⁹⁸. Entre eles encontravam-se a poligamia, entendida por estas sociedades como um direito meramente masculino, a ausência da participação das mulheres na maioria das cerimónias da comunidade, a tradição da descendência pela via paterna, ou a forma como o homem poderia matar a sua companheira pela simples suspeita de adultério, o que ela não poderia fazer, pois o homem possuía o já mencionado direito à poligamia ⁹⁹. Não obstante, apesar destas condições adversas, muitas mulheres são, de facto, elementos de previvência da tradição, sobressaindo nas suas sociedades.

Quanto aos homens, o facto de possuírem mais força muscular, ditava as tarefas que deveriam cumprir. Dedicavam-se assim à caça, pesca, produção de armas, canoas e adornos masculinos, e ainda ao que alguns consideram uma forma de “mutirão”, ou seja, a preparação do terreno para as roças, derrubando o mato e fazendo as queimadas ¹⁰⁰. A guerra era igualmente uma actividade

⁹⁷ Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, pp. 62 - 63; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, p. 18.

⁹⁸ Carlos Veloso, *A mulher na construção do Brasil: da Descoberta à independência*, Minerva, Coimbra, 1996, p. 24.

⁹⁹ Carlos Veloso, *A mulher na construção do Brasil*, p. 23.

¹⁰⁰ Mutirão é um termo brasileiro alusivo a um agrupamento de pessoas que presta um auxílio gratuito numa fazenda, ou seja, tarefa não remunerada que consiste nas derrubadas e roçadas. Tal como o nome destas actividades indica, o mutirão remete-nos para a preparação essencial do terreno, de forma a que se possa plantar no mesmo e é aplicado ao universo indígena por alguns especialistas em indigenismo brasileiro. In *Dicionário Enciclopédico de Língua Portuguesa*, vol. II, Publicações Alfa, Lisboa, 1992, p. 801. Veja-se mais sobre as actividades masculinas em: Carlos Veloso, *A mulher na construção do Brasil*, p. 23; Júlio Cezar Melatti, *Índios do Brasil*, p. 47; Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa” pp. 13 - 15; Jorge Caldeira e outros, *Viagem pela história do Brasil*, p. 15; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, p. 15.

masculina. Todavia, não podemos reduzir a função destes homens às poucas actividades referidas, porque deles dependiam ainda as decisões relativas à comunidade, no que diz respeito à guerra, aos rituais, e até mesmo ao contacto com o sobrenatural.

No que diz respeito à poligamia, tão repudiada pelos religiosos no Brasil, tratava-se de um direito de certos elementos masculinos dentro da sociedade. Era um costume ou prática adoptada pelos principais ou morubixabas, pajés e grandes guerreiros, o que demonstra uma clara hierarquia de poderes e privilégios. A lógica encontrava-se na elevação do estatuto do homem, numa sociedade guerreira que tinha em grande conta actos de bravura e coragem, sendo que o homem procurava sempre o prestígio no seio da sua comunidade ¹⁰¹. Gabriel Soares de Sousa afirma: «A mulher verdadeira dos tupinambás é a primeira que o homem teve e conversou e não têm em seus casamentos outra cerimónia mais que dar o pai a filha a seu genro e como têm ajuntamento natural, ficam casados; e os índios principais têm mais de uma mulher e o que mais mulheres tem, se tem por mais honrado e estimado.» ¹⁰².

O prestígio transformava o indivíduo, a nível pessoal e social. Os “laços matrimoniais” com mulheres de outras aldeias ou clãs fortaleciam as relações de amizade, e permitiam a realização ou consolidação das alianças. O objectivo era o contacto com outros grupos e comunidades, angariando-se, desta forma, novos

¹⁰¹ A existência da poligamia indígena é comentada desde a chegada dos inacianos ao Brasil, continuando a ser debatida por largos anos. Vejam-se exemplos na correspondência jesuítica: carta de P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 136; De P. António Blázquez ao P. Diego Laynes em Roma, Baía, [1 de Setembro] de 1561, *M. B.*, vol. III, pp. 399 - 400; De P. João de Melo ao P. Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, 13 de Setembro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 281; De P. António Pires aos padres e irmãos de Portugal, [Aldeia de Santiago], Baía, 22 de Outubro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 315; De P. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 12 de Maio de 1563, *M. B.*, vol. IV, pp. 18 - 19; De P. António de Sá aos padres e irmãos de Portugal, Pernambuco, 8 de Setembro de 1563, *M. B.*, vol. IV, pp. 36 - 37.

¹⁰² Excerto de: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 219. Veja-se igualmente: Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, p. 168; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 154; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, pp. 94 - 95; Claude d'Abbeville, *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas; em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país*, Biblioteca Histórica Brasileira, n.º. XV, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1945, p. 222.

aliados para a guerra ¹⁰³. A falta de mulheres podia ainda provocar guerras inter-étnicas, em especial quando se recorria ao rapto dentro de outras comunidades, de forma a suprir a carência que existia ¹⁰⁴.

Todavia, o facto de praticarem a poligamia não transformava os índios em seres imorais, sem regras de convivência, como se fossem animais capazes de copular com qualquer fêmea do grupo, independentemente do grau de parentesco. O incesto não era praticado, mas aceitavam-se as uniões *avunculares*, ou seja, ligações entre tio materno e sobrinha. Também era comum a união entre primos cruzados¹⁰⁵. Este tipo de uniões não era obrigatório, porém comum, porque davam continuidade às alianças matrimoniais que existiam entre os grupos de parentes.

A todos os homens do grupo se atribuía a concepção das crianças da comunidade. As mães alimentavam a criança no seu ventre e, quando esta nascia, consideravam-na como sendo da geração dos seus companheiros ¹⁰⁶. Quanto aos homens, seriam imediatamente levados para um repouso obrigatório, dando origem a um ritual denominado *cauvade*. E acordo com este ritual, o pai de um recém-nascido seria deitado numa rede, onde era servido e adulado como o criador daquele novo ser humano. Já a mãe retornaria, quanto antes, às suas

¹⁰³ Vários autores nos esclareceram sobre o assunto acima abordado. Veja-se: Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 93; Beatriz Perrone - Moisés, "Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi da costa brasileira", p.17;

¹⁰⁴ Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, p. 61.

¹⁰⁵ Utilizamos a palavra "uniões" pois não consideramos possível a utilização do vocábulo "casamento", que reflecte uma atitude perante a vida de cariz europeu. Os jesuítas desejaram, desde logo, combater essas uniões, praticando exactamente o casamento monogâmico e cristão. O que não era incestuoso para os indígenas, era-o para os europeus. E entenderem a forma de parentesco e relacionamentos entre os indígenas tornou-se muito complicado para os inicianos, porque os consideravam gente propensa ao frenesi sexual e ao incesto que, se for observado em função dos preceitos ameríndios, realmente não existia. Relativamente a este assunto leia-se: Francisco Soares, "Coisas notáveis do Brasil", p. 151; Ronaldo Vainfas, "Moralidades brasileiras" In *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, Organização Fernando A. Novais, vol. I, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, pp. 224, 232; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil Colonia*, pp. 31 - 33; Beatriz Perrone - Moisés, "Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi da costa brasileira", pp. 15, 62; Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos guarani*, p. 158; Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, p. 62.

funções quotidianas ¹⁰⁷.

O homem adquiria assim, através de um maior número de mulheres e de filhos, uma maior importância a nível social, político e até mesmo económico. Um homem com mais mulheres desfrutaria de mais braços para o trabalho das roças, e de mais filhos, sendo que poderia delegar nos elementos femininos as tarefas de preparação e transporte de alimentos, objectos, redes e tudo o mais que fosse essencial ao seu dia a dia. A sua *maloca* incluiria assim um núcleo familiar alargado, ainda mais porque abarcaria ainda os seus genros, os quais se mudariam da habitação da sua infância para a do sogro logo após a união com uma das suas filhas ¹⁰⁸. Aí restar-lhes-ia esperar para subir hierarquicamente, através dos valores da valentia e da honra, de forma a, no futuro, também eles constituírem a sua família alargada, símbolo de prestígio comunitário.

Refira-se, no entanto, que apesar da aparente rigidez hierárquica, o preceito de comunidade pautava, acima de tudo, pela interajuda, elemento essencial à sobrevivência do “todo” a que se denominava aldeia.

¹⁰⁶ As mulheres retornavam ao trabalho pouco depois do parto. Não existiam parteiras e, como refere Hans Staden, as mães criavam os filhos levando-os para todo o lado, às costas, presos por panos de algodão. (Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 152).

¹⁰⁷ Veja-se menções a estes assuntos em: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 222 - 223; Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 172 - 173; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, pp. 94 - 95; Lavinia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, p. 43; Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, pp. 11 - 12; Júlio Cezar Melatti, *Índios do Brasil*, pp. 121 - 122; Jorge Caldeira e outros, *Viagem pela história do Brasil*, 2.ª edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, p. 14; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, p. 16; Robert H. Lowie, “The tropical forests: an introduction”, pp. 36 - 37, que utiliza o termo «couvade».

¹⁰⁸ Beatriz Perrone - Moisés refere que a regra de residência dos tupi era uxorilocal, ou seja, quando os homens se juntavam a uma mulher, mudavam o seu local de residência, indo para a habitação da sua mulher. Todavia, a este sistema escapavam os homens que possuíam um estatuto superior, pelos seus actos de valentia e coragem, possuindo por essa razão várias mulheres. Estes não se poderiam mudar para o local onde a nova mulher habitava e agregavam, junto a eles, grandes famílias, não seguindo a regra da uxorilocalidade. (Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, p. 10).

5. Guerra, antropofagia e “Terra sem Mal”

Por fim, procuraremos entender três aspectos que, para os grupos tupi, se encontravam bastante interligados, numa complexa teia de correlações: guerra, antropofagia e o fenómeno da procura da “Terra sem Mal”. Quando referimos a guerra, poder-se-à pensar em guerra convencional, com inúmeras tropas e seus chefes militares. No entanto, os morubixaba ou principais, não chefiavam exércitos, sendo líderes de um grupo familiar alargado e salientando-se pela honra de serem guerreiros valerosos. Não detinham métodos coercivos, não usavam a força ou qualquer tipo de ameaça, apenas a persuasão pela palavra. Cabia-lhes, enquanto líderes das *malocas*, fazer a prédica de incentivo ao trabalho e às tarefas quotidianas, a qual realizavam pela madrugada. Em ocasiões de guerra, deveriam ainda incentivar os homens ao combate ¹⁰⁹.

Os tupinambá eram, em particular, descritos nas fontes como muito belicosos; mas por todo o território brasileiro sucediam as guerras que serviam objectivos diversos: expansão territorial; migrações étnicas e procura de terras férteis; e, em especial, a captura de inimigos. Por vezes, diversos grupos poder-se-iam aliar contra um adversário comum e, se até à época, se encontravam desaguisados, poderiam formar novas alianças, em prol de um bem maior. Assim se desanuviavam pressões internas e externas aos grupos.

A vingança dos antepassados, bem como o ritual da ingestão da carne dos inimigos, eram acontecimentos notáveis e essenciais, pelo que a aquisição de cativos de guerra era talvez a conquista mais importante a ser realizada durante

¹⁰⁹ José de Acosta refere que os povos do Brasil não possuíam reis, apenas chefes por eles escolhidos, o que era feito consoante a ocasião, e em especial por causa da guerra (José de Acosta, *História Natural y Moral de las Indias*, vol. I, Ramón Angles, Madrid, [1590] – 1894, pp. 114 – 115). Veja - se anda: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 218; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, p. 5; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 96 - 97; José de Anchieta, *A província do Brasil*, p. 41; Pêro Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, pp. 102 - 103; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil*, p. 92; Lavinia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, pp. 31 e 41; Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, p. 17.

estas incursões ¹¹⁰. Refere José de Anchieta que: «(...) toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem excepção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória.» ¹¹¹.

Assim sendo, um dos objectivos principais de povos como os tupinambá, tupiniquim e tamoio, quando efectuavam os seus ataques e guerras, seria o de aprisionar inimigos para sacrificar numa morte ritual, efectuada no terreiro da sua aldeia. Guerra e antropofagia eram conceitos que caminhavam juntos nas sociedades tupi ¹¹².

Para os tupi, o primeiro cativo que fosse morto por um jovem providenciava o acesso do mesmo a um estatuto superior, passando a ser *avá*, ou seja, homem adulto, e com direito a ter mulher ¹¹³. “Era costume que un guerrero maior regalase a su hijo, o a un pariente más joven, un prisionero hecho que le possibilitaba convertir-se en un matador, recibir un nuevo nombre y adquirir el status de adulto.” ¹¹⁴. Quanto mais mortes ritualísticas estes homens cometessem, maior seria o seu prestígio e poder, e assim, tornar-se-ia mais fácil o acesso a novas

¹¹⁰ Roberto Gambini, *O espelho índio*, pp. 151-152; Lavínia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, pp. 45 e 50.

¹¹¹ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, São Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, p. 113.

¹¹² Relação estabelecida pelo padre Navarro que, em carta datada de 1551, menciona que viu índios irem à guerra, retornando com muita carne humana para o seu ritual de morte. Por esta razão consideramos que os jesuítas entendiam a ligação entre guerra e antropofagia. (Carta de P. João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador [da Baía, Agosto?] de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 182 - 183).

¹¹³ Francisco Soares, “Coisas notáveis do Brasil”, p. 148; Beatriz Perrone - Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, pp. 12 - 13; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, p. 17; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 - 1835)*, p. 41.

¹¹⁴ Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, p. 59.

mulheres ¹¹⁵. A morte de um cativo de guerra estava ainda associada à atribuição cerimonial de um novo nome, com o qual o matador seria agraciado. Já a mulher possuía apenas um nome, pois não podemos esquecer-nos de que estamos a referenciar um cerimonial exclusivamente masculino ¹¹⁶.

A antropofagia seria uma forma utilizada pelos tupi para comemorar os seus ancestrais, míticos e notáveis, permitindo a vingança dos membros da aldeia que tivessem morrido em combates anteriores, ou mesmo no terreiro dos seus inimigos ¹¹⁷. Ingerir a carne das vítimas seria uma forma de perpetuar o cerimonial efectuado em praça aberta, no seio da aldeia. Todas as acções possuíam um significado simbólico e mágico, promovendo-se uma comunhão colectiva da aldeia com o sagrado.

Para estas comunidades indígenas, comer o corpo libertava a alma. O corpo apodrecia quando enterrado, e ainda podia sentir o peso da terra que o cobria. Se nada disso acontecesse, corria-se ainda o perigo de que o corpo fosse devorado por demónios. A ingestão do corpo pelos habitantes da sua aldeia seria o único processo de encaminhar o indivíduo para a imortalidade. Por essa razão seria a morte ideal, a finalização perfeita de uma vida heróica, na qual se teriam assassinado e comido muitos adversários. O acesso ao paraíso abrir-se-ia com mais facilidade através dessa libertação da corrupção da terra. E a carne humana seria um alimento espiritual e não carnal ¹¹⁸.

¹¹⁵ Beatriz Perrone - Moisés, "Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi da costa brasileira" p. 18; Lavínia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, p. 48; Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 65.

¹¹⁶ Algumas referências em: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 235 - 236; Francisco Soares, "Coisas notáveis do Brasil", in *O reconhecimento do Brasil*, pp. 148, 150; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 152, 156;

¹¹⁷ A vingança para com os cativos começava logo durante a viagem de regresso da expedição guerreira, pois batiam-lhe e injuriavam-no pelo caminho. Quando chegavam à aldeia eram também caluniados e agredidos. Hans Staden diz que as mulheres o receberam, dizendo «*Xe anama poepika ae!*», ou seja, «Isso é a minha vingança pelo homem que seus amigos mataram!». As mulheres não tinham participação no seu apresamento e, assim, recebiam com alguma violência o cativo, batendo-lhe e ameaçando-o com a sua futura morte. (Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 63). Julgavam que assim poderiam recuperar aquele que tinha sido morto pelos elementos da outra aldeia. Veja-se ainda: Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", pp. 17 - 18; Jacqueline Hermann, *1580 - 1600: O sonho da salvação*, p. 78-79.

¹¹⁸ Segundo Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 106 - 107.

Esta teoria baseia-se, como podemos constatar, numa explicação de cariz espiritual e mágico, apesar da existência actual de outras teorias, que reivindicam que os cativos seriam uma fonte alimentar para o grupo, fornecendo proteínas e gorduras extra. Para tal, baseiam-se em algumas referências patentes em documentação dos séculos XVI e XVII, que mencionam que os ameríndios não perdiam a oportunidade de ingerir uma carne tão rica, sendo que o canibalismo impediria qualquer desperdício¹¹⁹.

Apesar de tudo, a maioria dos especialistas ainda opta por entender a antropofagia como desligada de um simples festim para o estômago humano. Inegável é o facto de, devido a esta interacção guerra - antropofagia, o argumento da necessidade de evangelização se ter convertido numa razão cada vez mais forte de Cristianização ¹²⁰.

A morte do cativo concedia glória e honra. Todavia, estas não pertenciam somente ao matador, pois seriam partilhadas com a própria vítima. Morrer em terreiro inimigo era a morte mais desejada e não era temida ¹²¹. Ambos poderiam

¹¹⁹ Jorge Couto alude a esta teoria, que se baseia em alguma documentação quinhentista e seiscentista (Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 109). Padre Navarro, Gabriel Soares de Sousa, Hans Staden e Francisco Soares utilizam o vocábulo «engordar», referindo-se ao facto de qualquer cativo ser muito bem alimentado, para que pudesse engordar e ser comido. Staden, quando se refere a uma terrível dor de dentes que teria sofrido, menciona que foi ameaçado: ou arrancavam-lhe o dente, ou a dor lhe passava, para que ele pudesse continuar a comer; porque, se não engordasse, o matariam mais cedo do que estava previsto. Francisco Soares refere que o cativo - a que se refere sempre como tapuia - era engordado, por vezes durante muito tempo, e alude assim a uma ligação entre tempo de cativo e tempo de engorda. Gabriel Soares de Sousa chega mesmo a dizer que os aimorés comiam carne humana por mantimento. Todavia, não poderemos omitir que, tanto padre Navarro como Hans Staden alegam ainda que a antropofagia se baseia na vingança, o que não retira o interesse à perspectiva da utilização do termo anteriormente mencionado. Vide: Carta de P. João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador [da Baía, Agosto?] de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 279; Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 37, 236; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 71; Francisco Soares, "Coisas notáveis do Brasil", pp. 149, 161.

¹²⁰ Roberto Gambini refere que este seria um crime atroz para qualquer europeu, e não existiria, da parte daqueles, a compreensão para com o mesmo, o que em grande parte ditou a sorte futura destes povos autóctones. (Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 149).

¹²¹ Por vezes, para não perder a honra desta morte, não se deixavam baptizar pelos jesuítas e muito menos serem resgatados, para se transformarem em escravos e perderem a dignidade. (Carta do P. João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador [da Baía, Agosto?] de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 279). Fugir ao acto executório também não lhes passava pela cabeça, pois a sua aldeia não o aceitaria de volta. A fuga simbolizava a cobardia. Um fugitivo era alguém que não confiava nos seus parentes, nem na sua capacidade de vingança pela sua morte. (Roberto Gambini, *O espelho índio*, pp. 151 - 152; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no*

alcançar a honra de se dirigir ao paraíso, numa viagem rumo à terra dos seus antepassados ¹²². Estes, vendo a bravura dos seus descendentes, iriam ajudá-los e protegê-los, não sem lhes pedir em troca que fossem lembrados para toda a eternidade e vingados sempre com o sangue do inimigo. Uma alma que não fosse vingada, vaguearia pelos terrenos adjacentes à aldeia, e causaria estragos e desgraças entre aqueles que a negligenciaram. Os espíritos podiam ser muito maléficos, trazendo todo o tipo de infortúnios, de incêndios a mortes ¹²³.

A partilha de honra entre cativo e matador significa que o estatuto do inimigo, dentro da comunidade dos seus captos, estava longe de ser inferior. A aldeia receberia o seu novo elemento, absorvendo-o após uma cerimónia de vingança ritualística contra o mesmo: «Quando os prisioneiros são trazidos para casa, as mulheres e os filhos dos selvagens têm permissão para bater neles. Depois os enfeitam com penas, cinzas e raspam suas sobancelhas. Dançam em volta do prisioneiro, bem amarrado para não escapar. Dão-lhe uma mulher, que cuida dele e é sua serva.»¹²⁴.

tempo dos jesuítas, p. 17). A honra estava em matar e morrer no terreiro (Carta do irmão José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, S. Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, p. 113; Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 182 - 183; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 86; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", pp. 18 - 19).

¹²² Existia então, de forma clara, uma aversão ao enterramento, ao qual eles tentavam fugir. Beatriz Perrone - Moisés refere: "o enterro é, de qualquer modo, um destino pouco honroso para um guerreiro, cuja glória e esperança é morrer nas mãos dos inimigos. Temerosos do peso da terra e do apodrecimento, os Tupi consideram que a melhor tumba é o estômago de seus inimigos." (Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 13). Assim, eles evitavam o contacto do corpo com a terra, erigindo uma espécie de cabana feita de folhas de palmeira ou algo similar, como referido por Robert H. Lowie, em "The tropical forests: an introduction", p. 38. Já Francisco de Aparicio, no seu artigo "The archeology of the Paraná river" transporta-nos para o mundo funerário guarani, com as suas urnas funerárias, elaboradas em barro e de grande dimensão, para a inumação da totalidade do cadáver, o que nos reporta ao mesmo medo do contacto do corpo com a terra (in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The tropical forest tribes*, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, p. 66).

¹²³ Acreditando que existiria a possibilidade da alma sobreviver à morte, tinham a crença de que o espírito podia voltar e gerir, de forma positiva ou negativa, a acção dos vivos. Existiam maus espíritos, os *anhangas*, dos quais se protegiam acendendo fogueiras nas zonas de dormir. (Carta de Padre Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, pp. 137 - 138; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 138; Luiz Luna, *Resistência do índio à dominação do Brasil*, p. 17; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 10; Pêro Magalhães de Gândavo, "História da Província de Santa Cruz", p. 102; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 112; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, pp. 66 - 67).

¹²⁴ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 165. Também Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 182 - 183. Todavia, atentemos no que nos refere Roberto Gambini: "A duração

Este novo elemento da comunidade teria direitos e deveres como qualquer outro e devia cumprir as suas obrigações até ao momento da morte ritual. Tal procedimento revela que, de facto, estaria a substituir, dentro da comunidade, um guerreiro outrora perdido. Isto acontecia porque era gradualmente assimilado pelo grupo ¹²⁵. De forma a inserir-se melhor, o cativo seria sempre acompanhado por uma mulher, o que não significa que tencionasse fugir. A oferta dessa mulher realçaria inclusivamente o seu prestígio, pois não se tratava de uma mulher qualquer. Seria, na maioria das vezes, uma irmã, filha ou parente próxima de um principal. Aquela mulher seria sua esposa durante todo o tempo que ele permanecesse na aldeia, até ao dia da sua morte.

Os jesuítas mencionam, várias vezes, essa entrega de uma mulher ao cativo. Nóbrega escreveu: «Si acontece que tomem algunos de los contrarios en la guerra, tráenlos presos algún tiempo y danles sus hijas por mugeres y para que los sirvan y guarden, y después los matan e comem com grandes fiestas, e com ayuntamiento de los vezinos que biven aredor;» ¹²⁶. Se destas uniões nascessem crianças, estas não pertenceriam à comunidade da mãe. Como existia a noção de que somente o pai gerava o filho, qualquer criança pertenceria à comunidade do seu progenitor. Sendo a criança filha de um inimigo, a sua carne deveria ser igualmente comida, morrendo como o seu pai. «Se ela [a mulher do cativo] fica grávida, criam o filho até estar grande, a fim de matá-lo e comê-lo posteriormente, quando lhes parecer melhor.» ¹²⁷.

Fica somente por esclarecer o que acontecia se a criança fosse do sexo

do cativo variava segundo a idade (é de se supor que só muito raramente mulheres eram sacrificadas); um velho era executado sem demora, mas um jovem forte poderia aguardar anos, o que comprova que a antropofagia nada tinha a ver com nutrição.” (Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 152).

¹²⁵ Veja-se: Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 66; Beatriz Perrone – Moisés, “A vida nas aldeias dos Tupi da costa”, p. 18.

¹²⁶ Veja-se: P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 136; Do Ir. Pêro Correia [ao P. João Nunes Barreto em África], [S. Vicente, 20 de Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 227, na qual é referido que o homem aprisionado recebe duas ou três mulheres importantes dentro da comunidade, sendo até mesmo filhas ou irmãs de principais. Também referências em: Francisco Soares, “Coisas notáveis do Brasil”, p. 149; Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, p. 79.

¹²⁷ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 165.

feminino, porque em relação ao sexo masculino não restam dúvidas sobre a ingestão ritual, que seria feita por todos, incluindo a própria mãe ¹²⁸. A antropofagia sempre foi para os europeus algo de cruel. Não obstante, para estas comunidades era essencial, mantendo a coesão do grupo e a união deste com o espírito dos seus antepassados através da vingança dos seus mortos. Logo, a tese da antropofagia como forma de não perder alimentos ricos em proteínas parece desapropriada.

Facto assente é o de que a guerra e a morte se associam num jogo cultural e mental que se traduz na procura do paraíso. A antropofagia é indissociável do equilíbrio necessário à sociedade, porque, através dela, se abre o caminho que medeia o mundo dos antepassados e o mundo dos vivos, mundo terreno e paraíso procurado. Este equilíbrio culminava assim na procura da “Terra sem Mal”, fomentada pelos caraíbas, grandes homens que percorriam os caminhos e entravam em todas as aldeias, onde incitavam a migrações e efectuavam cerimónias que anunciavam a necessidade da procura de um “paraíso” ameríndio.

Estes movimentos messiânicos ou proféticos, como os denomina Egon Schaden, surgiam em determinadas conjunturas de crise. No caso brasileiro terão sido exacerbados pela chegada dos europeus. Despoletou-se a procura da “Terra sem Mal”, anunciando uma “Idade de Ouro” que chegaria para quem seguisse aquele movimento, procurando-se um apego aos padrões tradicionais da cultura ameríndia, e uma consequente oposição à influência nefasta e destruidora da civilização europeia.

Refere Egon Schaden que: «Todos os povos estão sujeitos, em grau variável, à sucessão de períodos de riqueza e bem - estar e épocas de penúria e privações. Nas situações desfavoráveis, de fome, de pobreza e de opressão, as comunidades -

¹²⁸ Nas cartas: De P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 136; Do Ir. Pêro Correia [ao P. João Nunes Barreto em África], [S. Vicente, 20 de Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 227. Também: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, pp. 236 - 237 e Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, p. 39, na qual o autor menciona casos de crianças que foram resgatadas ao cativo pelos inicianos.

quer sejam grupos étnicos, religiosos ou de outra natureza - se apegam à esperança de que, num futuro mais ou menos próximo, venham a recuperar a felicidade perdida.

Surgiam então profetas e visionários que, apoiados em elementos míticos ou representações místicas ou religiosas integradas na cultura do grupo, anunciam o reaparecimento da riqueza, da justiça e da liberdade, concitando os membros da colectividade a segui-los e submeter-se às práticas e abstenções consideradas indispensáveis para se tornarem dignos de um futuro melhor. Geravam-se assim os chamados movimentos messiânicos, de carácter acentuadamente místico ou religioso.»¹²⁹.

Os caraíbas - também conhecidos como Karai - incitavam a população a partir numa migração em busca dessa grande terra, a "Terra sem Mal". Estes homens, designados por alguns especialistas como messias, grandes pajés, ou mesmo homens - deuses, advogavam que uma vez chegada a "Idade de Ouro", ou seja, uma vez que os migrantes entrassem na "Terra sem Mal", não mais necessitariam de caçar, pescar ou roçar, pois ali encontrariam a juventude eterna e a imortalidade. Aquela era a "morada dos ancestrais"¹³⁰.

Neste «paraíso» encontrar-se-iam os heróis que criaram o mundo e que, após efectuado esse seu labor, ofertaram aos homens os conhecimentos essenciais para a sua subsistência. A eles juntar-se-iam os que alcançassem essa nova terra, ganhando, também eles, um estatuto de novos heróis. Quebrar-se-iam, como acontecia com a morte no terreiro, as barreiras que impediam o homem de tocar o sagrado, aproximando-se os homens dos deuses. Contudo, apenas aqueles que tivessem cumprido bem os rituais, como a já referida morte de um prisioneiro e a

¹²⁹ Egon Schaden, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, Ministério da Educação e Cultura, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1959, p. 37.

¹³⁰ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp, 41, 50, 53; Egon Schaden, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p. 49; Jacqueline Hermann, *1580 - 1600: O sonho da salvação*, p. 78; Alida C. Metcalf, "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil Colonial" in *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, *Histórias de Portugal*, n.º 14, Editorial Estampa, Lisboa, 1995, p. 42.

ingestão cerimonial da sua carne, poderiam chegar à “Terra sem Mal”, sendo eles os verdadeiros privilegiados.

A mensagem dos Karai foi considerada por especialistas como, Pierre Clastres e Hélène Clastres, de suma importância para os grupos ameríndios. Para eles, o seu surgimento foi fomentado por acontecimentos internos, de cariz sócio-cultural, que estariam intima e exclusivamente ligados ao passado dos povos nativos sul-americanos. Com tal definição, estes especialistas encontram a origem destes movimentos no interior dos próprios grupos, sendo irrelevante a chegada dos europeus ao Brasil ¹³¹. Já para Métraux, o impacto da colonização sobre estes povos assume importância máxima, sendo que as palavras dos profetas estariam intimamente relacionadas com a chegada dos europeus e seu processo de ocupação do território.

Ronaldo Vainfas, que estudou as práticas cerimoniais dos caraibas e fenómenos como a Santidade de Jaguaripe, entende que estas práticas existiam antes de 1500, estando então fortemente implantadas no seio das comunidades autóctones brasileiras. No entanto, opta por assumir uma posição de fusão de passado tribal com elementos pós - colonização, aceitando a extrema importância da chegada portuguesa na alteração e multiplicação destes fenómenos. Assume uma postura histórica evolutiva, não negando que existe uma transformação dos conteúdos das práticas destes povos devido à inserção de aspectos anti - escravagistas, anti - coloniais e anti - cristãos nos seus discursos ¹³².

John Manuel Monteiro refere ainda que o profetismo possui algo inegável aos olhos do historiador: a capacidade de desencadear reacções contra o

¹³¹ John Manuel Monteiro, “Os guarani e a história do Brasil meridional”, p. 481.

¹³² Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp. 43 - 45, 50; Egon Schaden define aspectos que considera essenciais para a discussão da existência de um «messianismo» entre as tribos ameríndias e para a tese da existência de um certo desequilíbrio, provocado pela chegada dos europeus e fomentando o aparecimento mais frequente destes movimentos. (*A mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil*, pp. 56 - 59). Já em Alida C. Metcalf encontraremos informações interessantes que apontam para a dificuldade de discussão desta questão, referenciando algumas das «tendências académicas» existentes. (Alida C. Metcalf, “Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil Colonial”, pp. 39 - 44).

colonialismo. Na procura da defesa das suas terras, os índios reagiam, incentivados pelas palavras dos seus líderes espirituais, sendo que desta forma surgiam movimentos de rebelião contra os que são considerados invasores ou opressores¹³³. Consideramos igualmente que podemos encontrar a raiz do aparecimento destas mensagens e movimentos no interior dos grupos indígenas, anteriormente à chegada de Cabral, mas que também é inegável que a influência europeia no Brasil contribuiu para a sua proliferação.

Os jesuítas não gostavam do confronto com os caraíbas, claramente seus opositores. Referiram várias vezes que os pajés e caraíbas tinham demasiado poder sobre os índios, e que estes se deixavam enganar facilmente, sendo incitados à prática dos vícios tradicionais ¹³⁴. As populações acreditavam que eles previam o futuro, curavam e comunicavam com seus antepassados, possuindo assim a chave da salvação¹³⁵.

Os jesuítas mencionam pajés e caraíbas. Cabe a nós diferenciá-los porque são homens influentes mas com funções diferenciadas. Os pajés efectuavam curas, trazendo de volta a saúde aos que recorriam aos seus préstimos, praticando vários tipos de ritos e acções de cariz terapêutico. Disfrutavam igualmente da capacidade de agir, de forma muito concreta, através de rituais que lhes tinham sido

¹³³ Este assunto é amplamente discutido pelo autor em: John Manuel Monteiro, "Os Guarani e a história do Brasil meridional", p. 481 - 482.

¹³⁴ Simão de Vasconcelos refere: «Têm grande canalha de feiticeiros, açougueiros e bruxos. Aqueles (a que chamam pajés, ou caraíbas) com falsas aparências os enganam; e estes os embruxam a cada passo» (Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 113). Esta afirmação virá em consonância com a opinião de Gabriel Soares de Sousa que considera que os pajés e caraíbas tinham tanto poder psicológico sobre os índios que «lançavam a morte» sobre os mesmos, e os índios, convencidos que iriam morrer, crendo tanto no poder dos «feiticeiros», de facto deixavam-se perecer. A crença forte que os índios possuíam no poder dos pajés e dos Caraíbas é compreensível se entendermos que eles se serviam dos heróis civilizadores como modelo, tornando-se inegavelmente importantes para os ameríndios. (Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 228; Lavínia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, p. 35 - 36)

¹³⁵ Padre Anchieta refere: «Não têm juramentos nem ídolos, alguns feiticeiros há entre eles a que chamam pagé. A estes, para alcançar saúde, se dão a chupar e consentem que lhes façam outras cerimônias, mas não acreditam neles.» (José de Anchieta, *A província do Brasil*, p. 42). Fernão Cardim diria, anos mais tarde, que eles tinham feiticeiros e feitiços, esperando sempre que aqueles pudessem trazer de novo a saúde desejada. Veja-se também: Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, Coleção Outras Imagens, CNCDP, Lisboa, 1997, pp. 166 - 167; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 157; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, p. 113.

transmitidos pelos seus antecessores e que auxiliavam à comunicação com os antepassados, com os espíritos e com a natureza. Eram os xamãs da comunidade, sabiam o que fazer em momentos cruciais e agiam em conformidade com o seu saber, permitindo a manutenção do equilíbrio dentro da sociedade, o que era feito através dos seus rituais ¹³⁶.

Quanto aos karai ou caraíbas, eram os «homens do discurso» e a sua função era proferir a mensagem da «Terra sem Mal». Para tal, vagueavam por todos os territórios, como se fossem profetas ambulantes, não existindo para eles fronteiras de qualquer tipo. Podiam movimentar-se entre todos os grupos étnicos, mesmo entre aqueles que se encontrassem em guerra. Estavam livres de qualquer tipo de enquadramento numa linhagem, pois numa sociedade que possuía uma raiz claramente patrilinear, afirmavam-se como não possuidores de um pai terreno, e sim como sendo filhos de uma divindade ou de um grande - herói e de uma mulher comum ¹³⁷.

Assim, e fugindo à linhagem patrilinear, não poderiam ser considerados inimigos de ninguém, possuindo uma espécie de «livre-trânsito» entre as diferentes comunidades, e evocando a mensagem que lhes fora transmitida a todos os que desejassem ouvi-la. Este tipo de mobilidade permitia-lhes igualmente conduzir todos os grupos àquela «Terra sem Mal», pois o seu discurso profético convencia, em algumas ocasiões, aldeias inteiras a embarcarem em longas viagens. Estas deslocações efectuavam-se geralmente em direcção ao Oriente ¹³⁸.

¹³⁶ Os pajés causavam problemas não apenas no Brasil, como também em África. Os jesuítas mencionam na Guiné a existência de homens que curavam, e foram descritos igualmente como feiticeiros. Referiam ainda que, se não era a fé nestes homens que levava alguns a serem curados, poderiam ser as artes do demónio, presente naquelas terras, como podemos ver em P. E. H. Hair, *Heretics, slaves, and witches - as seen by guinea jesuits c. 1610*, série Separatas, n.º 245, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 2002, p. 13. Mais dados sobre os pajés em várias obras, como: John Manuel Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 24; Robert H. Lowie, "The tropical forests: an introduction", p. 49; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, pp. 21 - 22; Beatriz Perrone - Moisés, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa", p. 13; Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, pp. 18 - 19, 20).

¹³⁷ António, caraíba da Santidade de Jaguaripe, é apenas um exemplo concreto de como os caraíbas afirmavam ser descendentes dos deuses e não dos homens, aos quais estavam ligados apenas pelo lado materno. (Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 113).

¹³⁸ John Manuel Monteiro, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 25.

Tinham a urgência de entregar a sua mensagem; o tempo urgia, e a salvação era essencial. Este forte desejo está, de certa forma, interligado a um forte pessimismo relativo ao futuro, que os povos Tupi - Guarani encerravam, considerando sempre que o final estava perto para a sua civilização, esperando o grande cataclismo universal; enfim, o final do mundo como eles o conheciam. Apenas o refugiados na «Terra sem Mal» seriam salvos ¹³⁹.

A Companhia denominava os pajés e caraíbas de feiticeiros, mas existem também menções confusas a homens santos, outra forma de referenciar os caraíbas¹⁴⁰. Estes possuíam, para os inicianos, o papel mais subversivo de todos os elementos das sociedades ameríndias. Depois de conhecermos o papel dos Karai e a sua mensagem, a inimizade que os membros da Companhia sentiam torna-se compreensível. O profetismo era realmente a prática ancestral mais perturbadora e, assim sendo, os inicianos temiam a força destes profetas, detestando os seus usos e costumes. Os pajés, e em especial os caraíbas, eram considerados os grandes adversários para qualquer religioso ¹⁴¹.

Relembremos, ainda, o facto de, naquela época, se considerar que estes povos não seriam desenvolvidos. Assim, analisando os testemunhos da época estes

¹³⁹ Por isso, os caraíbas eram os heróis vivos, que apareciam em determinadas condições sócio-culturais, em especial em épocas de choque cultural, como a que sucedeu após a chegada dos europeus, sendo que, nessa altura, a sua mensagem se tornava fortemente subversiva. Veja-se: Lavinia C. M. Teixeira dos Santos, *Guerreros antropófagos*, pp. 36 - 37; Egon Schaden, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p. 40 - 42.

¹⁴⁰ «Em Portugal manifestou-se igualmente durante os séculos XVI e XVII esta tendência para perseguir as bruxas e todos os agentes de práticas mágicas em geral a saber: curandeiras, adivinhos, feiticeiros, etc.». Assim, o temor e a inimizade foram trazidos do Velho Mundo, assim como a designação negativa que os inicianos utilizavam para referenciar os «homens santos» e curandeiros daqueles povos, ou seja, «feiticeiros». Também: Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico*, pp. 27 - 28; José Pedro Paiva, «As bruxas na obra de António Vieira» in *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, organização de Sílvio Castro e Manuel G. Simões, CLEUP, Pádua, 1999, p. 68.

¹⁴¹ Veja-se as seguintes cartas: De P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra, [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, p. 152; Do Ir. Pero Correia [ao P. João Nunes Barreto em África], [S. Vicente, 20 de Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 225; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Pernambuco, 11 de Agosto de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 267 - 268; Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, São Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 109 - 110; Do P. António Pires aos padres e irmãos de Portugal, [Aldeia de Santiago], Baía, 22 de Outubro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 312. Também: Egon Schaden, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, p. 39); Cristina Pompa, «Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas

indicam-nos que, no campo religioso, não foram tidas em conta as suas cosmogonias, deuses civilizadores e heróis, e nem mesmo o mito da “Terra sem Mal”; considerava-se apenas uma ausência dos mesmos, o que se traduzia numa cristianização mais facilitada ¹⁴². Os comportamentos tribais nunca foram vistos como possuidores de um significado cultural e religioso ¹⁴³.

Os religiosos levaram ainda para o Brasil a noção de que se encontravam a combater a imoralidade e o paganismo. Torna-se compreensível que não tenham observado com bons olhos os comportamentos tribais e seus interlocutores, absorvendo e transmitindo para o Reino uma imagem distorcida da realidade, na qual consideraram não existirem fenómenos religiosos e sim influências do Demónio. Os membros da Companhia não souberam compreender a forma de vida adoptada pelos ameríndios, nem a sua simbiose com a natureza, que os tornava tão distintos dos europeus.

O que não deixa de ser verdade é que, mesmo com tanta oposição, a documentação virá, de forma progressiva, a mencionar, cada vez mais, elementos como Tupana (Tupã) ou as santidades - *caraimonhaga* -, lideradas pelos já mencionados homens santos ¹⁴⁴. Não obstante, já não se poderia voltar atrás no

no Brasil colonial”, p. 186; Dauril Alden, “Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteent Century”, p. 211.

¹⁴² Seria o mito dos índios como sendo «papel em branco», sobre o qual os jesuítas escreveram em várias cartas: De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, [10? de Abril] de 1549, *M. B.*, vol. I, pp. 111 - 112; De P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 142. Também: Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 217, Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 165 - 166; Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas dos Brasil*, pp. 88 - 89, 111; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, pp. 5 - 6, 15; Caio Boschi, “As missões no Brasil”, pp. 394 - 395; M. Kittiya Lee, “The arts of proselytization”, p. 155; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, Livraria Portugalia, Lisboa, 1938, p. 15; Jacqueline Hermann, *1580 - 1600: O sonho da salvação*, pp. 73-74; Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 475 e “Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteent Century”, pp. 207 - 210; Roberto Gambini, *O espelho índio*, pp. 125, 135; Cristina Pompa, “Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial”, 2001, pp. 180 - 182.

¹⁴³ Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 138; Dauril Alden, *The making of an enterprise*, p. 476; Dauril Alden, “Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteent Century”, p. 207.

¹⁴⁴ *Caraimonhaga* é a santidade dos índios. O que nos leva ao termo *acaraimonhang*, ou seja, fazer santidade. Vejam-se estes conceitos em: Carta de P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, p. 150; De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Pernambuco, 11 de Agosto de 1551, *M. B.*, Vol I, pp. 267 - 268; Do Ir. Pero Correia [ao P. Simão Rodrigues em Lisboa], [S. Vicente, Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 231;

que tinha sido dito. A conquista europeia não seria travada por pequenos aspectos religiosos ou culturais como estes. Não existia realmente um respeito pelas práticas dos indígenas brasileiros, eram apenas «cegueiras». E o Brasil continuava a ser um local ideal para a colonização, mesmo que tal implicasse a resolução de alguns problemas, mais ou menos difíceis; mas as vastas áreas que podiam ser ocupadas eram demasiado convidativas, sendo que na maior parte das vezes se recorreu à expropriação dos seus autóctone ¹⁴⁵.

Assim, os jesuítas jamais poderiam ter uma boa imagem dos pajés e caraíbas. Como refere Roberto Gambini: «Já nos primeiros contatos os jesuítas retratavam os pajés como mentirosos e enganadores, recusando-se a admitir neles a existência de um mínimo grau de integridade ou de que cumprissem uma função social específica, a de guias religiosos encarregados da intermediação entre este mundo e o outro – pois de fato os pajés estavam para os índios mais ou menos como os jesuítas para os portugueses.» ¹⁴⁶.

Os padres temiam realmente estes homens, assim como o que denominavam de paganismo ameríndio, aliado forte da presença do Demónio na América. Todavia, não devemos esquecer que estas mesmas preocupações encontravam paralelismos na mente dos índios que, por seu turno, temiam a nova fé, os novos ritos, em suma, o fim dos costumes dos seus antepassados. Para tal, era necessário expulsar os europeus das suas terras. E Egon Schaden considera existirem paralelismos entre realidade e mitologia, pois compara a expulsão dos europeus com a de Sumé, que foi afastado após uma rebelião, por suscitar a inveja e o despeito com as suas acções mágicas ¹⁴⁷. Também os europeus deveriam ser expulsos, pelas suas atitudes diferentes e pelas tentativas que faziam para alterar a vida como eles a conheciam.

Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp. 61 – 62; Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de Todos os Santos*, pp. 16 – 17; Jacqueline Hermann, *1580 – 1600: O sonho da salvação*, pp. 74-75.

¹⁴⁵ Veja-se a carta de P. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 12 de Maio de 1563, *M. B.*, vol. IV, pp. 8 – 9, em que Leonardo do Vale chama à santidade «notável cegueira». Ainda: A. H. de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, pp. 67 – 68. Joaquim Romero Magalhães, “O reconhecimento do Brasil”, pp. 204 – 205.

¹⁴⁶ Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 166.

¹⁴⁷ Egon Schaden, *a mitologia heróica das tribos indígenas do Brasil*, pp. 51 – 52.

Capítulo III

A mulher indígena através da correspondência jesuítica

Apesar de uma maior autonomia, face à mulher branca, a mulher indígena manteve, dentro da sua comunidade, um papel sócio – político secundário e a correspondência, assim como outra documentação coeva, tende a destacar os feitos e acções dos homens dentro das suas colectividades. Não obstante, e apesar de nos depararmos com esta preponderância de informação relacionada com o homem e as suas actividades, a correspondência jesuítica demonstra-nos que é igualmente possível abordar casos interessantes que talvez nos esclareçam um pouco mais sobre o papel da mulher nas suas sociedades, assim como nas comunidades coloniais criadas após a chegada dos europeus. Podemos assim observar que, em várias ocasiões, a mulher se tornou um importante elemento de resistência à evangelização, tal como o foram determinados elementos masculinos, caso dos principais, dos pajés e dos caraíbas. Consideramos que a mulher pode mesmo ter adoptado atitudes próximas à destes líderes, em fenómenos sociais e mágico – religiosos.

Estas seriam mulheres que, para além de resistirem ao que provinha do exterior – ou seja, ao que os europeus tentavam introduzir no seu meio sócio – cultural – eram igualmente essenciais na manutenção da ordem interna do seu grupo, enquanto transmissoras de valores tradicionais que permitiriam a coesão do mesmo, em tempos que se avizinhavam difíceis. As mulheres possuíam uma bagagem cultural que permitiria a sobrevivência da herança civilizacional do seu grupo e, mesmo inseridas na sociedade colonial, notamos que levavam consigo esse conhecimento. Tornar-se-iam, então, protagonistas de interessantes casos de interacção e sincretismo. E estes serão os aspectos que tentaremos deslindar neste capítulo, da forma mais concisa possível.

1) *Os caraíba, os pajés e as mulheres indígenas: resistência à evangelização*

Um dos medos indígenas mais salientado na correspondência jesuítica remete-nos para o baptismo, sacramento aplicado pelos evangelizadores, entre os quais encontramos os próprios inacianos. Este ritual era comumente referenciado pelos pajés e caraíbas quando pretendiam desvalorizar a nova fé, trazida pelos brancos. Para os líderes espirituais indígenas, assim como para o comum da população, o baptismo era símbolo de perigo porque acarretava, como algo subjacente, a morte dos autóctones que o aceitassem ¹⁴⁸. Sendo um acto sacramental mal visto, e mesmo amaldiçoado por muitos dos que pretendiam apenas seguir os seus preceitos tradicionais, era encarado como uma cerimónia cheia de palavras desconhecidas em que a utilização da água sagrada se tornava no mero culminar do mal cerimonial a que estavam sujeitos. Aquela água mataria os neófitos baptizados. O perigo era tão grande que até mesmo o simples acto de ingerir a carne de um indivíduo baptizado se tornava perigoso dentro destas circunstâncias¹⁴⁹.

Todavia, o desejo de que os baptismos terminassem não podia ser aceite pelos jesuítas, pois isso implicaria a perda de um dos três sacramentos importantes para a implantação da Fé entre os Homens ¹⁵⁰. Para os padres, o baptismo era essencial à nova ordem social que procuravam instalar. E quer pensassem na conversão dos principais das aldeias e dos seus dependentes, ou numa conversão índio a índio, de cariz individual, sempre consideraram que o cerimonial abriria novas portas aos convertidos no seio das comunidades indígenas o que, na realidade, não era verdade; ser índio baptizado acarretava, na

¹⁴⁸ Vejam-se informações em: De P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 143; De P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola em Roma, Baía, 27 de Dezembro de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 134; Quadrimestre de Janeiro até Abril de [1556] pelo Ir. António Blázquez(?), Baía, [Maio de 1556?], *M. B.*, vol. II, p. 271; De P. Manuel da Nóbrega ao P. iguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, p. 64.

¹⁴⁹ Veja-se a carta do Ir. Pêro Correia [ao Padre Brás Lourenço no Espírito Santo, São Vicente], 18 de Julho de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 67.

¹⁵⁰ Os principais ritos de passagem eram o baptismo, o casamento e a morte, e havia um cerimonial específico a ser aplicado em cada uma das ocasiões. (Francisco Bethencourt, "Os

maioria dos casos, um peso acrescido, em especial no início do processo de evangelização. Não significava uma garantia de entrada plena na sociedade colonial, traduzindo-se antes numa situação dúbia porque o neófito também já não se encontrava plenamente integrado na sociedade dos seus antepassados. Este novo posicionamento poderia implicar a perda de laços familiares e territoriais para os convertidos, colocando-os num estatuto deveras ambíguo ¹⁵¹.

O baptismo não era, desta forma, uma cerimónia facilmente encarada pelos ameríndios. E não se tratava somente de um repúdio ao novo cerimonial, imposto pelos colonizadores. Se observarmos a ligação que era estabelecida pelos índios entre baptismo e doença, poderemos entender que estamos em presença de um forte temor; os índios criaram uma trílogia associativa entre baptismo, doença e morte. Tal ocorre porque os europeus, sem terem o conhecimento de que eram portadores de vírus e bactérias patogénicas, transportaram várias doenças para o Novo Mundo, como a varíola – que tomou forma epidémica nos anos de 1563/4 –, a sífilis ou a gripe. Como o sistema imunitário dos autóctones não estava preparado para estas doenças, cedia-lhes facilmente, sob a forma de epidemias e pandemias. Russell – Wood refere que: «Quanto ao Brasil, os Europeus é que se impuseram aos povos indígenas, que, sem qualquer defesa, sucumbiram ou às campanhas militares ou às doenças europeias (...).»¹⁵².

A existência do denominado baptismo *In Extrémis*, um baptismo que era feito no leito de morte do indivíduo, apenas agravou a situação de desconfiança para com o ritual, tendo os índios um cada vez maior pavor pelo sacramento aplicado? A conjuntura de medo agudizou-se com as graves epidemias que assolavam, de quando em quando, o território, pois centenas de homens, mulheres e crianças

equilíbrios sociais do poder” In *História de Portugal*, Dir. José Mattoso, vol. III, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 149 – 150).

¹⁵¹ Roberto Gambini, *O espelho índio*, pp. 199, 201.

¹⁵² A. J. R. Russell-Wood, “Fronteiras de integração”, p. 255. Leia-se ainda: Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 166; Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos Guaranis*, pp. 180 – 181; Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, p. 71; Jacqueline Hermann, *1580 – 1600: O sonho da salvação*, p. 77; Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*, pp. 51 – 52; John Manuel Monteiro, “O escravo índio, esse desconhecido”, p. 107).

eram baptizados *In Extremis*, devido à gravidade das doenças ¹⁵³. Nessas alturas, a associação entre baptismo e morte tornava-se demasiado evidente, o que fortalecia a resistência. Podemos assim afirmar que se tratava de um fenómeno compreendido pelas populações de uma forma empírica, com base nas vivências de um dia - a - dia que se tornou tão diferente daquele que conheciam, no período anterior ao do contacto ¹⁵⁴.

Resultantes do medo a este sacramento encontraremos então pequenos contextos de resistência em que os progenitores, sobretudo as mães, se opunham a esta evangelização forçada, julgando-a responsável pela morte da sua descendência. Aliavam-se assim aos seus pajés e caraíbas num movimento que tentava contrariar a aplicação daquela água sagrada. Muitas foram as mães que tentaram proteger os seus filhos do baptismo; algumas chegaram a atitudes extremas, fugindo para o mato com os seus bebés e crianças, para que não fossem

¹⁵³ A mais referenciada é a varíola. Constate-se de P. Leonardo do Vale ao P. Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 12 de Maio de 1563, *M. B.*, vol. IV, pp. 10 - 11; De P. António Blázquez ao P. Diego Mirón em Lisboa, Baía, 31 de Maio de 1564, *M. B.*, vol. IV, p. 55. Uma excelente descrição da doença e das formas de tratamento pode ser encontrada em José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, pp. 238 - 240. A epidemia de 1563 matava, por exemplo, 10 a 12 índios por dia, sendo que um terço dos que teriam sido aldeados pelos jesuítas, pereceu. (In Carlos Fausto, *Os índios antes do Brasil*, pp. 70 - 71, 85). O já mencionado José de Anchieta refere ainda, com estranheza contida nas suas palavras, a visita efectuada aos carijó e que terá sido causa de doença e morte de muitos daqueles índios. Os europeus não compreenderam que eram os portadores da doença e da morte, e com o avançar dos anos, o fenómeno continuaria a suceder, como refere António Rodrigues, que escreve que durante as suas largas viagens baptizou muitos índios, mas que estes logo vieram a falecer. (Do Ir. José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola em Roma, S. Paulo de Piratininga, [1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, p. 108; De P. António Rodrigues aos padres e irmãos da Baía, [Aldeia do Bom Jesus (Baía), Agosto de 1561], *M. B.*, vol. III, p. 389).

¹⁵⁴ Anos depois este medo do sacramento baptismal chegará a repercutir-se no ritual da Santidade de Jaguaripe. António, o líder deste movimento messiânico e que se auto - denominava Papa, e a referenciada «Mãe de Deus», fariam como que um novo baptismo aos seus seguidores de culto, purificando-os através da utilização de ervas sagradas como o tabaco mas também de água. Este ritual estaria intimamente ligado ao complexo processo sincrético que esta santidade manifesta, sendo que existiam aspectos tradicionais e outros apreendidos nas aldeias jesuíticas. Foi concedida a essa mistura de profano e sagrado um toque próprio, criando um movimento que surgirá amplamente mencionado na documentação. E, muito provavelmente, para estes líderes do movimento, o medo e aversão ao baptismo cristão, um baptismo que traria a morte, poderá ter-se repercutido numa certeza de que o novo ritual, abençoado pelo fumo, traria aos seus seguidores o oposto, ou seja, o dom da vida. Como tão bem refere Alida Metcalf, trata-se provavelmente de mais uma inversão simbólica do culto, podendo este ritual simbolizar, desta forma, o oposto do ritual cristão. Veja-se: Alida C. Metcalf, "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil Colonial", pp. 38, 42, 49 - 50; Alida C. Metcalf, "Millenarian slaves? The Santidade de Jaguaripe and slave resistance in the Americas", *The American Historical Review*, vol. 104, n.º 5, 1999, parágrafo 25;

encontrados pelos padres. Estas mães não queriam que a «morte» alcançasse a sua prole, uma vez que o ritual se transformara, à luz dos seus olhos, num simbolo de infortúnio para a geração vindoura, aquela que perpetuaria os valores dos seus progenitores e de todos os seus antepassados ¹⁵⁵.

Curiosamente, refira-se que posteriormente encontraremos um fenómeno diametralmente oposto ao temor que existia do baptismo. Assim, se inicialmente os ameríndios tinham um enorme pavor do sacramento, passados alguns anos o começaram a pedir, de forma incessante, aos padres que visitavam as aldeias. Os pajés e grandes pajés, que combatiam os temores e as doenças foram perdendo o prestígio que possuíam, enquanto os padres assumiram a administração das aldeias e tomaram para si um papel cada vez mais relevante no seio das comunidades ameríndias. Era o fim da resistência que acima mencionámos; porque, ao assumirem a postura que tanto desejaram, a de «novos pajés», os inacianos chamaram a si a capacidade de sanar os problemas dos indígenas, quer se tratassem de problemas físicos ou espirituais, e venceram assim o temor que existia pela água sagrada.

Devido a esta alteração do papel dos padres, os índios começam a pedir-lhes insistentemente o sacramento do baptismo, e faziam-no com tanto ardor que os jesuítas chegaram a entender estes pedidos como algo exagerados. O padre João de Melo tenta explicar este fenómeno, dizendo que a devoção não era a razão principal dos pedidos incessantes, antes a procura de uma cura que se julgava ser possível através daquele ritual efectuado pelos religiosos. O baptismo parecia ter

Ronaldo Vainfas, "Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas" in *Estudos Históricos*, vol. 5, nº. 9, Rio de Janeiro, 1992, p. 11.

¹⁵⁵ Este tipo de fuga ao baptismo pode ser encontrado em: Carta do Padre Luís da Grã ao Padre Inácio de Loyola em Roma, Baía, 27 de Dezembro de 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 133 - 134; Do Ir. António e Sá (?) aos padres e irmãos da Baía, [Espírito Santo, Fevereiro (?) de 1559], *M. B.*, vol. III, p. 19. Todo o contexto das doenças, morte, e pavor ao baptismo, em conjunto com o factor do ritual *In Extremis*, acabaria por reforçar a mensagem dos pajés e caraíbas, o que torna ainda mais compreensível este tipo de atitudes. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, p. 22; Cristina Pompa, "Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial", p. 186; Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp. 49 - 50; Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 119.

vindo para preencher uma lacuna cerimonial essencial aos ameríndios ¹⁵⁶. Não obstante, os pajés e caraíbas nunca aceitaram a água baptismal e o jugo dos homens que vinham de fora. Não aceitavam a presença dos padres tanto quanto os padres não os aceitavam, nunca sendo desejados pelos membros da Companhia de Jesus.

Convém lembrar que, entre os seus aliados, os caraíbas e pajés poderiam contar com a força, mais ou menos oculta, da mulher indígena. Os inacianos assumiriam uma posição igualmente crítica face a estas mulheres, pois tinham uma atitude semelhante para com elas e para com os «feiticeiros». Os comentários favoráveis que tecem às índias estão tendencialmente relacionados com as que já se encontravam em processo de evangelização, embora devamos realçar que estes elogios não proliferam na correspondência inaciana. Assim mesmo, alguns relatos referem mulheres indígenas devotas, assim como algumas evangelizações bem sucedidas que serviriam como forma de demonstração da possibilidade de erradicação dos males da gentilidade entre o sexo feminino.

Quanto à índia pagã, jamais poderia ser bem vista por qualquer religioso. A Mulher, independentemente de ser branca, negra ou ameríndia, encontrar-se-ia num estatuto de clara inferioridade face ao Homem. Deveria sempre ser mantida sob uma maior vigilância, feita pelos elementos masculinos da sociedade, quer se tratassem dos seus pais, irmãos, maridos ou filhos ¹⁵⁷. As mulheres ameríndias,

¹⁵⁶ «Da maneira que N. Senhor se ouve com estes se há tão bem com alguns outros tirando por sua bondade cos gentios por huma e outra vya de dous abusos que entre elles há; hum dos quais hé cuydarem os doentes que os bautisarem morrerão e por esta resão não se ousão bautisar; o outro hé polo contrário, como estão mal querem-se bautisar não por amor de Deos e de sua gloria senão por receberem a saude corporal.» (Carta do P. João de Melo ao P. Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 13 de Setembro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 282). Rui Pereira acrescenta: «E quererá Deos que se apagará de todo a opinião, que entre o gentio avia, scilicet, que o baptismo matava. E já agora muytas vezes parece que caem no vício contrario, porque há muytos, preguntando-lhe quando nos pedem o baptismo qual hé a causa porque no-lo pedem, dizem que para viverem muyto e sararem;» (Carta do P. Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal, Baía, 15 de Setembro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 293).

¹⁵⁷ Na mentalidade europeia, apenas uma mulher não era pecadora. Trata-se, como é evidente, da mãe de Cristo, a imaculada Virgem Maria. Qualquer mulher comum, quer fosse branca, negra ou ameríndia, apenas poderia ser conotada com dois tipos de mulher: Eva, a pecadora e tentadora; Madalena, a pecadora arrependida. Qualquer um destes casos não era deveras abonatório à imagem feminina. Eva foi a segunda criação de Deus, formada a partir de uma costela de Adão, e tal justificaria a subjugação feminina ao homem. E tinha sido igualmente a tentadora e a pecadora

pagãs e tantas vezes sem desejo de se evangelizarem, eram particularmente perigosas e nefastas para os padres e irmãos, pelos seus maus hábitos e conduta inadequada e por se encontrarem fora do seu controlo.

Resta-nos pois tentar entender como algumas mulheres utilizaram determinadas estratégias, nem sempre muito claras ou óbvias, para resistirem e tornarem os outros elementos do seu grupo mais resistentes à nova religião. As suas acções poderão ter sido mais ou menos passivas, ou mesmo mais ou menos conscientes. A tarefa do historiador torna-se, assim, mais difícil, mas igualmente mais interessante, transformando o estudo dos acontecimentos num desafio de maiores proporções.

2) *A mulher indígena: alguns aspectos da sua intervenção na sociedade ameríndia*

a) *A mulher indígena na Caraimonhaga*

É, pois, inegável para nós a existência de mulheres indígenas que resistiram à nova religião, porque esta pretendia alterar os seus costumes e tradições. Nesse contexto, podemos detectar que algumas chegam a possuir um contacto mais directo com os grandes pajés, adquirindo assim nem que fosse uma pequena parcela de poder e prestígio dos mesmos, perante o seu próprio grupo. Para que possamos entender esta associação entre mulheres e pajés deveremos observar o caso das “Santidades”, denominação esta que possui claramente uma origem europeia. As mulheres possuíam uma participação activa nestas cerimónias. Eram

culpabilizável pelo fim dos dias de paz e harmonia no Paraíso Terrestre, criado por Deus. Por sua causa, o casal foi expulso deste local sagrado, e assim, para pagar esta falta, a mulher ficaria condenada a gerar os seus filhos na dor. Quanto a Maria Madalena, era a pecadora arrependida, mas uma pecadora que necessitava sempre de vigilância, para que não voltasse a reincidir nos pecados que anteriormente cometera. Assim, para os jesuítas, como para todos os religiosos e homens europeus, a mulher tinha de ser domada, subjugada e vigiada. A índia pagã seria sempre Eva; a índia cristianizada, Maria Madalena. E o exemplo maior seria a Virgem Maria, que concebera sem pecado o Salvador, o Messias, Jesus Cristo. Veja-se: Maria José Ferro Tavares, “A mulher e a sua condição na Idade Média Portuguesa: da legislação à realidade” in *Estudos sobre as Mulheres*, organização Maria Beatriz Nizza da Silva e Anne Cova, CEMRI, Universidade Aberta, Lisboa, 1998, p. 67; Luiz Carlos Villalta, “Eve, Mary, and Magdalene: stereotypes of women in

elas que davam início à preparação do ritual, limpando os caminhos e confeccionando os alimentos e bebidas para a festa. Segundo os jesuítas, «confessavam» ainda as pequenas faltas que teriam efectuado dentro da sua comunidade ¹⁵⁸.

Esta espécie de confissão permanece, nos dias de hoje, um interessante e intrigante fenómeno. Julgamos que estará interligada com a chegada do caraíba e, possivelmente, poderá ser explicada da seguinte forma: com o surgimento daquele homem sagrado na aldeia teria início uma nova Era, e as mulheres desejariam purificar-se e libertar-se desses pequenos “pecadilhos”, pertencentes ao passado. Todavia, a correspondência é omissa em pormenores. Mesmo assim, existem referências de que as índias faziam um pequeno périplo pela aldeia, seguindo de duas em duas pelas malocas; paravam frente a cada uma, acusando-se do que tinham ou não feito nas suas vidas, tudo em presença dos restantes moradores da habitação ¹⁵⁹.

Contudo, denotamos na correspondência que a polémica não se restringe a esta “confissão” feminina. Posteriormente temos a atitude das mulheres após a chegada do caraíba à aldeia. Quando este se acercava da mesma, era recebido por todos os elementos da população e com grandes honras, seria tratado como nenhum outro homem o era. Iniciava-se então a cerimónia da *caraimonhaga* ¹⁶⁰.

Sixteenth - Century Brazil” in *Brazilian Feminisms*, University of Nottingham, 1999, pp. 19, 21, 22 - 23, 24; Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 173.

¹⁵⁸ A importância das mulheres neste cerimonial é salientada por Manuel da Nóbrega logo nos inícios da evangelização jesuítica do Brasil. (P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, pp. 150 - 151)

¹⁵⁹ Informações das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, p. 150.

¹⁶⁰ Hans Staden menciona a chegada destes caraíbas, que possuíam a capacidade de fazer «falar» os maracás dos homens da aldeia. Ele mesmo teria sido capturado pelos índios depois de uma previsão feita pelos seus “ídeos”. Contudo, Hans Staden terá conseguido escapar ao destino de morrer no terreiro dos seus captadores com alguma sorte e esperteza. Ele refere que a previsão teria sido considerada como certa, mas ele convenceu os seus captadores de que se encontravam equivocados, tendo aprisionado um homem errado. Com as suas atitudes, como as de pressagiar doenças ou fazer previsões que se tornavam realidade, Staden começou a ser considerado como uma espécie de «profeta», o que o auxiliou a sobreviver e conseguir retornar à Europa, depois de libertado. No caso das maracás, referencia que todos os homens possuíam essa espécie de chocalho, e que existia uma cerimónia, – que os jesuítas consideravam um embuste – que daria à maracá o poder de «falar». Este era um cerimonial extritamente masculino, efectuado no interior de

Depois do caraíba se encerrar com os homens numa cabana sagrada para que se fizesse o ritual das maracás, seria elaborado um ritual próprio para as mulheres, no qual estas entrariam num processo de partilha da santidade com o grande pajé¹⁶¹.

Para que tal acontecesse, as índias eram levadas para uma cabana mais aberta, diferente da masculina, onde eram expostas ao fumo santo, uma após a outra. Depois, todas elas teriam de se agachar, saltar e andar em volta da cabana, até ficarem totalmente exaustas; caíam então por terra e, nessa altura, segundo Hans Staden, o caraíba diria, chegando-se perto de uma delas: «Vejam, agora ela está morta, mas logo vou revivê-la.». Quando estas mulheres recobravam os sentidos seriam teoricamente capazes de efectuar algumas previsões sobre o futuro¹⁶². Não obstante, para o padre Manuel da Nóbrega a questão era mais grave. Quando as mulheres caíam pelo chão, devido ao estado de transe místico e exaustão a que chegavam, mostravam claramente sinais da presença do demónio nos seus corpos. Somente a presença do Diabo poderia explicar o facto de elas se contorcerem e espumarem abundantemente da boca, tal como ele próprio descreve¹⁶³.

Assim, passando por este ritual, e partilhando da «santidade» do caraíba, as mulheres seriam teoricamente capazes de possuir algumas capacidades “paranormais,” como o dom de profetizar, sonhar e ter visões. Compartilhariam, de certo modo, de uma parcela do que os «feiticeiros» conseguiam fazer, contactando com o «outro lado». O contacto ter-se-ia iniciado exactamente no

numa cabana sagrada, e de suma importância para os indígenas. Veja-se Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 67, 104, 157.

¹⁶¹ As mulheres e crianças não possuíam maracás e não entravam na cabana sagrada, onde estas eram manuseadas pelo Caraíba, somente entre os homens da comunidade. (Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 157 - 158; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 114). Aliás, as mulheres não podia, como já referimos, participar em determinadas cerimónias, como os rituais de iniciação dos jovens na puberdade ou o conselho tribal (Carlos Veloso, *A mulher na construção do Brasil*, p. 12).

¹⁶² Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 159.

¹⁶³ Carta de P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? de 1549], *M. B.*, vol. I, pp. 151 - 152. Veja-se também: Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI - XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993, p. 28; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 159.

momento de «morte - ressurreição» pelo qual as mulheres teriam passado, tendo sido levadas ao mesmo pela mão do próprio «santo». Todavia, os caraíbas e pajés mantinham o papel mágico - religioso mais importante das comunidades e as mulheres sabiam que eles detinham um poder maior que o seu, continuando a respeitá-los e venerá-los, e nunca deixando de acreditar na palavra dos mesmos

164.

Inseridas nesta lógica de partilha de dons, as indígenas tinham, no seio da sua sociedade, um papel um pouco mais aproximado destes elementos mágico - religiosos tão importantes, ou seja, dos caraíbas e pajés. As mulheres adquirem assim um papel mais relevante do que aquele que habitualmente lhe é atribuído pelos estudiosos. A nível sócio - político, lidamos realmente com sociedades patrilineares e, como tal, os homens dominariam as bases gerais de toda a comunidade, quer se tratassem de cerimoniais, actividades de guerra, ou quase todas as restantes situações. Porém, as mulheres possuíam um papel importante no campo mágico - religioso e cultural. Moacyr Flores refere que as mulheres, ao repetirem o saber antigo no seu quotidiano, tornavam-se as guardiãs do passado, e como tal, elementos perigosos para a nova religião ¹⁶⁵. Ao poderem prever o futuro, as mulheres ameríndias, de certa forma, interferiam, de forma mais activa, no destino dos seus parentes. Sendo que os inacianos cedo notaram a importância dos «feiticeiros» e se colocaram contra as suas práticas e «vícios», também estas mulheres não passaram incólumes aos olhos jesuíticos.

Com esta aproximação aos caraíbas e aos pajés, as mulheres tornar-se-iam perigosas para o futuro da nova religião, em especial se fugissem ao seu controlo. Para os jesuítas já era suficientemente grave o facto de estas serem, em alguns casos, elementos resistentes ao sacramento baptismal; e veremos ainda como, em outros casos, alguns saberes do quotidiano não se tornaram nada abonatórios à

¹⁶⁴ Hans Staden conta nas suas memórias que, depois de ter feito algumas previsões acertadas e de ser observado pelos elementos da aldeia com algum respeito, as velhas começaram a pedir-lhe que ele não as maltratasse, temendo-o pelo mal que ele poderia fazer-lhes, pois elas tinham agido de forma errada para com ele. Este tipo de comportamento demonstra a veneração e respeito que as mulheres possuíam pelos seus «feiticeiros». Veja-se: Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 82 - 83.

sua imagem entre padres e irmãos. As mulheres tornaram-se igualmente, aos olhos destes religiosos, elementos resistentes ao Cristianismo. Haveria, pois, que controlá-las pela força da religião.

Isto porque, uma vez cristianizadas, se pensava que estas mulheres índias poderiam ser o exemplo ideal de como o Cristianismo conseguia ser implantado, tornando-se modelos utilizáveis pelos próprios inacianos. No entanto, descrições e acontecimentos vistos pelos religiosos, e que eles referem como exemplos visíveis de evangelização, talvez possam ser interpretados de forma distinta, à luz dos conhecimentos actuais; e nós historiadores conseguimos observar que estas mulheres, mesmo evangelizadas, teimavam em manter aspectos procedentes da sua tradição.

Tal como vimos no caso do baptismo, uma vez mais nos deparamos com outro caso de um interessante revés naquilo que se fazia e pensava. Foi por nós encontrado um exemplo na correspondência inaciana em que as mulheres, englobadas já nas aldeias missionárias e sob a mira da evangelização jesuítica, se apresentam como portadoras do dom da visão, mostrando que continuavam intimamente interligadas ao seu passado cultural, unindo elementos autóctones e cristãos. Vejamos a citação: «En esta mesma casa de Sant Pablo aconteció que aviendo sydo muerto un gentil sin ser baptizado, tan súbito temblor y asombramiento entró en unas yndias que a su muerte se hallaron presentes, que no podían valerse de miedo por las visiones, asý tomaron para su remedio cercar toda la casa con cruces, teniendo para sí que con aquella señal se ampararían de aquel terror. Y por la fé que ellas tuvieron quedaron lobres de aquellas visiones.»

166.

Estas mulheres tomaram nas suas próprias mãos a iniciativa de exorcizar o mal que podia afectar toda a comunidade. Certo é que o fizeram tentando utilizar padrões religiosos europeus, ou seja, colocando cruces ao redor da casa, de forma

¹⁶⁵ Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, p. 149.

a livrarem-se do mal. Esta utilização das cruzes não lhes foi ensinada pelos carábas ou pajés, nem provinha da partilha de sabedoria na *Caraimonhaga*. Todavia, é inegável que persistiram na utilização das visões como forma de alerta, e denota-se que permaneciam receosas das assombrações que delas provinham. Assim, nesta, como provavelmente em tantas outras ocasiões, as mulheres tentaram simplesmente exorcizar os seus medos, fazendo-o tanto em seu benefício, como no de toda a comunidade; e para tal recorreram à memória do seu povo e à sabedoria dos seus antepassados.

Denotamos, deste modo, que já existe uma influência do Cristianismo nas acções destas indígenas, uma clara adaptação aos novos tempos. Todavia, as tradições e hábitos culturais locais não foram inteiramente colocados de parte, algo que veremos em mais ocasiões distintas. Porém, os jesuítas viram no uso da cruz um sinal de grande fé. A cruz serviria de justificação para o facto destas mulheres ainda possuírem a capacidade de ter visões, abolindo, desta forma, o mal - estar que provinha deste acontecimento ter sucedido no interior de uma aldeia da Companhia.

Não nos podemos, contudo, esquecer, que se existe uma tentativa de compreender e justificar as atitudes destas índias, ela se deve ao facto de os jesuítas estarem a lidar com ameríndias em processo de evangelização. Referências semelhantes, mas referentes a índias pagãs, possuidoras de poderes similares e que não são explicados em função dos preceitos da nova fé, correlacioná-las-iam automaticamente com o mal, o demónio e a feitiçaria e, por isso, jamais poderiam ser consideradas elementos benéficos ou essenciais dentro da sociedade cristã que os inácianos pretendiam criar.

Desta forma, estas últimas, por serem gentias e lidarem com o sagrado e a tradição mágico - religiosa dos seus grupos, também eram denominadas de

¹⁶⁶ Carta do P. António Blázquez por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laynes em Roma, Baía, 10 de Setembro de 1559, *M. B.*, vol. III, pp. 136 - 137.

«bruxas» ou «feiticeiras»¹⁶⁷. E como partilhavam da «santidade» ou *Caraimonhaga*, tal facto servirá apenas para reforçar a opinião dos inacianos face a estas suas atitudes pagãs.

b) A importância feminina no tratamento do cativo e na antropofagia ritual

Que descrição mais interessante poderia abrir este tema senão a que Padre Navarro fez em 1550, durante a sua visita a uma aldeia ameríndia? Qual não terá sido o seu assombro quando se deparou com várias mulheres, todas ao redor de uma panela cheia de pedaços de carne humana, e a atizar o lume! Velhas que mal se aguentavam nas pernas e que, mesmo assim, tentavam dançar ao redor da panela, onde a carne de um cativo era cozinhada, quais bruxas pertencentes a um Sabá. Para o padre Navarro, aquelas não eram meras anciãs. Entramos, uma vez mais, no campo da bruxaria e da feitiçaria feminina, sendo que estas mulheres estavam a ser observadas como se fossem feiticeiras, sendo a sua descrição similar à dos demónios que dançariam em redor dos caldeirões do Inferno¹⁶⁸.

As anciãs surgem referenciadas diversas vezes, quer na correspondência jesuítica, quer em documentação coeva, mas tendencialmente os casos mais interessantes reportam-se à má conduta destas mulheres mais velhas e à forma como os seus maus exemplos influenciavam as comunidades indígenas a que pertenciam¹⁶⁹. Estas mulheres mais velhas eram consideradas como elementos de

¹⁶⁷ Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico*, pp. 27 - 28.

¹⁶⁸ Carta do P. João de Azpilcueta aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de Março de 1550, *M. B.*, vol. I, pp. 182 - 183. Anchieta também considera estas mulheres como seres odiosos, sendo que seriam parecidas com as hárprias. Muitos anos mais tarde, existia ainda a imagem de mulheres similares a estas velhas, como as bruxas de Teixeira de Aragão, mulheres descritas como sendo quase sempre muito idosas, imundas e de aspecto repelente. Veja-se: Lucia Bettencourt, "Cartas brasileiras: visão e revisão do índio" in *Índios no Brasil*, organização de Luís Donisete Benzi Grupioni, Ministério da Educação e do Desporto, São Paulo, 1994, p. 44; A. C. Teixeira de Aragão, *Catálogo dos objectos de arte e indústria dos indígenas da América que pelas festas comemorativas do 4º. Centenário da sua descoberta a Academia Real das Sciencias de Lisboa envia à exploração de Madrid*, Typographia da Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1892, p. 18.

¹⁶⁹ Existem, todavia, afirmações muito interessantes nas cartas, que nos indicam que mesmo as anciãs desejavam o baptismo. Veja - se a carta do Padre António Rodrigues, escrita em 1561: «Aier baptizé una vieja de 100 años, i outra de la mesma edad fué su madriña» (in Carta do P. António

difícil evangelização ¹⁷⁰. Adultas, demasiado arreigadas no que era tradicionalmente seu, eram claramente preteridas pelos jesuítas que preferiam claramente a evangelização dos meninos índios, como já referimos anteriormente¹⁷¹. Contudo, também podiam surgir interligadas a factos de cariz “históricos”, como por exemplo a «história do Dilúvio»; Manuel da Nóbrega chega mesmo a referir uma versão da história em que uma velha teria sobrevivido a um grande dilúvio subindo para o topo de uma árvore alta ¹⁷².

Com o avançar do tempo, os inacianos relatam outros casos interessantes. Um deles terá ocorrido em 1559, quando um índio matou uma velha que se encontrava nos arredores da sua aldeia a guardar fruta, colhida pouco tempo antes. As razões da agressão foram explicadas: para aquele homem existia uma única causadora para todos os seus males, e ela era aquela velha. Devido às supostas capacidades mágico - espirituais da anciã, ou seja, aquilo a que os inacianos chamavam de “bruxaria”, o homem dizia padecer de uma doença prolongada e, como tal, de forma a acabar com o seu sofrimento pessoal, resolvera matar a mulher. Padre Nóbrega mostra-se claramente preocupado com este caso. Anos depois da chegada dos inacianos, estes continuavam a perceber que existia uma persistência de crenças e comportamentos que punham em causa a actividade missionária. Era necessário que se continuasse a perseguir os «feiticeiros» das comunidades, que causavam danos à evangelização dos indígenas.

No âmbito da mulher, uma vez mais encontraremos a indígena intrínsecamente ligada à feitiçaria e aos «feiticeiros», os homens que os

Rodrigues aos padres e irmãos da Baía, [Aldeia do Bom Jesus (Baía), Agosto de 1561], *M.B.*, vol. III, p. 389).

¹⁷⁰ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. II, p. 7.

¹⁷¹ Os adultos eram viciosos. As mulheres tentadoras e pecadoras. A luxúria reinava entre os índios. Assim, como os inacianos não podiam sempre evitar estes maus comportamentos, chegou-se a referir que a solução estaria no afastamento de crianças doutrinadas para o reino, onde ficariam, de forma permanente, por aí existirem menores inconvenientes e perigos. (Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inacio de Loyola em Roma, Piratininga, Julho de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 77).

¹⁷² Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Manuel de Azpilcueta Navarro em Coimbra, Salvador [Baía], 10 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 138.

missionários pretendiam anular ¹⁷³. E sendo que anciã possuiria um maior enraizamento no passado pré - cristão da comunidade, contaria certamente com a «tradição» como sua aliada, recorrendo a ela para a obtenção desses conhecimentos. Desta forma, e em algumas circunstâncias, poderia efectuar actos similares aos pajés e caraíbas, o que era um aspecto negativo para a sua imagem, face aos elementos da Companhia ¹⁷⁴.

O tempo passava, e os padres continuavam a lutar contra vícios e más influências indígenas porque aquelas demonstravam ser muito difíceis de debelar. Em 1560, o irmão José de Anchieta constatou isso e referencia, em carta datada de 1 de Junho, o caso do dono de um cativo de guerra que não desejou entregá-lo ao padre Luís da Grã porque pretendia aceder à honra concedida por mais uma execução ritual em terreiro. Contudo, fizera-o por causa do incentivo das anciãs do seu grupo. Esta informação é relevante para o historiador. De facto, o jesuíta refere, de forma muito clara, que o homem tomou aquela atitude porque foi influenciado por algumas velhas da sua comunidade.

Este caso conduz-nos às razões que estas mulheres mais velhas possuíam para tomar este tipo de atitudes. É claro que as referidas velhas possuíam um maior conhecimento da memória do seu grupo. Como tal, conheciam plenamente a «Terra sem Mal» e o que se narrava sobre a mesma. Já tinham ouvido muitas vezes as histórias, transmitidas de boca em boca, sobre os homens que ganhavam o acesso à «Terra sem Mal», os valentes guerreiros que acediam às terras dos seus antepassados e conviveriam com os heróis ¹⁷⁵. As referências aos homens nestas histórias, transmitidas pela oralidade do grupo eram, sem dúvida, predominantes. Todavia, as mulheres também estavam presentes nas mesmas, apesar de mais negligenciadas. Apesar de surgirem em clara desvantagem numérica, também elas poderiam aceder às terras de glórias infinitas.

¹⁷³ Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres e padres e irmãos de Portugal, Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, p. 53.

¹⁷⁴ Moacyr Flores, *Reduções jesuíticas dos guaranis*, p. 149).

¹⁷⁵ «Só aqueles que matassem e comessem muitos prisioneiros iriam para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós». (Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 106).

Os próprios caraíbas referenciavam as anciãs como pertencentes aos escolhidos para morar naquele local. Ali, diziam os «homens santos», as anciãs rejuveneceriam, tal como acontecia com todos os que eram velhos, assegurando ali o seu lugar eterno. Todos voltariam a ser novos, pois aquela era «a terra onde não se morria». E apesar de Jorge Couto referir a «Terra sem Mal» como um lugar de abundância, caracterizado pela ausência de trabalho e recusa de princípios fundamentais da organização social, como é o caso das regras matrimoniais, torna-se inegável que as anciãs eram referidas como aquelas que controlariam as alianças, forjadas entre homens e mulheres, uma vez que podiam dar as suas filhas aos homens que desejassem ¹⁷⁶.

As anciãs tinham razões para desejarem o seu ingresso nesse “paraíso terreal”. Todavia, não são só as anciãs que possuem esse objectivo; todas as mulheres tinham esse mesmo anseio. Como não podiam alcançá-lo através da aniquilação de um inimigo no terreiro da aldeia (transformando-se dessa forma em representações vivas dos heróis míticos e garantindo um *pós - mortem* entre os mais ilustres), restava-lhes então a participação, da forma mais activa possível, nos cerimoniais de morte dos prisioneiros de guerra. A sua atitude e tomadas de posição durante a vingança, efectuada por todos, poderiam levá-las a alcançar uma parcela de honra em cada morte ritual.

O próprio Hans Staden referencia que o desejo de vingança feminino também era bastante grande, e as mulheres iniciavam logo esse processo, mal o prisioneiro ou prisioneiros chegassem à aldeia. Quando tal ocorria, as mulheres, para além de efectuarem a tradicional saudação lacrimosa, faziam ainda uma grande gritaria, numa atitude de recepção aos seus inimigos ¹⁷⁷. Nessa ocasião as

¹⁷⁶ Ronaldo Vainfas refere: «O “feiticeiro” (...) exortava, em transe, para que os índios não trabalhassem mais, pois logo chegaria um tempo em que as flechas caçariam sozinhas, no mato, e os alimentos brotariam da terra sem que ninguém os plantasse. O caraíba pregava isto e também que neste tempo e lugar sagrados as mulheres virariam moças, e os homens se tornariam imortais, como os heróis de um tempo primordial.” (Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de Todos os Santos*, p. 17).

¹⁷⁷ Carta do Padre Francisco Pires aos padres e irmãos de S. Roque em Lisboa, Baía, 30 (?) de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, p. 110). Também: Claude d’ Abbeville, *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvozinhas*; p. 230.

ameríndias subjugavam o capturado, cantavam e dançavam ao seu redor, e batiam no cativo, ameaçando-o física e verbalmente. Eram elas que se encarregavam dos primeiros momentos do prisioneiro na aldeia, tratando-o de forma bastante cruel, se atendermos ao que nos é relatado por Hans Staden ¹⁷⁸.

Posteriormente, e como já referimos, o indivíduo era absorvido pelo novo grupo até ao dia em que seria feita uma nova cerimónia, e ele seria novamente considerado «o inimigo»; a reinimização era efectuada para que o prisioneiro pudesse ser sacrificado e comido num banquete antropofágico. As mulheres viam a sua participação neste cerimonial como essencial ao seu futuro. Elas preparavam toda a *cauinagem* e também o cativo, na sua higiene, pinturas corporais e adereços. Cantavam então, mais uma vez, ao redor do seu inimigo, enquanto este, demonstrando a valentia que era essencial a qualquer guerreiro que desejasse «morrer bem», se preparava mentalmente para enfrentar um rito que poderia durar vários dias ¹⁷⁹.

Durante o acto executório, todo o grupo se lançariam contra ele com duras palavras e gestos, carregados de violência, sendo que até mesmo as mulheres lhe demonstrariam, através das suas atitudes, a forma como o iriam comer ¹⁸⁰. Para que se pudesse defender daqueles ataques, Hans Staden refere que algumas pedrinhas eram colocadas ao alcance do prisioneiro que, daquela forma, as poderia agarrar e atirar sobre a audiência, em especial sobre as mulheres que o ameaçavam ¹⁸¹. Diz ainda este autor alemão: «As mulheres, todas pintadas, têm a tarefa de, assim que seu corpo for repartido, correr ao redor da cabana com os quatro primeiros pedaços, pois isso agrada aos outros» ¹⁸².

¹⁷⁸ Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, pp. 62 – 66; Francisco Soares, “Coisas notáveis do Brasil”, p. 149.

¹⁷⁹ Roberto Gambini, *O espelho índio*, p. 153.

¹⁸⁰ O cativo nunca perderia a coragem, nem mesmo quando as anciãs lhe diziam que se fartasse de ver o sol, pois não mais o veria, numa clara alusão à sua morte eminente. (Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 238.)

¹⁸¹ Jorge Couto refere que seriam entregues ao prisioneiro não só pedras, mas igualmente cacos de cerâmica e frutos duros para que fossem arremessados contra a audiência. (Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 103).

Comprovamos assim que eram as mulheres que tratavam do corpo do guerreiro, depois do seu falecimento. Quando o golpe mortal era desferido, uma velha acorreria, de imediato, ao pé do mesmo, para que o sangue e a massa encefálica caíssem num recipiente e não se perdessem. Depois, o corpo seria queimado e raspado no fogo ou, como refere Jorge Couto, poderia também ser escaldado em água quente para que a pele saísse ¹⁸³. Só então seria esquartejado em quatro partes, com as quais as mulheres corriam, em grandes explosões de alegria, ao redor de todas as malocas.

Viria então a distribuição da carne. Jorge Couto descreve esta fase da cerimónia: «As diversas partes do corpo (braços, pernas, etc.) eram moqueadas, sendo as vísceras aproveitadas para confeccionar um cozinhado. Existiam regras para a distribuição do corpo da vítima, aproveitando-se integralmente tudo o que ele proporcionava. As velhas bebiam o sangue ainda quente; as crianças comiam os intestinos e os homens ingeriam as vísceras cozidas, bem como a pele do crânio; os órgãos sexuais eram reservados às mulheres, enquanto a língua e a massa encefálica se destinava aos jovens; os membros e os quartos eram moqueados, oferecendo-se uma parte ou a totalidade aos hóspedes; se sobrava carne, defumavam-na para ser consumida posteriormente; se era insuficiente, faziam um caldo com os pés e as mãos. A gordura destilada durante a assadura era recolhida e acondicionada em potes para posterior utilização.» ¹⁸⁴.

A parte executória do ritual seria, pois, essencial para que as mulheres pudessem partilhar, uma vez mais, de um mundo que não lhes pertencia mas ao qual poderiam aceder através desse compartilhar ritualístico. Já mostrámos o exemplo de como compartilhavam da «santidade» e dos seus poderes quando na presença dos caraíbas. No caso do ritual de morte no terreiro, ao participarem na vingança contra o(s) inimigo(s), e acedendo à sua carne e ao seu sangue, poderiam

¹⁸² Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 166.

¹⁸³ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 104; Claude d' Abbeville, *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*; p. 230. Pêro Correia refere: «(...) otros toman los muertos y chamúscanlos como puercos y guizan aquella carne y cómmenla» (Carta do Irmão Pêro Correia [ao Padre João Nunes Barreto em África], [S. Vicente, 20 de Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 229)

vislumbrar a possibilidade de alcançar a «Terra sem Mal» porque ingerir carne humana «aligeirava» o corpo, e com ele mais leve poderiam chegar àquele paraíso¹⁸⁵. Por isso as anciãs dançariam ao redor da panela, cheias de alegria, como refere o padre Azpilcueta. A felicidade provinha da possibilidade que teriam em aceder, pelo banquete antropofágico, à «Terra sem Mal».

O «sabor dos contrários» tornaria os homens da aldeia em bons e valentes guerreiros, homens que não temeriam o destino de um cativo e de uma morte gloriosa às mãos dos inimigos. As mulheres fecundas besuntariam os seus seios no sangue para que as crianças tomassem o gosto do sangue, logo desde tenra idade, enquanto mamavam. Já as crianças do sexo masculino seriam esfregadas com essa substância para torná-las ousadas e destemidas na idade adulta¹⁸⁶. Quanto às velhas, beberiam o sangue ainda quente, qual substância quase viva, porque era para elas um líquido vital, que necessitavam ingerir. Diria Claude d'Abbeville: «se pudessem se embriagar de carne humana de bom grado o fariam»¹⁸⁷

Os padres enfrentavam este desejo indígena de comer carne humana sem o compreenderem. Reclamavam do nomadismo, da poligamia, da guerra, e de tantos outros «vícios» ameríndios, mas relatavam igualmente que algo comum era o facto de: « (...) estaren muy araygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, diciendo que no lleva outra consolación sino esta, y si no lo les aciertan allar, dicen que va[n] más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança. El más del tiempo gasto en reprender este vicio. La respuesta que algunos me dane es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costunbre de se vengaren de

¹⁸⁴ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 104 - 105).

¹⁸⁵ Lavínia Cavalcanti Martini dos Santos, *Guerreros Antropófagos*, pp. 49, 52.

¹⁸⁶ Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 104.

¹⁸⁷ Claude d' Abbeville, *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*; p. 233.

aquella manera, pues los contrários comen a ellos; que porqué les quiero tirar su verdadero manjar?»¹⁸⁸.

O medo de não comer carne humana, a incompreensão indígena de lhes quererem tirar esse rito de passagem para o outro mundo, a alusão à vingança ritual e também o facto de se aludir que as anciãs comeriam frequentemente carne humana antes de morrerem, são todos aspectos patentes neste excerto¹⁸⁹. E uma vez mais podemos assim constatar que existia uma necessidade feminina de ingerir carne humana, mesmo se aquelas já se encontrassem sob tutoria dos padres da Companhia. Elas necessitavam daquela carne para que o seu corpo se tornasse mais leve. Por isso, as mulheres mais velhas, os homens anciãos, ou mesmo os doentes apreciavam tanto aquele «manjar». A carne do inimigo, tantas vezes moqueada, era pedida para que pudesse sanar uma doença, ou simplesmente porque se sabia que estava perto a hora da morte.

Esta terá sido a razão provável para que aquelas mulheres pedissem ao seu guerreiro que não entregasse o cativo ao padre Luís da Grã, tal como Anchieta relatou. Se os inacianos acabassem com as mortes no terreiro, mortes rituais que sempre concederam às mulheres em geral a possibilidade de alcançar a terra dos seus antepassados, o que lhes sucederia quando morressem? Para onde partiria o seu espírito? Aquela era a única hipótese que possuíam de aceder à mesma, não podendo efectuar grandes feitos em honráveis actos de guerra¹⁹⁰. Se os padres e

¹⁸⁸ Carta do Padre João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de Março de 1550, *M. B.*, vol. I, p. 182

¹⁸⁹ Gabriel Soares de Sousa refere que a carne moqueada «se não come por mantimento, senão por vingança» (Gabriel Soares de Sousa, *Noticia do Brasil*, pp. 239 - 240)

¹⁹⁰ Permitimo-nos fazer aqui um aparte, referenciando o interessante caso das «mulheres guerreiras». Estas seriam mulheres masculinizadas - referenciadas como *Tivira* -, que copiavam o modo de vida dos homens, e seriam peritas no uso do arco e flecha. Refere o irmão Pêro Correia: «De manera que ay acá algunas mugeres, así en armas como en todas otras cosas siguen officio de hombres; y tienen otras mugeres con que son casadas. La mayor injuria que les pueden hazer es llamarles mugeres: en tal parte se lo llamara alguna persona, que corra peligro de tirarle frechadas» (Carta do irmão Pêro Correia [ao Padre João Nunes Barreto em África], [S. Vicente, 20 de Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, pp. 224 - 225). São referenciadas igualmente mulheres indígenas e lutadoras, entre os depoimentos de Carvajal, referenciando que a expedição de Orellana, na qual participou, foi atacada por mulheres que denominou posteriormente de «Amazonas». O caso destas mulheres tem sido estudado na perspectiva da homossexualidade indígena na América do Sul, fenómeno relatado entre mulheres e homens [neste ultimo caso podemos constatar, por exemplo, a referência clara de Gabriel Soares de Sousa, na sua obra *Noticia do Brasil*, p. 223].

irmãos retirassem aos índios os cativos de guerra, acabando com os sacrifícios em terreiro, não mais existiria a carne e o sangue dos inimigos para «aligeirar» os seus corpos. Com eles «pesados» jamais poderiam entrar na «Terra sem Mal», não voltando assim a encontrar os seus parentes.

c) *A mulher indígena: curandeirismo e apoio aos doentes*

Outra questão descrita pelos jesuítas na sua correspondência, e sobre a qual podem ser encontrados alguns ecos em documentação coeva, remete-nos para o poder que as mulheres teriam, no âmbito do tratamento e cura de doenças, e encontrando o seu apoio nas tradições e costumes do seu grupo. Com base nos seus conhecimentos, passados de geração em geração, as mulheres dominavam formas de tratamento e cura de certas maleitas, obtendo os remédios para os seus males na própria natureza. Não obstante, na perspectiva jesuítica estas mulheres não só recorreriam às suas ervas e mezinhas para curar, mas igualmente para praticarem feitos cheios de maldade e actos de pura feitiçaria. Aquelas que os praticavam eram inegavelmente tidas como bruxas ou feiticeiras, termo que é um claro reflexo da sua mentalidade, enquanto homens e religiosos europeus.

José de Anchieta refere que: «Entre estas cosas acontece que se baptizan y mandan al cielo algunos niños que nacen medio muertos y otros movidos, lo qual acontece muchas vezes más por la humana malitia que por desastre, porque estas mugeres brases muy facilmente mueven, o iradas contra sus maridos o, las que no los tienen, por miedo o por outra qualquier ocasión muy liviana matan los hijos o beviendo para esso algunas brevajes o apretando la barriga, o tomando

Todavia, desconhecemos o que poderia acontecer a estas guerreiras, no caso da sua morte. Poderiam elas ingressar na «Terra sem Mal», pois combatiam como homens, e desejavam, inclusivamente, ser referenciadas como os mesmos? Trata-se de uma problemática para a qual se desconhece uma resposta, na bibliografia existente, sendo que Jorge Couto menciona que se desconhecem os ritos de morte efectuados às mulheres, não mencionando o caso destas indígenas masculinizadas. Veja-se: Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 112; Luiz Mott, *O lesbianismo no Brasil*, Mercado Aberto, Porto Alegre, 1987; "Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colônia" in *Produção e Transgressões*, *Revista Brasileira de História*, vol. 5, n.º 10, ANPUH/Editora Marco Zero, São Paulo, 1985, pp. 99 - 122; Luiz Mott, *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*, Papirus, São Paulo, 1988; Luiz Mott, *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*, Ícone, São Paulo, 1988; Roque Barros Laraia, *Los índios de Brasil*, p. 61.

alguna carga grande, y con otras muchas maneras que la crueldad inhumana haze inventar.»¹⁹¹.

Esta descrição de Anchieta inclui-se claramente na óptica da perfídia e da maldade feminina. Estas mulheres eram capazes de recorrer a artifícios e engenhos que provocassem o aborto de crianças indesejadas. Talvez o mais interessante seja a referência ao vocábulo “beberagens”, ou seja, bebidas que as mulheres produziam e ingeriam, neste caso com fins abortivos. Deparamo-nos com uma atribuição de responsabilidade que é inteiramente colocada nelas, nas mulheres que «moveriam» as crianças, nas mulheres que abortariam se assim o desejassem fazer. A utilização deste termo e a ênfase na acção feminina demonstra-nos que as indígenas possuíam a capacidade de manipular as ervas e as plantas para os fins que desejassem¹⁹². Contudo, não podemos negar que, apesar de conhecedoras destas manipulações, partilhavam o saber com os xamãs, ou seja, com os seus pajés. Eram eles os responsáveis, entre outras coisas, pela saúde física e espiritual do seu grupo, mas lidariam possivelmente com os casos mais complexos e ardilosos, razão pela qual se menciona na documentação que os índios recorriam a eles quando existiam surtos e pestes¹⁹³.

Assim mesmo, a manipulação destas drogas naturais implicava um saber imemorial e uma necessidade de aprendizagem, sendo um saber passado de forma directa do «mestre» para o «aprendiz». As mulheres eram capazes de produzir, pelo que observámos anteriormente, as suas próprias beberagens, através da utilização de plantas e drogas. E aprenderiam, possivelmente com as mais velhas, que conheciam formas de cura e tratamento de algumas maleitas que

¹⁹¹ Carta do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes em Roma, S. Vicente, 1 de Junho de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 254.

¹⁹² As mulheres astecas são, de forma inegável, um exemplo de como as mulheres possuíam um profundo conhecimento da preparação de infusões e medicamentos com base nas ervas e plantas medicinais, tornando-se «curandeiras». Em Paola Antolini, *1492: presenças de mulheres*, Cadernos de Mulheres da Europa, n.º 37, Comissão das Comunidades Europeias, S/d, p. 19.

¹⁹³ Ocasionalmente, segundo Robert H. Lowie, podiam existir xamãs femininos, mas tal seria algo de muito raro. (Robert H. Lowie, “The tropical forests: an introduction”, p. 49). Neste grupo de mulheres xamãs poder-se-à incluir as mapuche, conforme veremos posteriormente. (June Bedford, “The Mapuche female Shaman: The Machi” in *Native American Women in Literature and Culture*, Universidade Fernando Pessoa, Porto, 1997, pp. 215 - 222).

afligiam os ameríndios brasileiros. Como refere Gabriel Soares de Sousa, os índios possuíam o conhecimento para usar ervas capazes de curar «postemas e bexigas», mas para além disso, as velhas sabiam ainda «sarjar», ou seja, efectuar sangrias e aliviar sintomas, como por exemplo os da febre. Para tal efectuavam pequenos cortes com um dente de cutia ou paca afiado, nas fontes dos enfermos ou mesmo nas pernas de adultos e crianças maleitosas ¹⁹⁴.

Refira-se ainda que, numa fase inicial da presença jesuítica no Brasil, mesmo que os índios vivessem em aldeias visitadas pela Companhia, acabariam, muitas das vezes, por recorrer aos seus pajés, em detrimento de utilizarem os conhecimentos de medicina europeia dos religiosos. Os pajés continuariam a praticar as suas cerimónias de cura, com os seus rituais, palavras e fumo de tabaco. E os índios resistiam ao que provinha da Europa, deixando-se «chupar» pelos seus xamãs, nem que, para isso, tivessem de utilizar a noite como forma de acobertar esse recorrer às antigas tradições e remédios ¹⁹⁵. Como tal, deveriam recorrer igualmente às curandeiras, pedindo-lhes panaceias para pequenos males, assim como teimavam em recorrer aos tratamentos dos seus «feiticeiros». As mulheres deveriam continuar a usar as suas plantas e os seus dentes de cutia, mesmo que tal não fosse desejado pelos inacianos, que tinham as suas próprias boticas e a sua forma de efectuarem sangrias.

Desta forma, denote-se que os padres não conseguiram negar o importante papel que pajés e curandeiros, homens e mulheres, possuíam no tratamento dos doentes. E as mulheres não se limitavam apenas ao curandeirismo, sendo igualmente essenciais no cuidado diário dos doentes, possuindo um importante papel no tratamento dos enfermos. Lendo o que Leonardo do Vale escreveu em 1563, relatando o que sucedera durante um surto de varíola, apercebemo-nos de que este inaciano entendeu a necessidade da presença feminina entre os doentes, para que ela os tratasse e cuidasse. As mulheres são vistas como o sustentáculo

¹⁹⁴ Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, p. 231; Hans Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 96.

¹⁹⁵ Carta do P. António Blázquez ao P. Diego Laynes em Roma, Baía, [1 de Setembro] de 1561, *M. B.*, vol. III, pp. 408 - 409.

dos que se encontravam enfermos e moribundos. Eram as mães, irmãs e companheiras que tratavam os maleitosos, que matavam a sede dos que tinham necessidade de beber no seu leito de doença ou morte, e que saciavam a fome dos que conseguiam comer. E faziam-no não só porque eram elas que normalmente faziam todo o trabalho da aldeia, mas também porque a mulher, curandeira ou não, possuía esse papel, o de auxílio dos doentes, dos seus filhos e filhas, dos homens da sua aldeia e, quando necessário, tratando-se entre elas, auxiliando-se nas suas curas, tratamentos e na resolução dos seus problemas.

Assim, diz Leonardo do Vale: «Não se lhes pode, charissimos, pintar o trabalho que seus padres e irmãos padecião naquellas tres aldeãs que a peste tinha occupadas, *scilicet*, N. Senhora d’Asumpção, Sam Miguel e Sancta Crus de Taparica, porque a mortandade era tal que avia casa que tinha cento e vinte doentes, e a huns faltavão já os pães a outros os filhos e parentes, e, o que pior hé, as mãys e irmãas e molheres, que são as que fazem tudo, tirando derrubar ho mato, que hé dos homens; e dellas hé prantar e mandar e colher e fazer a farinha e cozinhar, pollo que faltando ellas não havia quem olhasse pollos doentes nem lhes fosse por hum cabaço d’agoa à fonte.»¹⁹⁶ .

Os jesuítas entenderam plenamente o sentido em que estas mulheres se dedicavam aos seus, tornando-se a mão que os alimentava e lhes dava de beber, tratando-os e procurando a sua cura. A ideia que Leonardo do Vale acabará por transmitir é a de que, sem elas, os homens e as crianças se encontrariam como que perdidos, pois ninguém os poderia acompanhar junto ao seu leito, nem mesmo chorar a sua morte. Num caso extremo como o destas epidemias, que arrancavam a vida a centenas de índios, talvez fosse mais fácil compreender o importante papel que estas mulheres possuíam, no seio das suas comunidades, enquanto elemento de manutenção da ordem quotidiana.

¹⁹⁶ Carta do Padre Leonardo do Vale ao Padre Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 12 de Maio de 1563, *M. B.*, vol. IV, p. 10.

Com o passar dos tempos, e com surtos como os de varíola, mas também de doenças comuns no nosso tempo, como a *Influenza*, os indígenas foram gradualmente entendendo que os medicamentos tradicionais não funcionavam e, tal como começaram a recorrer aos padres para o baptismo, começaram igualmente a apelar aos mesmos na procura de uma cura efectiva para as suas doenças, algumas já de cariz europeu. E faziam-no porque realmente os inacianos aprenderam a tratar das doenças locais, sabendo ainda socorrer com sangrias e com medicamentos as doenças desconhecidas dos autóctones ¹⁹⁷. Abandonaram, gradualmente, a tradição dos seus antepassados, e como refere o padre João de Azpilcueta Navarro: «Estes já no hazen lo que les dicen sus hechiceros, mas como se allan dolientes llaman a nós por que les rezemos las palabras de Dios» ¹⁹⁸.

Os religiosos começaram a ser vistos como os novos pajés e grandes pajés, porque eram capazes de sanar o corpo e o espírito, trazendo inclusivamente uma nova mensagem para os ameríndios, de aparência diferente da que era proferida relativamente à «Terra sem Mal». Os índios começaram então a «recebê-los» à sua maneira; dessa forma, acolhiam os inacianos que os visitavam de uma forma tradicional, tal como sempre fizeram aos seus grandes pajés ¹⁹⁹.

¹⁹⁷ «Acodimos a todo o género de persona português y brasil, siervo y libré, assy en las cosas espirituales, como en las corporales, curándolos y sangrándolos, porque no ay outro que lo haga, y principalmente las sangrias son aquí muy necessárias porque es mui subiecta esta tierra a prioris, maxime en los naturales della, quando el sol torna a declinar hazia el norte, que es en el mês de Deziembre y dallý por delante; y sino acudiésemos com sangrias no ay dubda sino perecerian muchos» (Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diego Laynes em Roma, Piratininga, Março de 1562, *M. B.*, vol. III, p. 454).

¹⁹⁸ Carta do Padre João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de Março de 1550, *M. B.*, vol. I, p. 180.

¹⁹⁹ É particularmente interessante a carta do padre Leonardo do Vale, escrita por comissão de Luís da Grã, em que descreve os recebimentos que os índios faziam ao Provincial. Já padre António Pires diz mesmo que se tratam de recebimentos «como costumavão fazer em outro tempo a seus feiticeyros». Leonardo do Vale refere que os principais das aldeias «mandarão fazer os caminhos», mandavam jovens ter com o provincial «para o levarem em huma rede» a pelo menos três léguas da aldeia, e que incluso lhe prepararam num campo, perto da aldeia, um terreiro limpo, onde padre Grã repousaria, e pregaria um pouco, «como eles usão com os grandes Principais e de muita autoridade». (Carta do Padre Leonardo do Vale por comissão do Padre Luís da Grã aos padres e irmãos de S. Roque em Lisboa, Baía, 26 de Junho de 1562, *M.B.*, vol. III, pp. 475 - 479; Do Padre António Pires aos padres e irmãos de Portugal, [Aldeia de Santiago], Baía, 22 de Outubro de 1560, *M. B.*, vol. III, pp. 312 - 313). Deste fenómeno, em que os padres eram olhados como os detentores de um certo poder ancestralmente pertencentes a outros membros das suas sociedades, advém ainda o facto dos indígenas, em especial as mulheres, sentirem a necessidade de alimentar os padres e irmãos. Traziam-se pois às igrejas, depois da missa dominical, grandes quantidades de alimentos, que os inacianos consideravam como «esmolas», colocando-as diante do altar. Todavia,

E num contexto de mudança, com a imagem destes religiosos da Companhia em mutação, muitos índios começaram a recorrer aos padres como se estivessem a recorrer aos seus antigos líderes, apesar de se encontrarem já face a uma nova ordem social. Nesse novo contexto, as mulheres aliam-se igualmente aos seus novos grandes pajés, tentando assim seguir as novas normas de vida e conduta, o que em alguns casos se traduz em interessantes casos, relatados nas cartas. Algumas mulheres são descritas como em atitudes de auto - punição por terem, por exemplo, trabalhado em dias santos, e assim sendo, como tinham pecado, adoeciam. Só os padres as podiam perdoar de tal atitude. E quando adoeciam, recorriam imediatamente aos padres, aos seus novos curandeiros, como o fez uma pequena menina que não desejou a cura pelo método seus antepassados, ou seja, pelas mãos do seu pajé, e desejou antes a presença dos inacianos, apesar da revolta dos seus próprios progenitores. Desejou tão ardentemente que padres jesuitas a curassem, através da intercepção de Deus, que o caso mereceu ser relatado na própria correspondência inaciana ²⁰⁰.

3) *A mulher indígena e o dom da palavra*

No Brasil colonial, a mulher indígena não pararia de surpreender os inacianos com os seus comportamentos, tidos em algumas ocasiões como exemplos da sua grande capacidade de aprendizagem, sociabilização e evangelização. Quanto a nós, olhando a forma como certos fenómenos são descritos, podemos encontrar interessantes aspectos que nos demonstram como o fenómeno da evangelização e cristianização dos ameríndios foi uma tarefa difícil para padres e irmãos. Em várias ocasiões, estes religiosos não compreenderam os complexos fenómenos sócio - culturais que se ocultavam em determinadas situações.

era diária essa entrega de alimentos, e por vezes tanta a sua quantidade, que não haveria onde recolher tanta comida. (Carta do Padre Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal, Baía, 15 de Setembro de 1560, *M. B.*, vol. III, p. 302).

²⁰⁰ Vejam-se exemplos interessantes, contidos na correspondência, em: Carta do Padre João de Azpilcueta [Navarro] aos padres e irmãos de Coimbra, Baía, 28 de Março de 1550, *M. B.*, vol. I, p.

Este sub - capítulo orienta-se, pois, para o facto de algumas mulheres indígenas se encontrarem descritas na correspondência jesuítica como pregadoras, mulheres com o uso da palavra, sendo relatados casos em que algumas são encontradas em atitudes similares ao profetizar, o que as leva a sobressair dos restantes elementos femininos, quer da sociedade indígena, quer da sociedade colonial. Reportemo-nos pois aos acontecimentos. Encontrámos nas cartas inicianas que analisámos, dois casos em que a escrita dos padres nos transporta para situações em que as mulheres ameríndias, habitantes de núcleos populacionais maioritariamente brancos e cristãos, resolveram pregar nas ruas, recorrendo para tal à memória do seu passado cultural recente. Isto porque se denota claramente que o fizeram recorrendo às suas tradições ameríndias, ainda por esquecer.

Os inicianos descrevem que estas mulheres saíam durante a noite, a poucas horas antes de amanhecer para, ao abrigo da obscuridade, erguerem as suas vozes bem alto e libertarem a sua mensagem, falando pelas ruas de forma a serem escutadas por aqueles que estavam em suas casas. O dom da palavra e a sua mensagem surgem como aspectos preponderantes e de extrema importância. A mensagem que traziam seria deveras importante para elas, pois somente isso explicará a urgência em ir para as ruas e assim a espalharem ao vento. Contudo, também a julgavam importante para os outros, porque o ponto fulcral deveria ser exactamente esse, o de passarem a mensagem, fazendo com que os outros habitantes a ouvissem caso o desejassem.

Compartilhavam portanto um conhecimento que possuíam com os restantes habitantes do seu próprio núcleo populacional. A mensagem era transmitida a todos, todos eram potenciais ouvintes, mas aqueles que, como as pregadoras, eram ameríndios, deveriam ser os mais susceptíveis às suas palavras. Era provavelmente isso que elas desejavam. Mesmo assim, todo e qualquer habitante poderia guardar em si a mensagem de que eram portadoras. Por isso, consideramos necessário salvaguardar que num dos dois casos descritos, a índia

179; Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Inácio de Loyola em Roma, S. Paulo de Piratininga,

terá mesmo vindo para a rua prenunciar o próprio advento da chegada inaciana à povoação. Obviamente, a chegada dos padres era notícia de interesse para toda a população.

Este é o caso descrito com maior pormenor, e sem dúvida, o mais interessante a que nos reportaremos, não somente porque possuímos mais dados, mas também porque os próprios inacianos o parecem ter em maior conta, dando-nos a oportunidade de conhecer algo mais sobre o que terá ocorrido. Tal sucedeu porque os próprios religiosos terão ficado surpresos com o acontecimento. Vejamos, pois, o que nos é descrito na correspondência jesuítica.

O primeiro caso reporta-se a São Vicente, povoação que será alvo da obra de catequização jesuítica a partir de 1550: «Mui grande principio à já quaa em algumas almas deste gentio desta Capitania, as quaes almas tem feito grandes mostras, em especial alguns que o Padre doutrinou aqui nesta nossa casa, onde todos os dias de manhã lhe fazem doutrina e sobre a doutrina pratica em a sua lingoa, a qual lhe eu soía fazer hum dia e outro não, e agora lha faço às quintas - feiras, domingos e dias santos. E huma india destas doutrinadas se alevantou huma noute a preguar por estas ruas de São Vicente, e com tanto fervor que poos a homens e molheres em muita confusão»²⁰¹.

Posteriormente encontramos o caso descrito pelo padre António Pires como tendo ocorrido em Pernambuco, na época em que ele e padre Manuel da Nóbrega chegavam à região, onde encontrariam a já destacável povoação de Olinda²⁰². Este religioso descreve, em carta datada do ano de 1551: «Ellas andan tan devotas, principalmente las horras, que quanto a los que muestran, si les oudiésemos ordenar alguna manera de vida, facilmente las apartariamos del pecado. Ay entre

[1 de Setembro de] 1554, *M. B.*, vol. II, p. 110.

²⁰¹ Carta do irmão Péro Correia ao Padre Belchior Nunes Barreto em Coimbra, [S. Vicente], 8 de Junho de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 221 - 222.

²⁰² Padre Nóbrega terá partido para Pernambuco na companhia de Padre Pires em Julho de 1551, deixando como superior local da Baía, e em sua substituição, o Padre Manuel de Paiva, pessoa de sua inteira confiança. Tencionava deixar em Olinda, onde residiram durante todo o tempo em que estiveram em Pernambuco, o próprio Padre António Pires, nos trabalhos de evangelização locais. In Serafim Leite, *Breve História da Companhia de Jesus*, p. 6.

ellas una muy antigua entre los blancos, a la qual todas las otras obedecen, porque anda con una vara en la mano, y tiene cuydado de las ayuntar a la doctrina. Esta se levantó una madrugada dos o tres horas antes del dia, y con grandes bozes pregonava nuestra venida, animando las otras, diciendo que ya el dia era llegado, que hasta aqui siempre avian tenido noche, que saliessen de sus males y pecados, fuessen buenas y christianas, diciendo con mucha lástima que hasta aqui assi ellas como sus hijos fueron selvagens, que por amor de Dios las enseñemos y doctrinemos»²⁰³.

Estes dois exemplos, acima citados, mencionam as referidas mulheres ameríndias como habitantes de núcleos populacionais portugueses, em processo de cristianização, mas que, ainda assim, se apresentam como portadoras de fenómenos tradicionais que se encontram enraizados na sua memória recente devido às suas tradições culturais. O caso mais revelador e interessante é, sem dúvida, o que nos é relatado como tendo acontecido em Pernambuco. Contudo, nos dois casos, as duas mulheres apresentam a mesma forma de actuação, ou seja, tratam-se de mulheres habitantes em núcleos populacionais formados por reinóis, em processo de aprendizagem da nova fé, e que levantaram as suas vozes de noite, pregando em clara atitude de exortação.

Como já foi mencionado anteriormente, a mulher indígena possui uma clara ligação aos seus pajés e caraíbas, aproximando-se destes e, por vezes, assumindo posicionamentos sociais que apreenderam do contacto com estes elementos masculinos da sociedade ameríndia. Nestes casos descritos na correspondência inaciana, voltamos a vislumbrar traços de ligação entre as ameríndias e estes homens. Estas mulheres desejavam ardentemente ser portadoras de uma importante mensagem e demonstram que se consideram dignas de a passar aos outros, de a compreender e transmitir.

²⁰³ Do Padre António Pires aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de Agosto de 1551, *M.B.*, vol. I, p. 263.

No caso pernambucano existe uma clara vontade de que a mensagem, que podia ser escutada por toda a população, tivesse uma aceitação plena entre as ameríndias que, tal como a índia pregadora, se encontravam numa fase de transição, saindo do seu modo de vida tradicional e iniciando uma nova vida. Seria quase como se aquelas ameríndias procurassem sair das trevas em direcção à luz. E assim, nesta nova fase das suas vidas, consideravam que podiam vir a ficar inteiramente livres dos pecados a que tinham estado sujeitas anteriormente, enquanto viviam nas suas aldeias, entre os seus parentes, e seria assim possível tornarem-se boas cristãs. Denota-se pois que possuíam conhecimentos do Cristianismo e seus rudimentos, e que se preocupavam com o suposto estado «selvagem» em que viveram seus parentes, desejando fugir ao mesmo destino.

Não obstante, estas mulheres indígenas pretendiam igualmente, quando faziam as suas pregações, uma aproximação efectiva aos seus novos «grandes pajés», ou seja, aos padres inacianos. Isto surge-nos claramente como consequência do papel cada vez mais activo que estes religiosos assumiam na colónia, desde a sua chegada em 1549. Os jesuítas começaram a apossar-se, aos olhos dos próprios índios, dos papéis de curas, físicos e espirituais, de todas as maleitas e problemas daqueles homens, mulheres e crianças. Traziam igualmente o dom da palavra, que os índios tanto tinham em conta, apesar desta palavra poder ser igualmente escrita, algo que os ameríndios nunca tinham visto. E eram portadores de novas mensagens de alento e de esperança que, ao começarem a ser gradualmente aceites, os levaram a ser cada vez mais observados e tidos como se fossem eles mesmo caraíbas e pajés daquelas novas populações, numa sociedade que se elaborava, reestruturava e crescia.

Desta forma, as mulheres desejaram aproximar-se dos padres inacianos, os novos elementos religiosos da sociedade que se formava, pois eles substituíam o que aparentemente lhes faltava. Em suma, viriam a suprimir cada vez mais a ausência dos seus caraíbas e pajés, elementos sociais tradicionais que, entrando em conflito com os religiosos, tendiam a desaparecer. Com essa aproximação aos religiosos da Companhia desejavam não só conhecê-los como também, se possível,

partilhar do seu saber e da sua vida, tal como faziam com os seus caraíbas, quando estavam nas aldeias.

Por serem, nestes casos, índias doutrinadas, e por estarem a viver entre os brancos, possivelmente compreenderam que todo o fenómeno da presença ou chegada dos religiosos seria demonstrativo de que uma nova época se iniciava. Claramente, no caso de Pernambuco, foi inclusivamente compreendido pela índia pregadora que a chegada daqueles homens seria essencial para que mudanças favoráveis a todas as mulheres indígenas ocorressem. Exortá-las-à, dessa forma, a uma mudança mais visível, porque as alterações dos seus padrões de vida tradicionais já se tinham iniciado, e elas deveriam ter consciência disso; claramente já não se vivia da forma tradicional.

Estas índias exortavam pela palavra, dita em voz alta e clara, palavra que ecoava pela noite, a presença destes homens ou mesmo a sua chegada, pois eles trariam a salvação. E assim, não só denotamos uma ligação com estes novos elementos religiosos, como também com o tradicional, pelo vínculo psicológico que mantinham com o passado e com os homens das suas aldeias, não só com os que lidavam com o religioso, mas também com os principais das comunidades – os morubixaba –, aqueles que falavam e encorajavam os guerreiros das suas malocas ²⁰⁴.

Todos homens da palavra, da mensagem, da exortação. Estas mulheres ainda se recordavam de como o dom da palavra era importante e podemos ver nelas esse anseio de verbalizar o prenúncio de uma Nova Era, de animar e encorajar os seus ouvintes a uma aceitação de que ela chegava, não perdendo contudo a consciência de que as mudanças não seriam fáceis; todos deveriam lutar por elas.

²⁰⁴ Em 1559, padre Blazquez refere que o Principal de uma vila, em que os jesuítas missionavam e evangelizavam, continuava a fazer as suas prédicas uma hora antes de amanhecer, tal como era usual entre os indígenas. O principal chamava-se Garcia de Sá, o que nos demonstra, através do seu nome europeu, que se tratava de um índio cristianizado e baptizado, mas que continuava a utilizar o dom da palavra para incentivar, de forma tradicional, os indígenas sob a sua tutela. Todavia, já não se apelava à guerra, ou ao tratamento das tarefas diárias, como partir para a caça ou para a pesca; antes sim, incitava-se a que todos acolhessem a nova fé com fervor. In: Carta do P.

Casos como estes, em especial como o de Pernambuco, tornam-se assim interessantes por causa da interacção entre a tradição indígena e a nova religião, a fé católica. Estes sucessos prenunciavam o surgimento de fenómenos posteriores mais complexos.

Contudo, devemos ter em conta quando observamos o caso de Pernambuco, que quando analisámos a descrição inicial, tudo sucede ou anteriormente à chegada dos padres ao local, ou logo aquando da sua chegada. Depreenda-se assim que os religiosos ainda não teriam iniciado o seu trabalho pastoral na região. Não havendo nessa altura, presença de elementos da Companhia na povoação de Olinda ou em qualquer outra área de Pernambuco, torna-se interessante que esta mulher tenha vindo para a rua profetizar sobre a vinda da Companhia e a salvação que eles trariam. Os padres eram os portadores da mudança que ela anunciava. E esta indígena não pretendia substituir, com a sua mensagem, aqueles homens. Ela é um mero, mas porém complexo vislumbre dos seus profetas tradicionais; mas não é uma profeta. Assim, apesar de ela anunciar a vinda daqueles padres, não podemos concluir que estamos na presença de uma verdadeira mulher caraíba. Não obstante, é inegável que é descrita como usando uma vara na mão, e como tendo poder de juntar as outras mulheres, para que as ameríndias fossem mais facilmente doutrinadas, o que significa que ela se estava a adaptar, criando para si um novo papel social.

E estranho é o papel desta mulher que profetiza e exorta, que se assume como uma orientadora espiritual, que reúne todas as outras, que anuncia a vinda dos padres e do seu trabalho evangelizador, mas que por si só, representa ela mesma uma mensagem de mudança, sem que quisesse, todavia, substituir os elementos que trariam a mudança em si. As suas palavras não apagarão as palavras que os padres dirão, e como tal, não a podemos considerar uma mulher caraíba. E assim, mais estranho é o papel de uma mulher que parece reunir em si indícios de uma mensagem profética, como o faziam os seus caraíbas, junto com o

dom da palavra que se transforma em «poder» e prestígio, como faziam os seus Principais...

Esta mulher combinará em si características dos vários papéis masculinos que a sua aldeia congregava, criando algo nunca antes visto. Dessa forma, não a podemos identificar — não com exactidão — com os papéis tradicionais indígenas que ela observara. Não obstante, podemos ver que ela foi buscar o exemplo das suas acções aos papéis tradicionais masculinos, e a comportamentos que outrora observou na sua aldeia. Por fim, podemos ainda citar que, sendo a pregadora de Olinda mencionada como uma índia com mais idade que as restantes — é referido que já se encontrava entre os brancos há algum tempo — poderá ainda conter em si a marca do prestígio concedido aos anciãos, a importância da idade e do peso dos anos que contêm a sabedoria. Saber tradicional que se reflecte, uma vez mais, no dom da fala... Tudo se movimenta e se transforma, tudo gira em torno de: saber, tradição, memória e palavra. Sem dúvida um fenómeno mais complexo do que aparentava ser.

Assim, neste caso específico, consideramos estar em presença de um «pequeno» caso de sincretismo, cuja análise não encontramos referenciada em qualquer outro local. Memória e papéis tradicionais ameríndios, e tradição e religião cristã unem-se num estranho fenómeno que parece agregar todos estes factores, mas cujo fio condutor se inicia dentro das aldeias ameríndias e acaba numa povoação colonial portuguesa. Situação que baralha o pensamento dos habitantes, que lhes provoca «confusão», como refere a carta escrita em São Vicente. Estes dois casos demonstram uma actuação feminina invulgar, que leva os inicianos a escreverem sobre o papel que aquelas ameríndias assumiram e a forma como elas agiram.

Sincretismo, pois, porque reúne princípios vários, e apesar deste fenómeno histórico não ter a relevância de outros, que ocorrerão anos depois no Brasil, demonstra já como a adaptação destas mulheres a uma nova realidade deve ter sido difícil e complexa, tendo provocado alguns distúrbios na sua maneira de

pensar e agir. De forma a não se sentirem tão perdidas, elas acabam por se apresentar, devido aos seus comportamentos, simultaneamente «entre um mundo e outro», entre as suas aldeias e as povoações portuguesas. Tentam adoptar posturas tradicionais no meio colonial, misturando o seu saber com a nova religião que se impunha. Os fenómenos sincréticos poder-se-ão complexificar com o passar dos anos, mas as origens dos grandes fenómenos, como a tão referenciada Santidade de Jaguaripe, devem ser procuradas aqui, nestes pequenos e ténues exemplos de sincretismo ²⁰⁵.

A Santidade de Jaguaripe torna-se uma menção obrigatória quando pretendemos aludir a um fenómeno sincrético complexo. Acontecimento de grandes proporções, e que devido à sua relevância, em pouco se assemelha ao que anteriormente descrevemos, foi relatado e estudado por diversos historiadores ao longo dos tempos, entre eles Alida C. Metcalf, Laura de Mello e Souza ou Ronaldo Vainfas. Nesta situação extrema podemos encontrar o interessantíssimo papel feminino daquela a que chamaram a «Mãe de Deus», referenciada pelos investigadores como uma mulher caraíba ²⁰⁶. Uma índia que desempenharia um papel importante no seio daquele movimento que, por si só, já se encontrava cheio de aspectos incomuns.

²⁰⁵ É natural que a mudança de comportamentos fosse surgindo, porque era fomentada pela cristianização. Civilizar implicava cristianizar os índios, e isso era comum ao discurso de qualquer europeu que aportasse no Brasil, e não só aos inácianos, pois todos viriam a considerar que homens, mulheres e crianças saíssem do seu estado bárbaro e selvagem. Fenómenos de sincretismo, mais ou menos complexos, mais ou menos evidentes, seriam o resultado de uma mudança radical de comportamentos que era exigida aos habitantes autóctones do Brasil, pois, como refere Eugénio dos Santos: «É que não se tratava apenas de aderir a uma religião, para os que não tinham nenhuma, ou de adoptar uma outra, mas sim de um aperfeiçoamento da pessoa humana, sobretudo exigindo uma radical mudança de comportamentos, os quais deixariam de ser bárbaros e selvagens para se tornarem polidos e conformes com o direito natural.» (Eugénio dos Santos, "A civilização dos índios do Brasil na transição das luzes para o liberalismo: uma proposta concreta", in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 10, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1995, p. 205.

²⁰⁶ Veja-se Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza, *Brasil de Todos os Santos*, p. 19. Esta mulher parece ter dirigido as cerimónias e o culto da santidade, depois de uma parte dos seus membros ter partido para a fazenda de Fernão Cabral. Aí a caraíba organizava todos os ritos elaborados, tendo influência sobre a própria mulher de Fernão Cabral, D. Margarida da Costa, e assim acedendo à própria casa-grande. (Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp. 96, 116).

As alusões a esta mulher são, por certo, misteriosas. Existem referências a uma ameríndia que viveria com António — o qual se cognominava de Papa da santidade — e que também seria conhecida como «Mãe de Deus» ou índia Santa Maria, a qual denominavam «Mãe de todo o Mundo»²⁰⁷. E é com base nestes dados, mais ou menos incertos e, sem dúvida, obscuros, que se tem vindo a elaborar estudos que tentam elucidar o que sucedeu durante este fenómeno. Suportando-nos nestes exemplos, de que a investigação histórica está constantemente a tentar esclarecer o que sucedeu outrora, ainda que os dados concretos sejam poucos, decidimos-nos igualmente pela tentativa de clarificar um pouco mais o que sucedeu com as índias que estudamos, tentando compreender os seus comportamentos.

Contudo, quando observamos o relato dos actos atribuídos à índia Santa Maria, já não podemos mencionar que estamos simplesmente a vislumbrar acções que nos recordam comportamentos tipicamente pertencentes aos elementos masculinos das sociedades ameríndias. É algo diferente especular sobre o que é dito acerca desta mulher e ler o que se escreve sobre as índias de São Vicente ou Pernambuco, que pregavam de noite, como descrevemos anteriormente. Estas últimas apenas reflectiam, de forma ténue, os comportamentos que tinham apreendido no seu passado recente. A «Mãe de Deus» é uma índia que, em resposta a uma cada vez mais perceptível alteração da realidade em que os ameríndios viviam, se transforma realmente numa caraíba.

Um caso interessante, que podemos relacionar com o aparecimento destas mulheres caraíba, é o das xamãs mapuche. Fá-lo-emos pela raridade da existência de xamãs femininos, tal como são incomuns as informações relativas a mulheres caraíba entre os indígenas brasileiros. Ronaldo Vainfas refere mesmo que «não é surpreendente, afinal, que as mulheres caraíbas fossem raras entre os tupi: não havia qualquer figura feminina na mitologia heróica tupinambá, à excepção das

²⁰⁷ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 115.

esposas de Tamandaré e Aricute; os ancestrais eram todos homens, homens – deuses de uma cultura de linhagem patrilinear»²⁰⁸.

Por isso referimos que as índias que observamos na correspondência tentam ser, por vezes, um espelho dos papéis masculinos da sua sociedade; porque esta era, sem dúvida, de cariz masculino, e se não existiam mulheres – deusas que servissem de exemplo aos comportamentos mais invulgares das mulheres, elas apenas os poderiam ter apreendido com os homens, pela observação das suas acções e atitudes. Julgamos igualmente que, da comparação entre os fenómenos brasileiro e chileno, poderemos retirar algumas pequenas conclusões interessantes.

Comecemos pois por elucidar quem são estas mulheres xamãs mapuche. Os mapuche ou povo araucano eram constituídos por três grupos étnicos, aquando da chegada dos espanhóis em 1536, possuindo todos usos e costumes similares. Habitavam na área geográfica que actualmente conhecemos por Chile, e onde ainda se encontram os seus descendentes, que tentam preservar as tradições e crenças dos seus antepassados²⁰⁹. Quando os europeus contactaram os mapuche, estes ameríndios sul – americanos possuíam como xamãs indivíduos do sexo masculino, descritos como sendo pessoas doentes e sensitivas, sujeitas a vários tipos de distúrbios físicos que os tornavam de compleição física débil. Podiam inclusivamente, em alguns casos, apresentar diferenças dos restantes membros do grupo, como por exemplo, serem hermafroditas, travestis ou homossexuais²¹⁰. Todavia, nenhuma destas características parecia impedi-los de se tornarem xamãs, antes pelo contrário, poder-se-iam tornar razões para que aqueles aceitassem este papel e tivessem uma maior «urgência» em fazê-lo, como se não pudessem deixar de atender a um chamamento divino²¹¹.

Estudiosos como Micha Titiev, o primeiro antropólogo que viveu entre os descendentes destes mapuche, Alfréd Metraux, e June Bedford, que apresenta um

²⁰⁸ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 116.

²⁰⁹ Eduardo Agustín Cruz e Marisol del Carmen Moya, *La gran guerra mapuche 1536 – 1883 y su proyección en la literatura chilena y española*, Rehue Foundation, Amstelveen, Holanda, 2004, p. 3.

²¹⁰ June Bedford, "The Mapuche female Shaman: The Machi", pp. 215 – 216, 219.

excelente artigo sobre as mulheres xamã mapuche, são unânimes em considerar que, em tempos históricos diferentes se encontrariam xamãs masculinos e xamãs femininos entre estas populações. A alteração foi progressiva e deveu-se maioritariamente ao facto dos europeus terem introduzido o catolicismo em território chileno. Ou seja, primeiramente encontraríamos entre estes índios, xamãs masculinos, e posteriormente, as mulheres terão absorvido esse papel. Carlos Aldunate del Solar terá mesmo dito: «According to the early chroniclers and travellers, this profession was exercised only by men endowed with sexual ambiguity, a characteristic of the Gods. At the present, due to European and Christian influences, this role is played mainly by women, without any bisexual attributes»²¹².

Desconhecemos quando se terá produzido a mudança. Apesar de gradual, deverá ter existido uma época em que a predominância de um género sexual ultrapassaria o outro, até que as mulheres reivindicassem como seu, e de forma definitiva, o papel de xamãs²¹³. Contudo, como em muitas outras ocasiões, não conseguimos, mesmo sabendo que ela existe, lançar mão a bibliografia mais esclarecedora, inexistente no nosso país. Não obstante, sabemos sim que a europeização e cristianização da região do Chile é factor chave para conhecermos o «porquê» da mudança. E, neste aspecto, as mulheres xamãs chilenas aproximam-se das índias caraíbas, como a referida «Mãe de Deus».

Ronaldo Vainfas vê no surgimento de uma mulher caraíba a presença cada vez mais forte da religiosidade europeia no Brasil, em particular da forte evangelização jesuítica, considerando assim que o papel desta índia é um produto criativo das aldeias da Companhia de Jesus, onde se catequizava, baptizava e

²¹¹ June Bedford, "The Mapuche female Shaman: The Machi", pp. 215 - 216.

²¹² Estas palavras encontrar-se-ão no catálogo *Mapuche, seeds of the Chilean Soul*, de 1992, que surgiu no âmbito de uma exposição sobre o povo mapuche, efectuada em Filadélfia. Por não podermos recorrer à obra original, retirámos esta referência da obra de June Bedford, "The Mapuche female Shaman: The Machi", p. 220.

²¹³ Que implicava manipular o fogo, serem responsáveis pela vida e pela morte, trazer a chuva, fazer previsões sobre a guerra e outros assuntos futuros, trazer a boa sorte para actividades comunais e, acima de tudo, curar os doentes. June Bedford, "The Mapuche female Shaman: The Machi", p. 217.

difundia, de forma cada vez mais activa, o culto da Virgem Maria, mãe de Deus. Visto que, na sua religião, aquelas mulheres não possuíam mais do que homens - deuses, as ameríndias teriam assim uma possibilidade de se identificarem com a mãe de Cristo, utilizando-a como modelo de virtude e rectidão. Para Vainfas, todo este processo se inicia nos aldeamentos, no que ele mesmo refere como «(...) confusão entre bispos e caraíbas, entre “pai grande” e padre Marçal, entre “Terra sem Mal” e “Terra Santa” (...)»²¹⁴. Sem a estadia nas aldeias, os indígenas não teriam produzido este fenómeno sincrético.

As palavras contidas no artigo de June Bedford e escritas por Ronaldo Vainfas nas suas obras, podem auxiliar-nos a compreender a aproximação que se poderá efectuar entre estas ameríndias, chilenas e brasileiras. Podemos mesmo compreender que entre elas existe alguma similaridade, porque foram influenciadas pelos europeus e pelas suas crenças, produzindo-se alterações nos seus comportamentos. E Ronaldo Vainfas vai mais longe, quando atribui todas as mutações e hibridismos patentes neste fenómeno de Jaguaripe, — incluindo a presença de uma mulher caraíba —, à influência jesuítica e ao seu trabalho evangelizador na colónia brasileira. Para este historiador, sem a Companhia de Jesus e as suas aldeias não teriam existido fenómenos como aquela santidade, e nem mesmo a presença de uma mulher ameríndia que, a dada altura, lideraria parte da própria seita²¹⁵.

Porém, e de forma a finalizarmos este tema, desejamos uma vez mais chamar a atenção para os acontecimentos que encontrámos na correspondência jesuítica. E, assim sendo, consideramos legítima a colocação da seguinte questão: será possível encarar estes fenómenos, relatados pelos missionários, e os da Santidade de Jaguaripe ou similares, como casos que possuam uma interligação? Em resposta a esta pergunta, concluimos que sim, pois estes sucessos, datados de 1551, parecem prenunciar o que viria a suceder, anos depois, em Jaguaripe e noutros locais. Nestes que considerámos como pequenos fenómenos de

²¹⁴ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, pp. 116 - 117.

²¹⁵ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, p. 117.

sincretismo, antevemos os prenúncios daqueles fenómenos, de maior impacto e mobilização; porque, com o crescimento da presença jesuítica no território, e com o fortalecimento da evangelização, o quadro das mutações do pensamento, das alterações dos costumes, dos hibridismos, dos confrontos mais ou menos velados, agravar-se-à progressivamente, enquanto os ameríndios tentam salvar a sua cultura, passado e tradição.

O que os inacianos relatam são as «sementes» que, com o passar dos anos, germinarão, criando fenómenos como as santidades, quer elas sejam a de Jaguaripe ou outra qualquer, menos conhecida. Nestas mulheres de São Vicente e Pernambuco podemos quase observar os prenúncios da mulher - caraíba descrita pelos autos de Visitação, e estudada por historiadores e investigadores. Mulheres que lideram, mulheres que falam, mulheres que não esqueceram o dom da palavra ou as suas tradições mais antigas, pertencentes às suas aldeias. O dom da palavra não tinha sido olvidado. Mais tarde, eventos como o de Jaguaripe necessitarão da palavra, anunciada a quem a desejasse ouvir; e o caraíba era sempre o transmissor de uma mensagem, sendo que António Tamandaré era tido como um verdadeiro caraíba. Mesmo que, tal como sabemos hoje, tenha passado pela aldeia jesuítica de Tinharé.

Não obstante, é necessário compreender o seguinte aspecto: os exemplos de pregação nocturna que descrevemos no início deste sub - capítulo ocorreram no ano de 1551, o que significa que as índias envolvidas nestas pregações não teriam ainda, sob os seus ombros, o peso de uma grande evangelização da Companhia de Jesus. E o relato que nos transporta para a região de Pernambuco é ainda mais interessante, porque se trata de um anúncio da vinda dos religiosos ao local, sendo que a acção se produziu antes da chegada dos inacianos, ou imediatamente após a mesma. Ou seja, os padres ainda nem sequer tinham começado os seus trabalhos de evangelização! Assim sendo, este fenómeno específico ainda não pode ser atribuído ao jesuitismo e ao seu trabalho de cristianização dos ameríndios.

Desta forma, julgamos poder afirmar que nem todos os fenómenos sincréticos, por mais ténues que sejam, são fruto do trabalho da Companhia de Jesus em terras brasileiras. Com esta afirmação não pretendemos contradizer, de forma categórica, as palavras de Ronaldo Vainfas, pois compreendemos desde logo que a Santidade de Jaguaripe é, sem sombra de dúvida, de maiores proporções que o fenómeno que aqui abordamos. Os membros daquela santidade foram claramente influenciados, e de forma mais profunda, pelos conhecimentos que absorveram nas aldeias inacianas. O que pretendemos sim é acrescentar algo à perspectiva daquele investigador, uma perspectiva que se cinge a fenómenos mais tardios, sempre vistos numa perspectiva pós - 1549, data em que os inacianos aportaram ao Brasil.

Desejamos assim lembrar que a propagação da fé católica nas terras brasileiras não se inicia com os jesuítas, embora sejam os membros desta ordem religiosa os responsáveis pela grande disseminação da fé católica naquele território ²¹⁶. Todavia, os próprios jesuítas se queixavam do mau exemplo que os padres seculares davam aos brancos e índios; porque eles já se encontravam no Brasil antes de 1549. Podemos pois referir que o Cristianismo antecedeu os padres da Companhia. Este poder-se-ia encontrar mais enfraquecido pela distância de Portugal, e os brancos encontrar-se-iam, por vezes, a viver em situações dúbias no que dizia respeito à moral, à fé e aos bons costumes. Situações que foram, desde logo, criticadas pelos religiosos da Companhia nas suas cartas. Contudo, é inegável que, antes da chegada inaciana, a fé em Cristo já tinha sido levada para a colónia. Tinha partido nas caravelas, com os colonos, com os donatários, com os membros da Igreja, e até mesmo com os franciscanos, que antecederam os jesuítas, apesar de não terem sido tão bem sucedidos.

²¹⁶ Como refere Alida C. Metcalf, a Companhia de Jesus era a força religiosa mais importante de todo o Brasil quinhentista, e influenciaram profundamente a colónia. Com a sua forma de doutrinar os índios, com as suas pregações, autos religiosos representados em aldeias, vilas e missões, com as suas palavras, não é de estranhar que, para além de promoverem a cristianização dos índios, lhes provocassem a confusão, e surgissem fenómenos que misturavam tradição e catolicismo. Alida C. Metcalf, "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil Colonial", pp. 46 - 47.

Talvez isto possa explicar o que se passou em Pernambuco, porque tudo sucedeu no momento em que padre Nóbrega e padre Pires colocavam, pela primeira vez, os seus pés na região. Nunca um jesuíta tinha visitado a zona pernambucana. Mesmo assim, referenciavam-se mulheres que sabiam os rudimentos do catolicismo, que desejavam a chegada dos padres para aprenderem e saberem mais, saindo assim do estado «selvagem» em que se encontravam, como a própria carta relata. Não esqueçamos, todavia, que lidamos com o testemunho dos inacianos; não sabemos exactamente o que se passou e, como tal, não saberemos jamais se elas realmente se consideravam a sair de um pretenso estado «selvagem»... Todavia, nós nunca saberemos com precisão o que sucedeu no passado. E, nestes casos, possuímos realmente poucos dados, e não temos os depoimentos provenientes de ambas as partes; os índios não possuíam escrita e, como tal, apenas podemos considerar e analisar uma das partes, a que redigiu sobre os acontecimentos.

Assim mesmo, não consideramos de menor valia estudar estas declarações inacianas, tal como foram estudados os testemunhos concedidos frente a Heitor Furtado, referentes à Santidade que se instalou em Palmeiras Compridas. Nem a «Mãe de Deus» nem António Tamandaré compareceram para depor; tudo o que sabemos hoje advém das palavras daqueles que enfrentaram a justiça da Santa Madre Igreja, naquela que foi a primeira Visitação Inquisitorial a terras do Brasil. E mesmo assim, Jaguaripe transformou-se num dos acontecimentos mais interessantes da historiografia quinhentista brasileira.

Assim, e tendo em conta o que os inacianos reportaram, pela noite saiu uma mulher, índia, habitante em Olinda, Pernambuco, que não conhecia os inacianos, que ainda não tinha sido alvo da sua evangelização, mas que a desejava, porque conhecia Cristo e a fé que os colonos europeus levaram para a terra dos seus antepassados! Tanto ela, quanto todas as índias e índios que habitavam nestas povoações, contactaram diariamente com os reinóis, vivendo o seu dia a dia. Pelo que nos questionamos: todo e qualquer fenómeno sincrético, como os que encontramos nas cartas, são produto do jesuitismo? Consideramos que não.

Todavia, é-o inegavelmente fruto do Cristianismo que, em meados da década de 1530, começara a influenciar, cada vez mais, o território brasileiro. Tal como no caso mapuche, também aqui entendemos que a europeização e cristianização trouxe, por si só, mudanças à região, as quais se vieram a agudizar com os trabalhos de catequese dos jesuítas.

Os inacianos ficavam, inclusivamente, bem impressionados com casos como estes, protagonizados por estas índias. E motivados pela presença de tais exemplos, pensaram então em coisas tão raras como recolher estas mulheres em casas próprias, para que estes modelos, tendo sido por eles encontrados, não se perdessem e pudessem servir de paradigmas da sua missionação. É o que analisaremos de seguida.

4) «Recolhimentos de Moças» para indígenas: uma ideia da Companhia de Jesus no século XVI

O estabelecimento português no Brasil foi lento, e predominantemente um fenómeno que, durante muito tempo, se processou quase exclusivamente no litoral. Conhecer o Brasil actual, em que podemos encontrar delimitadas as suas fronteiras, é um conhecimento que deriva de um processo complexo e moroso. Continua a ser um território vasto, que encerra dentro de si, mistérios vários, e até mesmo povos incontactados, que preservam a essência daquilo que o território foi outrora, em tempos já idos, num passado cada vez mais remoto ²¹⁷.

No século XVI, este era um território totalmente desconhecido, e que, mesmo depois da chegada europeia, permaneceu geograficamente distante. A viagem entre Portugal e o Brasil era longa e cheia de perigos e, assim sendo, não é de estranhar que fosse empreendida por homens, sendo poucas as mulheres que se dirigiam para esta parte tão longínqua do Império. Tornou-se natural que mães,

²¹⁷ Actualmente existem mesmo etnias que os especialistas da FUNAI tentam manter num estado o mais próximo possível da sua pureza original. Como diria Sydney Possuelo: «Não quero saber que língua falam os flecheiros [tribo incontactada] ou que deuses veneram. Só quero protegê-los». (Scott Wallace, "Através da Amazónia", *National Geographic Portugal*, Agosto, 2003, p. 6.)

irmãs e esposas ficassem no Reino, vivendo possivelmente a vã esperança de partirem, um dia, ao encontro dos homens da sua família.

Desta forma, sabemos hoje que poucas eram as mulheres brancas que empreendiam esta viagem. E a Coroa, tal como os outros agentes colonizadores estabelecidos no Brasil, cedo se deparou com o problema da falta de mulheres reinóis, questionando-se acerca de como resolver este problema. Tentaram fomentar o casamento entre as poucas mulheres brancas que ali existiam, e os homens que as aceitassem, desde que livres para casarem com elas. Alguns não poderiam fazê-lo; eram já casados no Reino, onde eram esperados pelas suas esposas. Existiam, contudo, homens livres, e para fomentar os casamentos entre brancos, formularam-se até alvarás e cartas régias. Os que não pretendessem seguir o que a Coroa desejava viam-se mais restritos ou confinados numa certa progressão social. Ou seja, os homens que não acatassem estas ordenações oficiais ver-se-iam limitados na sua própria progressão dentro dos cargos que pudessem vir a ocupar, o que pretendia claramente incentivar o matrimónio entre mulheres e homens reinóis, algo considerado essencial para a conquista e povoamento daquelas novas terras ²¹⁸.

Todavia, paralelamente a todo este processo de incentivo, a realidade é que não existiam muitas brancas para os homens se casarem, e os reinóis recorreriam assim às mulheres locais, trazendo-as para as povoações onde habitavam, o que trouxe a lume a questão da miscigenação. Os homens descobriram que tinham um fácil acesso às mulheres indígenas, consideradas até mais libertas e sensuais. Este facto criou em muitos a ideia de que estavam realmente a viver num paraíso terreal.

Desta forma, a falta de mulheres reinóis levaria a uma procura das *negras da terra*, as índias autóctones, que se tornaram para muitos brancos a única e tão desejada hipótese de ter uma mulher. Sendo que, entre os ameríndios, a poligamia

²¹⁸ Leila Mezan Algrant, "Honra, devoção e educação: a vida nos conventos e recolhimentos femininos" in *Oceanos. Viver no Brasil colónia*, CNCDP, n.º 42, Lisboa, 2000, p. 99.

era um factor cultural, os homens portugueses depressa entenderam que não esbarrariam em qualquer tipo de objecção dos locais, nem mesmo do lado feminino; assim, no início da colonização portuguesa do Brasil, muitos foram os que recorreram às índias e se amancebaram com elas. Os autóctones viam este procedimento com franca naturalidade. E a mulher indígena, que conhecia e aceitava a poligamia no seio das suas aldeias, passou simplesmente a aceitá-la, de igual forma, no seio da nova sociedade que se instalava, a sociedade dos homens europeus, brancos e colonizadores.

Quando os inacianos chegaram ao Brasil, tornaram-se mais um dos agentes que, neste jogo de interesses e mobilizações, se preocupava com o grave problema da poligamia. Observaram a poligamia indígena e decidiram erradicá-la, mas notaram igualmente que esse pecado, esse vício abominável, teria sido adoptado, com grande facilidade, pelos homens brancos. Os jesuítas encontravam-se realmente chocados com a forma como os colonos tinham adquirido tão depressa vários hábitos e vícios, detectáveis entre os autóctones, demonstrando-se assim tão afastados da fé católica. Restava-lhes assim educar os ameríndios, extirpando-lhes os costumes tradicionais, e «arrancar» essas práticas recém - adquiridas aos próprios colonos ²¹⁹.

Logo após a sua chegada, e a respeito à questão da poligamia, os membros da Companhia pensaram igualmente que a solução estaria em recorrer à mulher branca. Começaram, pois, a pedir que a Coroa enviasse para a colónia todas as que estivessem prontas para partir, dispostas a atravessar o Atlântico. Esperavam que muitas delas fossem órfãs, mas também «algumas mulheres, que lá tem pouco remédio de casamento, (...) ainda que fossem erradas, porque casaram todas muy bem (...)» ²²⁰. Esta seria a solução ideal, visto que as mulheres índias eram, para os jesuítas, um símbolo de tentação, não sendo capazes de se negarem a nenhum homem. As reinóis seriam o ponto fulcral da tentativa de controlo da

²¹⁹ Veja-se a nota de rodapé número 39.

²²⁰ De P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, 9 de Agosto de 1549, *M. B.*, vol. I, p. 120. Em 1552 ainda se pedia para Portugal que estas mulheres brancas, de vida mais ou

miscigenação que se estava a produzir no território. José de Anchieta diz, referindo-se às *negras da terra*: «(...) las mugeres andan desnudas y no se saben negar a ninguno, mas aun ellas mesmas acometen y importunan los hombres echandosse con ellos en las redes, porque tienen por honrra dormir con los christianos.»²²¹.

Logo, acabar com a mancebia era essencial, e de preferência levando os brancos a casarem-se igualmente com brancas. Isto se os homens pudessem casar, porque alguns tinham o já mencionado impedimento da bigamia, sendo casados nas suas terras de origem. A esses restariam apenas duas hipóteses, e os padres não estavam dispostos a que eles fugissem da sua responsabilidade cristã. Assim, tinham de abandonar as suas índias e trazer as esposas de Portugal, pois se não o fizessem, deveriam permanecer sozinhos. O Catolicismo não lhes permitiria, como é lógico, o amancebamento, e o casamento que possuíam em Portugal também não lhes permitia estabelecer uma nova ligação com uma índia; pelo menos não de uma forma moralmente correcta e dentro dos preceitos da Santa Madre Igreja.

Não obstante, os jesuítas depressa compreenderam que as mulheres que vinham do Reino chegavam em pequeno número e que, apesar de todas poderem casar muito bem, não eram suficientes para todos os homens solteiros que ali se encontravam. Como é evidente, vendo-se sozinhos, estes recorriam imediatamente às índias e à mancebia, fossem eles solteiros ou casados. A miscigenação tornava-se tão inevitável quanto o pecado. Os inacianos começaram então a entender que extirpar a mancebia ao homem branco também não seria uma tarefa fácil, ou seja, não seria mais fácil do que extirpá-la aos próprios ameríndios. Como o mais desejável nem sempre podia ser efectivado, decidiram que, aos homens brancos da colónia, restaria apenas uma alternativa: assumirem uma atitude de protecção às indígenas com que partilhavam maritalmente a sua vida.

menos honrada, fossem enviadas para o Brasil, como podemos ver na carta de P. Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, [Baía, princípios de 1552], *M. B.*, vol. I, p. 344.

²²¹ (Carta do Ir. José de Anchieta por comissão do P. Manuel da Nóbrega ao P. Inacio de Loyola em Roma, Piratininga, Julho de 1554, *M. B.*, vol. II, p. 77).

Os polígamos precisavam de ser afastados do grave pecado que cometiam, e o homem branco que se encontrasse a viver com mais de uma mulher teria que escolher apenas uma, abandonando as outras e tomando a escolhida como esposa. A outra ou outras, ficariam livres para se casarem com quem as desejasse, mas sempre seguindo as mesmas regras, ditadas pela Igreja. Os jesuítas compreenderam ainda que teriam que ter em conta os casos de mulheres ameríndias que, ao invés de ficarem à espera de um novo casamento, no seio das comunidades portuguesas, optariam por retornar aos seus, voltando para as suas aldeias ²²². Não as podiam, como é evidente, impedir de partir, caso esse fosse o seu desejo.

Refira-se que houve claramente uma ausência de compreensão, da parte destes religiosos, do que era a poligamia indígena, que foi vista como um mero pecado de luxúria e sensualidade. Não a viram como uma forma de prestígio, que poderia ser obtida pelos membros mais importantes da aldeia, servindo igualmente como forma de criação de alianças entre os grupos. Porém, para os indígenas a sua realidade era exactamente essa, sendo que a união com uma mulher poder-se-ia transformar nesse vector de aliança, o qual foi bastante aproveitado pelos recém - chegados. Desta forma, a poligamia do homem branco poderá ser vista sob dois aspectos: o da necessidade de companhia feminina, com o seu lado carnal evidenciado pelos jesuítas; a união que fortalecia os laços entre os locais e os colonos. Assim, quer se encontrasse nas suas aldeias, quer vivesse no seio da sociedade colonial, a mulher índia poder-se-ia transformar num símbolo de aliança, concertada entre as duas partes, até que o futuro ditasse a sua manutenção ou ruptura ²²³.

²²² Em carta de 1551, Diogo Jácome refere a poligamia branca, esse pecado que não podia ser aceite pelos inácianos, e que levava alguns homens a viverem «apartados da Igreja;» in Carta do Irmão Diogo Jácome aos padres e irmãos de Coimbra, [S. Vicente, Junho de 1551], *M. B.*, vol. I, p. 245.

²²³ Veja-se o caso de Diogo Álvares Correia, o Caramuru, que teve por companheira a célebre índia, de etnia tupinambá, chamada Paraguaçu. Esta mulher foi um importante vínculo de união entre o português e a sua tribo, e acabaria por viajar com ele para a Europa, onde foi baptizada com o nome de Catarina, e se casou com Diogo Álvares, em 1528. (Janina Z. Klawe, "O papel das mulheres nos descobrimentos e na expansão portuguesa" In *O rosto feminino da expansão portuguesa*, vol. I, Cadernos Condição feminina n.º 43, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1995, p. 254.

Todavia, podemos questionar se esta visão inaciana, referente à poligamia, se manteve imutável. Terão os inacianos reflectido acerca do hábito da poligamia? O que puderam observar, em especial no que refere ao aspecto das alianças, não terá proporcionado momentos de ponderação sobre as mesmas? Reflexões sobre as uniões entre brancos e indígenas, e sobre as possibilidades de as utilizarem em proveito próprio, para fins evangelizadores? Em resposta a estas interrogações, consideramos que os inacianos demonstraram que, depois de ponderarem, chegarão à conclusão de que as índias cristianizadas e a habitarem no meio colonial, poderiam ter um importante papel de união entre as suas aldeias e as povoações a que agora pertenciam, as povoações portuguesas. Casadas com homens brancos, elas estabeleceriam laços entre o meio tradicional e a nova religião, podendo inclusivamente servir de exemplo de evangelização. O que não significaria, como é evidente, que as alianças ou pactos fossem inquebráveis ²²⁴. Não o eram dentro das povoações autóctones; também não existia qualquer garantia de que o seriam, no meio colonial.

Assim mesmo, isso não simbolizaria controlo total sobre a mulher indígena. Mesmo casando mulheres ameríndias ou mamelucas com homens europeus, estas poderiam sempre abandonar tudo e partir, deixando os maridos e a nova sociedade que as acolhera. Os inacianos sempre consideraram que os índios nunca deixariam de ser inconstantes, como era próprio dos que nasciam naquelas terras. Quando uma mulher partia, transformava-se em apenas mais um caso demonstrativo de quão correctos os inacianos estavam, sendo que essa inconstância permanecia meramente adormecida nos índios, à espera de ser acordada.

²²⁴ O irmão Vicente Rodrigues menciona, em carta de 1552, o caso de um índio, já cristão, e filho de um Principal, também evangelizado, que tendo ido à guerra com os seus, fez um cativo, e foi compelido a entregá-lo aos parentes da sua mulher, para que aqueles o comessem. Acabará por, neste seu relato, demonstrar como as alianças entre famílias podiam romper-se, sendo que se ele não entregasse o dito inimigo, os cunhados lhe tomariam a mulher, o elemento de união e aliança entre eles, e esta retornaria à família dos seus irmãos. Não desejando que isso acontecesse, ele acabaria por ceder. Carta do [irmão Vicente Rodrigues por comissão do Governador do Brasil, Tomé de Sousa, ao P. Simão Rodrigues em Lisboa], [Baía, Maio de 1552], *M. B.*, vol. I, p. 319.

Demonstrando como tudo podia acontecer, o irmão Diogo Jácome remete-nos para dois casos de fuga, datados de 1551: um deles ocorre quando uma índia, que há muito vivia entre os colonizadores, fugiu e desejava regressar para se vingar, tornado-se tão má «que persegue aos índios a que venham dar guerra aos brancos e que diz muyto mal». O outro caso referencia duas mestiças ainda novas e possivelmente irmãs, que teriam fugido aos seus maridos, ambos colonos brancos, e procuravam igualmente a vingança. Estas mulheres teriam sido as responsáveis pelo ataque a uma fortificação que protegia São Vicente e que Serafim Leite referencia como Bertioiga ²²⁵.

Existiam índias que fugiam, e índias que se sentiam desamparadas e decidiam simplesmente retornar ao seio das aldeias dos seus parentes. Fosse qual fosse a razão, entre fugas e partidas para o sertão, quebrava-se a aliança; uma vez quebrada, passaria a existir uma clara falta de confiança da parte dos padres face a estas mulheres. Outrora a sociedade colonial exercera sobre elas um suposto poder de «domesticação» dos seus hábitos. Mal esse fio de relacionamento se quebrasse, e elas se embrenhassem no sertão, voltariam a ser potenciais demónios, fora do controlo da Igreja: «Assi que isto diz que causaram estas mulheres com muytas maiores diabolidades que nestas terras se fazem, de maneira que aguora vereis quam grande o demónio faz à misericórdia de Deus, que no cabo faz tamanha.»²²⁶.

Contudo, poderia existir um desejo de permanecer na nova sociedade. Vejamos o caso das mulheres que, uma vez amancebadas com brancos e abandonadas por estes, não desejassem sair das colónias. Contrariamente aos casos anteriores, estas continuariam a depender dos colonizadores. Então, o que aconteceria a estas autóctones, depois de ficarem livres, visto não desejarem o retorno ao que lhes era tradicional? O que poderia ser feito por aquelas mulheres, muitas delas possuidoras do sacramento do baptismo, e ainda no início do seu

²²⁵ As duas referências encontram-se em: Carta do Irmão Diogo Jácome aos padres e irmãos de Coimbra, [S. Vicente, Junho de 1551], *M. B.*, Vol. I, pp. 245 – 246.

²²⁶ Ainda relativamente ao caso das mestiças que, mesmo casadas com brancos, fizeram a guerra aos de São Vicente. O que demonstra que, índias ou mestiças, uma vez saindo da sociedade colonial, retornavam ao estereótipo de «diabólicas». In Carta do Irmão Diogo Jácome aos padres e irmãos de Coimbra, [S. Vicente, Junho de 1551], *M. B.*, Vol. I, p. 246.

processo de cristianização? Era claramente necessário que não fizessem o que as outras indígenas faziam, ou seja, não se deveriam quebrar os laços existentes. Dever-se-ia fazer o oposto, os laços deveriam ser estreitados, pois as próprias indígenas demonstravam o seu desejo de ficar. Os inacianos compreenderam este fenómeno, e sentiram a necessidade de «deitar mão» a estas mulheres, para que não se perdessem como as outras. Padre Manuel da Nóbrega considerou este projecto bastante viável.

Iniciou-se então a tarefa de pensar o que poderia ser feito para que elas não partissem. Esse desejo era natural entre os inacianos; os religiosos sentiam-se responsáveis por todas as mulheres autóctones a partir do momento em que estas eram retiradas do pecado da mancebia. Os outros homens, brancos e índios, acabariam por partilhar da mesma visão dos membros da Companhia, imputando responsabilidades acrescidas aos padres porque, uma vez libertos do compromisso para com as suas mancebas, consideravam que elas deveriam permanecer sob tutela inaciana. Padre Leonardo do Vale demonstra-o claramente quando nos relata o caso de um homem índio que, estando doente, desejava o baptismo, mas não o podia receber por estar amancebado com duas mulheres. Tendo uma delas sido a escolhida para casamento, o próprio índio se referiu à outra, dizendo «(...) a outra casase ho padre com quem quisesse.»²²⁷.

Os padres sentiram a necessidade de fazer algo por estas mulheres, e os próprios homens esperavam que eles orientassem a vida das mancebas que deixavam. Se elas necessitavam de um tecto, comida, roupa, e de um novo homem para casar e viver, então a responsabilidade de orientação desses elementos femininos no caminho para uma nova vida dependeria apenas dos membros da Companhia. Dessa forma, cabe-nos analisar o que estes primeiros religiosos decidiram fazer, o que definiram para essas mulheres quando se deram conta de que precisavam protegê-las, evitando que se transformassem em mais ovelhas de um rebanho perdido para a gentilidade. Colocamos então duas questões:

²²⁷ Carta do Padre Leonardo do Vale ao Padre Gonçalo Vaz de Melo em Lisboa, Baía, 12 de Maio de 1563, *M. B.*, vol. IV, pp. 18 - 19.

Poderiam os inacianos criar algum tipo de instituição que as acolhesse e as preservasse? E como poderiam tomar conta delas, inserindo-as na sociedade? Questões que colocamos actualmente mas que julgamos terem sido as mesmas que os inacianos colocaram a si próprios.

Façamos pois uma reflexão sobre o principal tema deste nosso sub – capítulo. Estamos a referir-nos à ideia inovadora de retiros especiais para as indígenas. Em suma, uma espécie embrionária de recolhimentos de moças, mas dedicado às ameríndias; ideia que padre Manuel da Nóbrega intentou nas terras de Olinda, Pernambuco. Porque Nóbrega desejava a continuação da cristianização daquelas mulheres, mesmo quando elas se encontrassem sozinhas nas colónias. E tudo seria feito através de educação e vigilância. Uma vez realizada uma verdadeira evangelização, padre Nóbrega chega a equacionar a utilização dos préstimos daquelas mulheres para a angariação de mais almas para a fé católica. Assim, encontramos aqui os prenúncios dos recolhimentos num Brasil de 1500.

Os primeiros comentários à acção de «recolher» indígenas provêm do próprio padre Manuel da Nóbrega, apesar de não se remeterem ainda a factos produzidos pela Companhia de Jesus. O Provincial tecia então comentários sobre casas de recolhimento feminino, numa clara apologia aos índios guarani, considerados como bons gentios naquela terra demonizada. Assim, a notícia que chegou até nós, através das palavras do próprio Nóbrega, foi a de que, antes da própria chegada dos membros da Companhia, frades castelhanos teriam aportado no Brasil e rumado para terras guaranis. Ali, teriam começado a ensinar os índios, vendo que eles eram capazes de levar uma vida muito correcta. Como os franciscanos consideraram que os índios se encontravam com uma óptima receptividade e aproveitamento na instrução, foram então construídas casas de recolhimento para homens e mulheres, que viviam nelas como frades e monjas, os primeiros daquele território ²²⁸.

²²⁸ Informações das Terras do Brasil do Padre Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra], [Baía, Agosto? De 1549], *M. B.*, vol. I, pp. 148 – 149.

Todavia, e para além de não se tratar de um fenómeno jesuítico, existe aqui uma clara conotação entre estes «recolhimentos» e uma espécie improvisada de casas religiosas, porque são mencionados frades e monjas. Utilizou-se a terminologia que aponta para homens e mulheres que viveriam de forma religiosa, como que em pequenos mosteiros, adaptados agora a uma nova realidade. Esta informação, não se remetendo sequer a aspectos do foro jesuítico é, assim mesmo, bastante interessante, porque é relatada por Manuel da Nóbrega. Denotamos, desta forma, o interesse de Manuel da Nóbrega por estas instituições, e a interacção das mesmas com os ameríndios, apesar dos dados não serem muito claros, o que se explica pelo facto do próprio Provincial do Brasil não ter presenciado aos acontecimentos, ocorridos anteriormente à chegada da própria Companhia ao Brasil.

Passado algum tempo encontraremos a descrição do caso pernambucano, que se apresenta de forma mais clara, encontrando-se já relacionado com os inacianos. Não obstante, não se trata do único acontecimento interessante a ocorrer nesta região, pois já anteriormente vimos que na mesma povoação terá surgido o já referido fenómeno feminino de comunicação sobre a vinda dos padres. Agora veremos como se ensaiou em Olinda o que podemos considerar o embrião dos recolhimentos de moças brasileiros.

Decorria o ano de 1551 quando o padre António Pires refere que as mulheres ameríndias, habitantes na zona de Pernambuco, e em especial as índias libertas ou forras, mostravam grandes sinais de uma evidente devoção a Cristo. Através das suas palavras também se denota que os membros da Companhia se preocupavam com a forma como deveriam reagir e proceder para com estas ameríndias, afirmando-se que estas mulheres poderiam ser facilmente afastadas dos pecados e tentações caso os inacianos conseguissem arranjar uma forma de lhes ordenar as vidas, mantendo-as seguras e afastadas do pecado. Ou seja, era essencial dar-lhes alguma forma de subsistência que lhes permitisse a permanência num desejado e

ambicionado «bom caminho». Este seria o caminho da rectidão cristã, o caminho preconizado pela fé católica ²²⁹.

Pouco tempo depois, na correspondência do punho de padre Manuel da Nóbrega denotaremos que existia já um plano, idealizado por ele para aquelas índias pernambucanas, demonstradoras de tantos sinais de boa fé. Diz Manuel da Nóbrega: «As índias forras, que há muyto que andão com os christãos, em peccado, trabalhamos por remediar por nom se irem ao sertão já que são christãos, e lhes ordenamos huma casa à custa dos que as tinhão pêra nella as recolher e dali casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco.» ²³⁰.

Refere-se, assim, e de forma clara, a mulheres que se encontravam a viver entre os portugueses. Em especial às índias forras mas, de uma forma geral, a todas as mulheres que viviam com os brancos há algum tempo, estando assim inseridas no novo espaço colonial. Destas ligações existiam, em muitos casos, filhos, meninos e meninas mestiças. Portanto, padre Manuel da Nóbrega referia-se a mulheres que viviam no Brasil das colónias portuguesas e não no Brasil das aldeias ameríndias. Eram elas índias que partilhavam as suas vidas, mas igualmente os seus pecados, com os homens brancos. Índias que, por vezes, poderiam parecer mais cristianizadas do que realmente se encontravam, podendo surpreender tudo e todos e, fugir ou partir para junto dos seus parentes.

Assim mesmo, os inacianos depositavam uma grande confiança nas que diziam possuir o grande desejo de ficar, considerando que elas teriam um possível papel de grande importância na propagação da fé. Era por isso que pretendiam recolhê-las, tomar conta delas, educá-las e evangelizá-las; porque uma vez arrancadas à mancebia e a outros pecados tradicionalmente indígenas, prestariam,

²²⁹ Veja-se em: Carta do Padre António Pires aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 2 de Agosto de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 263.

²³⁰ Carta do Padre Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 286. Em outra menciona: «Damos ordem a que se faça huma casa para recolher todas as moças e molheres do gentio da terra que há muitos annos que vivem antre os christãos, e sam christãs e tem filhos dos homens branquos;» in Carta de Padre Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, Olinda, [Pernambuco], 14 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 292.

na opinião de Manuel da Nóbrega, um importante papel na nova sociedade que surgia, e na nova fé que se implantava.

Bem educadas, e casadas com brancos que necessitassem de uma esposa, não correriam tantos riscos de retornar às suas aldeias ²³¹. Essa era a esperança jesuítica. Estas mulheres tornar-se-iam as sementes de uma nova aliança, o corolário desejável por padre Manuel da Nóbrega para o início da evangelização; ideia que terá sido inclusivamente bem aceite por José de Anchieta, que se refere à aliança pelo casamento como algo importante para que uma nova sociedade vingasse naquelas terras. Quanto às mulheres, aparentemente também desejariam este seu novo papel, entrando assim numa nova fase das suas vidas. Os inacianos assim o reportavam: «Todas andão com grande fervor e querem emendar-se de seus peccados e se confessao já as mais entendidas e sabem-[se] muy bem accusar.» ²³².

Os padres, como é lógico, rejubilavam com este desejo ardente de cristianização, especialmente padre Nóbrega, que tinham grandes planos para elas. Assim, entendia-se que estas mulheres poderiam vir a prestar um grande serviço à propagação da fé. Para Manuel da Nóbrega era a importante missão daquelas mulheres, a de resgatar e salvar as gentes do sertão: «Estas, depois de mais arreigadas no amor e conhecimento de Deus, ey-de ordenar que vão pregar pollas aldeias de seus parentes, e certo que algumas vejo claramente obrar a virtude [do Altíssimo]. Ganhamos também que estas nos trarão meninos do gentio para insinarmos e [criarmos] em huma casa que para isso se ordena [e já se faz e

²³¹ «E os mesmos homens que as tinhão ordenão esta casa, porque ali douctrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas, pollo tempo em diante muitas casarão e ao menos viverão com menos occasiom de peccados; e heste hé ho melhor meio que nos pareceo por se nam tornarem ao gentio». (Carta do Padre Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, Olinda [Pernambuco], 14 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 292).

²³² Carta do Padre Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 286. Nóbrega refere o mesmo em carta a D. João III: «Antre estas há muitas de muito conhecimento, e se confessão e sabem bem conhecer os peccados em que viverão;» (Carta de Padre Manuel da Nóbrega a D. João III, Rei de Portugal, Olinda [Pernambuco], 14 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, p. 292).

trabalha] nella com muyta pressa e fervor todo ho povo asi homens como molheres.»²³³.

Assim, estas mulheres teriam um importante papel, o de angariar o futuro do novo território. Trariam os meninos das suas aldeias para os inacianos educarem; crianças aquelas que eram vistas como inocentes, que nada sabiam dos maléficos vícios dos seus pais e restante parentela. Meninos que auxiliariam no plano evangelizador inaciano, casando-se de forma a acabar com as práticas poligâmicas e a existência de filhos ilegítimos. Com estes casamentos imperdir-se-ia igualmente a fuga de mulheres para o sertão e estas, que se demonstravam tão boas pregadoras, fiéis à nova fé e cheias de desejo de aprenderem e se catequizarem, poderiam ainda espalhar a palavra de Cristo, trazendo aos padres mais crianças. Os meninos aprenderiam numa casa específica que, no caso de Olinda, já se encontraria em construção. E tudo isto começaria com um simples acto: casar estas mulheres com homens brancos²³⁴. Um plano simples e audaz. Um plano de Manuel da Nóbrega para a Companhia no Brasil...

Os inacianos observaram, desta forma, que casar os brancos com as *negras da terra*, era algo plenamente possível; trazer as mulheres ameríndias para um bom caminho era um plano viável e executável. Nóbrega desejou ardentemente pô-lo em prática, e tal como já se construía um local para os meninos, também já se erigia o local onde as mulheres ficariam. Contudo, encontrar informações sobre esta forma de recolher e evangelizar ameríndias, que não sejam os dados revelados na correspondência, é uma tarefa difícil. Raros são os autores que mencionam este caso, no qual se pretendeu recolher índias num estabelecimento em Olinda; os que o fazem são pouco explícitos. A maioria da bibliografia não nos esclarece devidamente sobre o assunto.

²³³ Carta do Padre Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 286 - 287.

²³⁴ *Muytos casamentos tenho acertado com estas forras. Que[rerá N. Senhor por] esta via acrescentar sua fee chatolica e povoar esta terra em [seu temor; e s]era fácil cousa [casar todas, porque como as] não absorverem elles mandarem tomar stado, am-se de casar como poderem hos homens, como a experiência de outras capitánias nos tem insinados, onde se casarão todas quantas negras forras avia entre christãos.» Carta do Padre Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de Setembro de 1551, *M. B.*, vol. I, pp. 286 - 287.*

Na realidade, apesar de encontrarmos alguma informação interessante, lidamos com poucos dados. O interessante é a ideia, o embrião do que mais tarde conheceremos como recolhimentos de moças. Provavelmente a idealização de algo que não deve ter sido posto em prática. Começar a construir a casa de recolhimento para aquelas ameríndias não significa levar por diante a sua plena concretização. E, na realidade, o plano de padre Manuel da Nóbrega não deverá ter sido concluído porque as informações relativas a recolhimentos de moças e outras instituições de protecção às mulheres, independentemente de estas serem brancas, índias ou mestiças, são todas muito posteriores. Se ele o tivesse conseguido e se o recolhimento tivesse vingado em terras pernambucanas, existiriam notícias mais concretas sobre o mesmo. Não obstante, todo o tipo de instituição de protecção à mulher nos surge com datas muito posteriores.

Veja-se o caso da Misericórdia de Olinda, na zona de Pernambuco. Esta instituição aparece somente nos finais do século XVI, inícios do século XVII. Entre as suas funções básicas, porque é claramente uma misericórdia, encontramos a de arranjar casamento para as mulheres órfãs, pobre e necessitadas, para além de outros casos comuns, como as visitas a viúvas e a pessoas miseráveis ²³⁵. Contudo, não surge a menção de que auxiliasse mulheres, recolhendo-as numa instituição, e muito menos nos são apresentadas informações esclarecedoras em relação a mulheres ameríndias.

Quanto a outros tipos de instituições que recolhessem mulheres, e tal como menciona Caio Boschi, a existência das mesmas era muito moderada. Mesmo nos inícios do século XVIII eram poucas as casas religiosas que albergavam e recolhiam mulheres, e por outras palavras, raros eram os estabelecimentos conventuais femininos. Como podemos constatar, estabelecimentos conventuais não são recolhimentos, são verdadeiras casas religiosas, pertencentes a ordens com ramificação feminina. Os recolhimentos de mulheres, com fins de protecção das

²³⁵ Isabel dos Guimarães Sá, "As misericórdias" In *História da Expansão Portuguesa*, Vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, p. 351

mesmas, seriam ainda mais raros que os conventos, por toda a América portuguesa.

Esta posição dos agentes colonizadores apresenta-se lógica quando observamos que o Brasil era visto como uma terra que precisava de um alargamento populacional evidente, mesmo nos anos de Setecentos. Assim, poucas deveriam ser as instituições que retirassem mulheres de um normal convívio na sociedade colonial. Existiriam algumas excepções, mas nada nos esclarecem em relação à mulher indígena. Para lá daqueles esparsos casos de reclusão religiosa, é referido que se podiam recolher certas mulheres desobedientes, adolescentes desprotegidas e mulheres infiéis, as quais ficariam temporária ou definitivamente afastadas das tentações do mundo exterior ²³⁶.

Estas últimas não viviam, claramente, uma vida conventual. Contudo, a sua aprendizagem era olhada como algo de muito importante. Através de exercícios espirituais e orações poderiam permanecer igualmente num caminho recto. Contudo, nem nos conventos, nem nestes casos em que se procuravam recolher e educar mulheres desprotegidas ou perdidas, e nem mesmo em situações de apoio, como o dado pelas Misericórdias, poderemos encontrar mais do que meros aspectos similares, mas esparsos e pouco claros, daquilo que padre Manuel da Nóbrega pretendia efectuar em terras pernambucanas; aspectos esses que não são sequer alusivos às autóctones.

A ideia do recolhimento de moças em casa própria, que padre Nóbrega pretendia, era inovadora para a época. Encontraremos recolhimentos posteriormente, mas somente no século XVII, em que tiveram início o Recolhimento do Desterro na Baía, o Recolhimento da Ajuda no Rio de Janeiro e o Recolhimento de Santa Teresa em São Paulo ²³⁷. Quanto a Pernambuco, teve o seu

²³⁶ Caio Boschi, "Ordens religiosas, clero secular e missão no Brasil" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. III, *O Brasil na balança do Império (1697 - 1808)*, direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 304 - 305.

²³⁷ Riolando Azzi, "As ordens religiosas femininas" In *História da Igreja no Brasil. Primeira época*, direcção Eduardo Hoornaert e outros, *História Geral da Igreja na América Latina*, tomo II, Editora

primeiro recolhimento oficial em 1742. Era o Recolhimento do Coração de Jesus, em Iguaraçu, e terá sido fundado pelo padre Gabriel Malagrida, que pretendia assim a fundação de uma instituição que pudesse assegurar a protecção das moças arrependidas, segundo as próprias palavras de Serafim Leite ²³⁸. Todos são posteriores a padre Nóbrega e todos são casos excepcionais e raros no Brasil.

Assim, resta-nos tentar entender as razões do fracasso da ideia de padre Manuel da Nóbrega. Existiam claras objecções ao seu trabalho, dentro e fora da Companhia. Contudo, não descuramos que o facto de se desejar um recolhimento ou casa para moças, especificamente na área de Pernambuco, poder ter sido um dos factores primordiais para o desfecho negativo que adveio posteriormente. Nesta capitania, regida por Duarte Coelho, ter-se-à presenciado a uma menor conversão gentílica. Nesta fase da evangelização brasileira não existiriam nela tantas aldeias jesuíticas como as vistas na Baía, porque os próprios colonos não aceitaram da mesma forma os religiosos da Companhia. Consideravam que todos os braços eram necessários para o trabalho dos engenhos e desejavam todos os índios para a servidão, naquela que foi a capitania açucareira por excelência, e não os pretendiam aldeados pelos inacianos ²³⁹.

Por outro lado, não podemos negar que existiam igualmente oposições e debates de ideias dentro da própria Companhia de Jesus. Padre Manuel da Nóbrega e padre Luís da Grã chocavam ideologicamente em alguns aspectos organizacionais da Companhia no Brasil, sendo que o segundo achava as ideias do primeiro Provincial um pouco diferentes do que a Companhia deveria ambicionar. Nóbrega e os inacianos acabarão por ser referenciados como em constante conflito, estando os membros da ordem «escandalizados» ou «alvoraçados» com o

Vozes Ltda, Petrópolis, 1977, p. 224; sobre o recolhimento de moças do Rio de Janeiro veja-se ainda Serafim Leite, *Breve História da Companhia de Jesus*, p. 159.

²³⁸ Serafim Leite, *Breve História da Companhia de Jesus*, p. 104.

²³⁹ Nesta capitania, segundo Anchieta, nunca houve muita conversão de gentios, sendo que havia sim muita guerra, em especial com os franceses, o que já sucedia em vida de Duarte Coelho, e em especial na época em que a capitania estava nas mãos do seu filho. Tal explicaria, em parte, a razão pela qual não existiam quase nenhuma povoações indígenas ou aldeias ameríndias nesta região. [José de Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitanias (1584)" in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, p. 306].

Provincial, razão pela qual se terá ordenado que este se retirasse para São Vicente, deixando-se então ficar na Baía, como seu substituto, padre Luís da Grã, alguém que aparentava estar mais a contento de todos ²⁴⁰.

Todavia, na nossa opinião, a maior oposição às ideias de Nóbrega surgirá, na pessoa do primeiro Bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes, que o Provincial requesitou tantas vezes, dizendo que a sua vinda era essencial para que o território se emendasse verdadeiramente e saísse dos seus pecados. Uma vez na colónia o Bispo entrará em franca oposição com o primeiro Provincial, chegando mesmo a atacá-lo, por vezes de forma bastante directa, como podemos ver na correspondência patente na *Monumenta Brasiliae*. D. Pedro Fernandes considerava insustentável a ideia de adaptação, na qual padre Manuel da Nóbrega tanto se empenhava. Questionava-se, por exemplo, como podia o Provincial considerar correcto que os meninos cantassem ao som de música gentílica, a qual era tocada com os intrumentos que tinham sido usados em cerimónias de morte no terreiro ²⁴¹.

Na opinião de D. Pedro, estes e tantos outros aspectos eram visivelmente saídos de uma cabeça que nada entendia sobre evangelização, e sobre o que fazer para educar e cristianizar correctamente aqueles povos. Nóbrega não concorda claramente com o Bispo, julgando-o inclusivamente pouco preocupado com o gentio, e desabafando em carta a Tomé de Sousa, primeiro Governador do território, e seu amigo pessoal: «Trouxe N Senhor o Bispo Dom Pedro Fernandes, tal e tam virtuoso qual o V. M. conheceo, e muy zeloso da reformation dos costumes dos christãos, mas quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhe parecião incapazes de toda a doutrina

²⁴⁰ Termos como «escandalizados» ou «alvoraçados» podem mesmo ser encontrados em cartas escritas pelos inacianos, relatando os problemas que existiam entre Nóbrega e o clero regular e secular da colónia, para além de se referir que o Provincial se intrometeria em todos os assuntos, independentemente de serem do seu foro ou não. Para que se possa entender compreendemos que deve ser consultada a seguinte correspondência: Carta do P. Miguel de Torres ao P. Diego Laynes em Roma, Lisboa, 16 de Maio de 1559, *M. B.*, vol. III, pp. 32 - 35; Do P. Miguel de Torres ao P. Diego Laynes em Roma, Lisboa, 29 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, pp. 105 - 108.

²⁴¹ Carta de D. Pedro Fernandes [Bispo do Brasil] ao Padre Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, Julho de 1552, *M. B.*, vol. I, p. 359. Veja-se ainda Jorge Couto, *A construção do Brasil*, p. 318.

por sua bruteza e bestializade (...)»²⁴². A oposição entre os dois homens teria tomado proporções pessoais grandes, pois Nóbrega confessa ainda: «(...) mas nisto me ajude V. M. a louvar a N. Senhor em sua providencia, que permittio que fogindo ele dos gentios e da terra, tendo poucos desejos de morrer em suas mãos, fosse comido deles, e a mym que sempre o desejei e pedi a N. Senhor, e metendo-me nas occasiões mais que ele, me foi negado.»²⁴³ Não podemos deixar de notar uma certa ironia, a crítica mordaz e a inimizade implícita nestas palavras!

Também o bispo criticava ardentemente as opções tomadas por Manuel da Nóbrega. A forma como se lidava com a mulher indígena não constituía excepção. As críticas do bispo são escritas e apresentadas directamente ao padre Simão Rodrigues, que se encontrava em Lisboa, dizendo que padre Nóbrega não obedecia aos seus desejos, e que tinha por hábito confessar mulheres mestiças através de um intérprete. Tendo sido o Provincial chamado à atenção, assim como instruído para que não repetisse esse tipo de acções, terá discutido com D. Pedro Fernandes, por não desejar que ele interferisse no trabalho que a Sociedade de Jesus fazia, e continuando assim com as referidas confissões²⁴⁴. Por carta denotamos que o Bispo se refere, em especial, ao que sucedia em Pernambuco: «Y ya que se haga disciplina a los hom[bres], la de las mugeres que se haze en Pernambuco parece no ser necessária por los inconvenientes nocturnos que el príncipe de las tenebras puede traer y ordenar»²⁴⁵.

D. Pedro era obstinado na sua não-aceitação das práticas da Companhia, no que dizia respeito à adaptação ao novo território e à evangelização dos ameríndios. Tão obstinado quanto Nóbrega nos ataques e críticas. Contudo, não podemos descurar que existe realmente uma clara referência ao que se passava especificamente em Pernambuco, censurando-se o que ali se efectuava, com

²⁴² Carta do P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, pp. 72 - 73.

²⁴³ Carta do P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil (Lisboa), Baía, 5 de Julho de 1559, *M. B.*, vol. III, pp. 73.

²⁴⁴ Carta de D. Pedro Fernandes [Bispo do Brasil] ao Padre Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, Julho de 1552, *M. B.*, vol. I, pp. 359 - 360.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 364.

relação à evangelização feminina. Claramente D. Pedro estava ao corrente das prédicas, da evangelização, e do que se pretendia fazer com aquelas mulheres, e nada era aceite por ele, porque considerava tudo demasiado perigoso. Existia o perigo das tentações e todos poderiam ser tentados pelas artes do Demónio. É claramente algo que o incomoda.

Entre cartas mais ou menos ofensivas, palavras mais ou menos directas, mais ou menos irónicas, o facto do Bispo se opor tão acerrimamente ao Provincial terá, provavelmente, levado a que padre Manuel da Nóbrega tivesse uma cada vez maior dificuldade em controlar a situação, e o Bispo acabará por, ao invés de ser a bênção que ele tanto pedira, se tornar uma maldição. Uma maldição que o atacava e o considerava inferior, não talhado para a evangelização, pois diz de Nóbrega «(...) es virtuoso y letrado, mas poco experimentado y muy casado com su parecer, por lo que me parece que tiene mejor talento para ser subdyto, que para mandar»²⁴⁶. Claramente um ataque pessoal, de quem deseja a destituição do líder da Companhia de Jesus no Brasil, porque, uma vez afastado, ele poderia resolver as coisas e determinar as coisas de forma mais ortodoxa. Um afastamento que acabar-se-à por dar, pois Nóbrega é levado a partir para São Vicente...

Temos pois um projecto numa capitania difícil. Existe uma clara oposição do Bispo e as quezílias no interior da Companhia. Existe mesmo, dentro do seio da ordem, o facto de se referenciar que Luís da Grã, depois de chegar ao território, se torna «(...) mui querido de la gente, specialmente del Governador (...)»; e na realidade tornar-se-à ele o segundo Provincial da Companhia, ainda em vida do primeiro, afastado para o sul do território. Começa, pois, a desenhar-se um claro quadro de oposições às ideias de Nóbrega e, é claro, à formação de um recolhimento de ameríndias que, desta forma, não poderia ser levado avante²⁴⁷. A

²⁴⁶ Carta de D. Pedro Fernandes, [Bispo do Brasil] ao Reitor do Colégio de S. Antão em Lisboa, Salvador [Baía], 6 de Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, p. 12.

²⁴⁷ A referencia ao Padre Luís da Grã pode ser encontrada em: Carta do Padre Brás Lourenço aos padres e irmãos de Coimbra, Espírito Santo, 20 de Março de 1554, *M. B.*, vol. II, pp. 39 - 40. Nesta carta padre Brás Lourenço referencia que Nóbrega teria ordenado a Leonardo Nunes que ele mesmo ficasse como reitor do Colégio da Baía, mas que as coisas não se passaram como o Padre Provincial ordenara, pois aí terá ficado padre Grã, querido das gentes e, em especial, do Governador. A influência do Provincial estava claramente a decair.

influência de Manuel da Nóbrega enfraquecia visivelmente. A oposição é exterior e interior à Companhia. Padre Luís da Grã chega mesmo a não aceitar o que Nóbrega deseja fazer com os meninos, instaurando-lhes casas, onde aprenderiam e se evangelizariam. Casas que necessitavam de terras, de trabalhadores para que elas fossem produtivas, e até mesmo da presença de um ou dois negros. Possuir esses bens, receber terras em sesmaria, ter mão - de - obra a trabalhar nos campos de terrenos da Companhia, nada disso era aceitável para Luís da Grã, dentro da óptica de pobreza da Companhia ²⁴⁸.

Como poderiam então ser criados recolhimentos de moças? O que Nóbrega desejou, utilizar as alianças femininas e, conjuntamente, educar, de melhor forma, as mulheres ameríndias desprotegidas e sós, para que pudessem trabalhar em prol de um novo futuro, não foi um plano implementado. Não obteve sucesso e não se lhe viu futuro. Tendo ele observado o que os padres podiam fazer com a presença daquelas mulheres, e de como elas poderiam ser, uma vez mais, uma espécie de «ponte» entre a tradição e a inovação, não terá, todavia, levado por diante o projecto, tão pouco mencionado, destas casas de moças. Chegaram, mesmo em Portugal, a não negar que tais projectos, como fazer casas para meninos, casas para meninas, educar os índios para se casarem na lei de Deus e criar um futuro conjunto, fossem maus projectos. Seriam, com certeza, obra de Deus. Mas lidar com a mulher era mais perigoso, era necessária uma maior prudência ²⁴⁹. E assim, a ideia não foi por diante, pois se o tivesse sido, de tão inovadora que era, teríamos, com toda a certeza, muito mais notícias sobre a mesma.

²⁴⁸ José de Anchieta refere que o líder da missão idealizou uma Confraria do Menino Jesus em São Vicente, no ano de 1553, e que existiam igualmente confrarias similares na Baía e no Espírito Santo. Todavia, estas foram desfeitas, devido a ordens que vieram de Roma. Padre Nóbrega possuía pois grande oposição às suas ideias, mesmo no interior da Ordem. Aquele a que Jorge Couto se refere como o «Caso de Consciência», em que Manuel da Nóbrega, no ano de 1576, rebateu as opiniões demasiado permissivas sobre indigenismo e escravidão, proferidas pelo teólogo Quirício Caxa, apenas demonstra como o primeiro Provincial se afastava, cada vez mais, daquilo que era proferido pelos outros membros da Sociedade de Jesus. Veja-se José de Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitánias (1584)" in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, p. 316; Jorge Couto, *A construção do Brasil*, pp. 317 - 318.

²⁴⁹ Carta do P. Diego Laynes ao P. Manuel da Nóbrega no Brasil, Trento, [16 de Dezembro de 1562], *M. B.*, vol. III, p. 514.

Conclusão

É-nos difícil concluir o que não possui uma conclusão definitiva. É nosso objectivo continuar o estudo que viemos a elaborar na presente dissertação, com acesso a mais bibliografia e a temas e cronologias que não puderam ser analisados nesta investigação. A correspondência que foi analisada é um fragmento do que poderá vir ainda a ser apurado e estudado. Contudo, cabe-nos agora a tarefa de colocar um ponto final à tese que apresentamos.

Desta forma, começemos por referir que Carlos Veloso considera que as ameríndias brasileiras não se encontravam em situação de igualdade social face aos homens das suas aldeias. A tomada de posição deste historiador pode ser justificada do seguinte modo: tratando-se de uma sociedade patrilinear, as mulheres teriam papéis subalternizados face aos índios que com elas coabitavam. Não obstante, depreendemos que, mesmo no seio de uma sociedade varonil, quando comparamos a mulher indígena e ainda por evangelizar com a mulher branca, habitante nas colónias brasileiras, deparamo-nos com outra realidade, a de que a primeira possuía mais liberdade de acção e de movimentos do que a segunda. Existiam, evidentemente, restrições — que subentendemos serem as que levam Carlos Veloso a afirmar que a igualdade não existia entre os dois sexos. Todavia, depois da elaboração da presente dissertação, consideramos que, cada vez mais, a indígena terá conseguido encontrar um lugar de destaque, dentro e fora das suas aldeias, o que é, para nós, o mais interessante e importante factor de análise e de estudo.

Quanto à documentação inaciana, é sem dúvida, profícua em temas, descrições, referências a lugares e a acontecimentos e, como tal, contém imensos dados que interessam a todos os que se dedicam à investigação histórica, particularmente no âmbito da história religiosa. No que se refere à presente análise, notámos que a mulher indígena encontrou um papel activo dentro e fora dos seus núcleos habitacionais tradicionais; um papel que, muitas vezes, é descurado na bibliografia e nos estudos contemporâneos, mas que está claramente

expressa nos escritos inacianos.

Torna-se igualmente inegável que os jesuítas dividiram estas mulheres em dois grandes grupos: as índias pagãs, que continuavam imbuídas das suas tradições autóctones, permanecendo demasiadamente ligadas aos preceitos dos seus antepassados; e as índias cristianizadas ou em processo de cristianização, que poderiam ser encontradas dentro e fora dos núcleos coloniais. Todavia, atente-se que, em ambos os casos, as mulheres tentaram resistir ao que lhes era estranho, ao que provinha da presença dos colonizadores no seu território — que sempre pertencera aos seus antepassados. Quer fossem pagãs, quer fossem evangelizadas, era difícil para estas mulheres adaptarem-se subitamente a uma forma de vida tão diferente, não conseguindo deixar para trás, de forma brusca, o único passado que conheciam.

Desta forma encontramos as mulheres num processo de demanda interior; um processo que as leva, em algumas situações, a identificarem-se com os homens mais importantes dos seus grupos, ou seja, com os principais, os *pajés* e os *caraíbas*. Mulheres que tentavam sobreviver, deitando mão da sua bagagem cultural e adaptando-a, com maior ou menor facilidade, ao novo mundo em que viveriam dali por diante. De qualquer das formas, tentaram subsistir, resistir como os homens resistiram, espelhando-se nos seus exemplos, o que as leva a falar como eles falaram e até mesmo a exorcizar os males do seu grupo, tal como eles o faziam.

Desta forma, resistiriam ao que provinha do exterior, fazendo-o de uma forma mais ou menos visível, podendo encontrar-se exemplos nos textos observados; porque as mulheres possuíam esse importante papel, o de manutenção das tradições do grupo. Mesmo fora do seu suporte étnico, transportavam consigo essa bagagem cultural, misturando o que tinham aprendido no passado com o que aprendiam, dia a dia, entre colonos e religiosos europeus. E deparamo-nos com situações em que, se no início não desejavam baptizar os seus filhos, com o medo que tinham do sagrado sacramento,

posteriormente, e com o passar dos anos, encontrar-se-ão envolvidas em movimentos de interacção e sincretismo mais ou menos complexos, em que desejarão ardentemente a vinda dos membros da Companhia para o território. Desejavam, dessa forma, ser alvos da evangelização daqueles religiosos, podendo assim alcançar a salvação, através do baptismo e da purificação das suas almas...

Nesse meio-termo os colonizadores foram alterando as formas de vida tradicionais dos povos ameríndios. Para muitos índios, deixaria de existir espaço para a nudez, a poligamia, a antropofagia, a honra ameríndia ou a «Terra sem Mal». As ameríndias, imbuídas das suas tradições, ter-se-iam sentido perdidas, sem os pontos de referência que a tradição lhes concedia, e mais limitadas do que se encontravam dentro do seio do seu próprio grupo. Já não conseguiam aceder à «Terra sem Mal», pois já não podiam tratar dos cativos e partilhar da refeição de carne que lhes aligeirava os corpos. Já não poderiam tratar dos doentes e dos membros do seu grupo de uma forma tradicional. Existia o risco de serem consideradas bruxas. Os pajés eram tidos como «feiticeiros» exactamente porque teimavam em curar de forma tradicional, utilizando os conhecimentos e preceitos ancestrais no seu dia a dia. Era difícil utilizar essas formas tradicionais de cura, e a mulher desconhecia, igualmente, o tratamento que se aplicava a muitas das doenças que os europeus transportaram consigo.

Mais uma vez entendemos que, o que restava a estas mulheres era o poder de se adaptarem, tentando transportar em si mesmas tudo o que conseguissem, de entre os elementos dos tempos d'outrora, e absorvendo o que os padres lhes ensinavam, ao ponto de os chegarem a ter em grande conta, como se eles fossem os novos grandes pajés. Aprender, conhecer, adaptar, entender, são palavras essenciais à compreensão dos processos pelos quais estas mulheres passaram. Tiveram de aprender novas formas de vida, adaptarem-se ao que lhes era estranho, entendendo e conhecendo o que, até então, não tinham visto ou conhecido. Iniciava-se, pois, um importante processo de adaptação feminina à nova sociedade. Por isso algumas mulheres pregaram, andando pela noite com uma varinha na mão, anunciando a vinda dos novos pajés que trariam um novo

começo para as suas vidas, o início de uma nova Era. Faziam-no pois sentiam-se assim mais integradas ao que era novo, criando igualmente uma nova forma de viver na colónia.

Todavia, quando observamos a correspondência jesuítica de um diferente ângulo, pelo prisma dos desejos evangelizadores inacianos, podemos encontrar outra forma de observar as suas referências, relativas às mulheres indígenas brasileiras. Deparamo-nos então com os projectos que aqueles religiosos possuíam para a criação de um «mundo melhor», um mundo em Cristo, e a forma como determinaram incluir as ameríndias nessa visão idealizada de Novo Mundo. Porque as índias pagãs não possuíam futuro, mas as índias cristianizadas poderiam ser salvas, e os inacianos tinham a esperança que tal sucedesse.

Trata-se, pois, do reverso da medalha, pois não lidamos com a forma como as indígenas se adaptaram à evangelização jesuítica, mas sim com as acções dos missionários e a forma como eles se ajustaram a uma realidade que, também para eles, era nova e diferente. Trata-se de observar a forma como eles se adaptaram ao convívio com aquelas mulheres, e o modo como pretenderam alterar as suas vidas, numa visão cristã de que assim elas seriam incluídas num mundo mais justo, um mundo em constante luta entre o Bem e o Mal. Projectos desejados e ambicionados, mas projectos igualmente frustrados, sem obtenção de resultados. Evangelizar, por si só, era a grande missão, a meta suprema que deveria ser alcançada. Contudo, casos como o pretenso recolhimento de mulheres indígenas, que se situaria em Olinda, não passaram disso, de projectos que acabariam por falhar de forma redundante.

Nem a grande vontade de padre Nóbrega, nem a sua força, sabedoria e astúcia, conseguiram levar a bom porto o projecto de recolher e educar aquelas ameríndias. Não foi um propósito bem sucedido apesar dos múltiplos esforços que aquele inaciano efectuou. Não terá resultado por razões várias, sendo claras as próprias quezílias internas no seio da Companhia de Jesus. Porque existiam antipatias, incompatibilidades e desarmonias dentro da ordem que, por si só,

valeriam uma análise aprofundada e um estudo específico, para futuras referências. Conflitos que terão levado o Provincial a falhar os seus intentos e a não levar por diante a sua ideia. Contudo, Manuel da Nóbrega não encontrará apenas este tipo de resistência interna, uma resistência que brotava do próprio seio da Companhia; deparar-se-à ainda com a oposição do próprio clero secular, em especial na pessoa do Bispo D. Pedro Fernandes, a mais alta figura da hierarquia eclesiástica, que se opunha a todo e qualquer projecto que Nóbrega empreendesse, entendendo que o religioso inaciano não era talhado para grandes projectos.

O Bispo claramente não via com agrado o trabalho apostólico que se realizava na Companhia de Jesus, e em particular a forma como padre Manuel da Nóbrega agia, ensinava e doutrinava os meninos indígenas e as mulheres ameríndias ²⁵⁰. Os padres procuravam aceder a essas mulheres, às índias cristianizáveis, às mulheres que trariam até si os meninos angariados nas aldeias...

Por verem nessas mulheres bons augúrios, desculpavam-nas, tentando mesmo explicar os casos mais complexos, os reflexos mais estranhos do seu comportamento, porque, diziam eles, aquelas índias encontravam-se no bom caminho. E, como tal, mesmo que a primeira tentativa de fundar um recolhimento no Brasil não tenha vingado, deverá ser considerada como importante e interessante, não só porque demonstra o espírito de intervenção da Companhia de Jesus naquele território mas também porque, de alguma forma, e apesar de não ter sido uma ideia concretizada, foi inovadora em todos os sentidos.

Assim, consideramos que é necessário continuar a estudar as mulheres indígenas no Brasil, os seus fenómenos de resistência e de adaptação, assim como as suas interacções específicas, que se processaram ao longo de um difícil trajecto de adaptação a uma nova realidade. Defendemos uma necessidade de estreitar os conhecimentos que existem, referentes às indígenas brasileiras e, dessa forma, ultrapassar futuramente as limitações impostas pela correspondência inaciana,

²⁵⁰ Carta de D. Pedro Fernandes [Bispo do Brasil] ao Padre Simão Rodrigues em Lisboa, Baía, Julho de 1552, *M. B.*, vol. I, pp. 359 - 360, 364; Carta de D. Pedro Fernandes [Bispo do Brasil] ao Reitor do Colégio de S. Antão em Lisboa, Salvador [Baía], 6 de Outubro de 1553, *M. B.*, vol. II, pp. 11 - 12.

procurando mais informações em outras fontes, bem como em outros contextos geográfico - temporais. O que nos leva, pois, a concluir que mais trabalho terá de ser realizado, para que possamos começar realmente a entender melhor a mulher indígena brasileira.

Bibliografia

Segue-se a lista de bibliografia consultada para a elaboração da presente tese, para a qual se remete, quando necessário.

Fontes impressas

ABBEVILLE, Claude d', *Histoire de la mission des Peres Capucins en L'isle de Maragnan et terres circonvoisines*, Imprensa de François Huby, Paris, 1614.

ACOSTA, José de, *História Natural y Moral de las Indias*, 2 Vols, Ramón Angles, Madrid, [1590] - 1894.

ANCHIETA, José de, *Primeiras letras*, Álvaro Pinto, Rio de Janeiro, 1923.

_____, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554 - 1594)*, colecção Cartas Jesuíticas, nº. III, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1933.

_____, *Primeiros aldeamentos na Baía*, Colecção Brasileira de Divulgação, série IV, História nº. 1, Ministério da Educação, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1946.

_____, *A província do Brasil (1585)*, Colecção Brasileira de Divulgação, série IV, História nº. 2, Ministério da Educação, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1946.

_____, *Capitania de S. Vicente*, Colecção Brasileira de Divulgação, série IV, História nº. 3, Ministério da Educação, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1946.

_____, *Lírica Portuguesa e Tupi*, Edições Loyola, São Paulo, 1984.

_____, *Textos históricos*, Edições Loyola, São Paulo, 1989.

ANDREONI, Giovanni António, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, colecção Outras Margens, CNCDP, Lisboa, 2001.

“Ato notarial de Valentim Fernandes (20 de Maio de 1503)” in *Textos políticos da História do Brasil*, organização Paulo Bonavides e Roberto Amaral, vol. I, Senado Federal, Brasília, 2002, pp. 143 - 144. (PDF)

CAMINHA, Pêro Vaz de, *Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, colecção Livros de bolso Europa - América, n.º 491, Publicações Europa - América, Mem Martins, 1500 - [1987].

CARDIM, Fernão, *Do princípio e origem dos índios do Brazil e de seus costumes, adorações e ceremonias*, Typographia da Gazeta de Noticias, Rio de Janeiro, 1881.

_____, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, colecção Outras Imagens, CNPCDP, Lisboa, 1997.

Carta inédita de Nóbrega nas vésperas da fundação de São Paulo (1553), organização de Serafim Leite, Edições Brotéria, Lisboa, 1952.

Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia), organização de Serafim Leite, Coimbra, 1955.

Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, organização de Ronaldo Vainfas, colecção Retratos do Brasil, Companhia das Letras, S. Paulo, 1997.

EVREUX, Yves d', *Voyage dans le nord du Brésil fait Durant les années 1613 et 1614*, Librairie A. Franck, Leipzig, 1864.

GÂNDAVO, Pêro Magalhães de, “História da Província de Santa Cruz” in O

reconhecimento do Brasil, direcção de Luís de Albuquerque, Publicações Alfa, Lisboa, 1575/6 - 1989, pp. 67 - 130.

Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1459 - 1640), introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão, Manuscritos da Coleção de Angelis, vol. I, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1951.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevíssima relação da destruição das Índias*, 2ª ed., Edições Antígona, Lisboa, 1997.

LERY, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil, autrement dite Amerique*, Antoine Chappin, A La Rochelle, 1570.

Monumenta Brasiliae, organização e coordenação de Serafim Leite, 5 vols, Monumenta Historica Soc. IESU, Roma, 1956 - 1968.

NÓBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil (1549 - 1560)*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1886.

_____, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, anotações e comentários de Serafim Leite, IV Centenário da Fundação de São Paulo, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Lisboa, 1954.

Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira), Serafim Soares Leite Edições, São Paulo, 1934.

(As primeiras cartas dos Jesuítas do Brasil para o conhecimento da América (1549 - 1562)), organização de Serafim Leite, Pubblicazioni del Civico Instituto Colombiano, Génova, 1951.

SOARES, Francisco, "Coisas notáveis do Brasil", in *O reconhecimento do Brasil*, direcção de Luís de Albuquerque, Publicações Alfa, Lisboa, 1590 - 1989, pp. 131 -

SOUSA, Gabriel Soares de, *Roteiro geral com largas informações do Estado do Brasil*, Academia Real de Ciências, Lisboa, 1812.

_____, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5, vol. 117, 1938.

_____, *Notícia do Brasil*, direcção de Luís de Albuquerque, Biblioteca da Expansão Portuguesa, n.º 11, Publicações Alfa, Lisboa, 1987.

STADEN, Hans, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no Novo Mundo, a América (1548 - 1555)*, Dante Leblon Editora, Rio de Janeiro, 1999.

THEVET, André, *Le Brésil et les brésiliens*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

VASCONCELOS, Simão de, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil. Do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil*, 2.ª edição, A. J. Fernandes Lopes, Lisboa, (1663) - 1865.

_____, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, Introdução e recolha de Luís A. de Oliveira Ramos, CNCDP, Lisboa, 2001.

Obras gerais e artigos

ABREU, J. Capristano, *Capítulos de História Colonial: 1500 - 1800*, colecção Biblioteca básica brasileira, Conselho Editorial do Senado Federal, Brasília, 1998.

[PDF]

ALDEN, Dauril, "Changing jesuit perceptions of the Brasis during the Sixteenth Century" in *Journal of World History*, vol. 3, n.º 2, University of Hawaii Press, S/1, 1992.

_____, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540 - 1750)*, Stanford University Press, Stanford, California, 1996.

ALGRANTI, Leila Mezan, "Honra, devoção e educação: a vida nos conventos e recolhimentos femininos" in *Oceanos. Viver no Brasil colónia*, CNCDP, n.º 42, Lisboa, 2000, pp. 98 - 110.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, Livraria Civilização, Porto - Lisboa, 1968.

ALVAREZ-KERN, Arno, "Ações evangelizadoras e culturais de missionários portugueses e espanhóis no Rio da Prata, nos séculos XVI, XVII e XVIII em territórios do sul do Brasil" in *Actas do Congresso Internacional de História: missionação portuguesa e encontro de culturas*, vol. II, África Oriental, Oriente e Brasil, CNCDP, Universidade Católica Portuguesa e Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993, pp. 469 - 490.

_____, "Jesuítas, Guaranis e sexualidade: tradição e transformações nas missões coloniais" In *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, Livros Horizonte, Lisboa, 2001, pp. 23-35.

ALVES DE FRAGA, Luís M., *Os primeiros contactos portugueses com os povos da África Austral, Oriental e do Brasil. Comparação de culturas, separata das Actas do V Colóquio «do Infante e Tordesilhas»*, Ramos, Afonso & Moita, lda, S/1, 1994.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Primórdios da colonização portuguesa*

no Brasil, separata da Revista Ultramar, nova série, n.º 4, vol. I, Lisboa, 1973.

ANTOLINI, Paola, 1492: *presenças de mulheres*, Cadernos de Mulheres da Europa, n.º 37, Comissão das Comunidades Europeias, S/d.

APARICIO, Francisco de, "The archeology of the Paraná river" in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, The tropical forest tribes, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, pp. 57 - 68.

ARAGÃO, A. C. Teixeira de, *Catálogo dos objectos de arte e indústria dos indígenas da América que pelas festas comemorativas do 4.º Centenário da sua descoberta a Academia Real das Sciencias de Lisboa envia à exploração de Madrid*, Typographia da Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1892.

_____, *Diabruras, santidades e prophecias*, Typographia da Academia Real de Sciencias, Lisboa, 1894.

ARAÚJO, Emanuel, *O teatro dos vícios. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*, José Olympio Editora - Fundação Universidade de Brasília, Rio de Janeiro, 1997.

ARES, Berta; BUSTAMANTE, Jesus; CASTILLA, Francisco; DEL PINO, Fermin, *Humanismo y vision del outro en la España moderna: cuatro estudios*, Coleccion Biblioteca de Historia de América, n.º 6, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1992.

AZEVEDO, Ana Maria de, "A carta de Pêro Vaz de Caminha e o encontro do «outro»" in *Oceanos. O achamento do Brasil*, n.º 39, CNCDP, Lisboa, 1999, pp. 128 - 142.

AZZI, Riolando, "As ordens religiosas femininas" in *História da Igreja no Brasil. Primeira época*, Direcção Eduardo Hoornaert e outros, História Geral da

Igreja na América Latina, Tomo II, Editora Vozes Ltda, Petrópolis, 1977, pp. 223 - 233.

BARBOSA, Pedro Gomes, "Companhia de Jesus" in *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*, vol. I, Publicações Alfa, Lisboa, 1991, pp. 142-144.

BARRETO, Luís Filipe, *Descobrimientos e Renascimento. Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, colecção Temas Portugueses, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1983.

BAYLE, Constantino, *Descubridores jesuitas del Amazonas*, Tip. Yagues, Madrid, 1940.

BEDFORD, June, "The Mapuche female Shaman: The Machi" in *Native American Women in Literature and Culture*, Universidade Fernando Pessoa, Porto, 1997, pp. 215 - 222.

BENNASSAR, Bartolomé, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI - XVIII)*, Biblioteca de la História de España, n.º 6, Akal Editores, S.A., Madrid, 1986.

BETHENCOURT, Francisco, "Os equilíbrios sociais do poder: a Igreja" in *História de Portugal*, vol. III, No Alvorecer da Modernidade (1480 - 1620), direcção de José Mattoso, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 149-164.

_____, "O contacto entre povos e civilizações" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, A formação do Império (1415 - 1570), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 88 a 115.

_____, "A Igreja" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, A formação do Império (1415 - 1570), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 369 - 386.

BETTENCOURT, Lucia, "Cartas brasileiras: visão e revisão do índio" in *Índios no Brasil*, organização de Luís Donisete Benzi Grupioni, Ministério da Educação e do Desporto, São Paulo, 1994, pp. 39 - 46.

BITTAR, Marisa; FERREIRA JÚNIO, Amarílio, "Infância, catequese e aculturação no Brasil do século 16" in *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, vol. 81, n.º. 199, Brasília, 2000, pp. 452 - 463 [PDF].

BOSCHI, Caio, "As missões no Brasil" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 388 - 402.

_____, "As missões na África e no Oriente" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, O Brasil na balança do Império (1697 - 1808), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 403 - 418.

_____, "Ordens religiosas, clero secular e missionação no Brasil" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. III, O Brasil na balança do Império (1697 - 1808), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 294 a 318.

_____, "Traços de cristianização no Atlântico Sul seiscentista" in *Portugal e Brasil no advento do Mundo Moderno*, Coord. Maria do Rosário Pimentel, Sextas Jornadas de História Ibero - Americana, Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp. 245 - 255.

BOXER, C. R., *A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica: 1415 - 1815*, Livros Horizonte, Lisboa, 1975.

_____, *Mary and misogyny. Women in Iberian expansion overseas (1415 - 1815). Some facts, fancies and personalities*, Duckwort, Londres, 1975.

_____, *Relações raciais no império colonial português (1415 - 1825)*, Afrontamento, Porto, 1988.

_____, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440 - 1770)*, Edições 70, Rio de Janeiro, 1989.

_____, *O Império Marítimo Português: 1415 - 1825*, Edições 70, Lisboa, 1992.

BUENO, Eduardo, *Capitães do Brasil. A saga dos primeiros colonizadores*, Pergaminho, Lisboa, 2001.

CALDEIRA, Jorge; CARVALHO, Flávio de; MARCONDES, Cláudio; PAULA, Sérgio Goes de, *Viagem pela história do Brasil*, 2.^a edição, Companhia das Letras, São Paulo, 1997.

CALLIER-BOISVERT, Colette, "Les femmes au Bresil au debut de la colonisation, a travers la correspondance des missionnaires jesuites" In *O rosto feminino da expansão portuguesa*, vol. I, Cadernos Condição Feminina n.º 43, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1995, pp. 531 - 539.

CARDOSO, José Moreira, *A empresa inaciana e a edificação da Brasilíndia*, Texto Policopiado, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Porto, 1996.

CARNEIRO, José Fernando, *A antropofagia entre os indígenas do Brasil*, Coleção Brasileira de Divulgação, série II, n.º 2, Ministério da Educação e Saúde, Imprensa Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1946.

CARVALHO, Filipe Nunes de, "Antroponímia, aculturação e estatuto dos escravos nos primórdios do Brasil" in *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, colecção Histórias de Portugal, n.º 4,

Editorial Estampa, Lisboa, 1995, pp. 25 - 34.

CASTELNAU - L'ESTOILE, Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580 - 1620)*, Fundação Calouste Gulbenkian, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa - Paris, 2000.

CIORANESCU, Alejandro, "La familia de Anchieta en Tenerife" in *Revista de História Canaria*, ano XXXIII, tomo XXVI, Universidad de la Laguna, Facultad de Filosofía y Letras, La Laguna de Tenerife, Canarias, 1960, pp. 1 - 54.

COHEN, Thomas, *The fire of tongues: António Vieira and the christian mission in Brazil*, UMI Dissertation Services, Michigan, 1997.

COLOMBO, Cristóvão, *A descoberta da América. Diário de bordo da 1ª viagem (1492 - 1493)*, Biblioteca da História, Publicações Europa - América, Mem Martins, 1990.

"[O] continente americano: a América na história mundial" in *História Universal*, vol. 3, Zairol, Lda./Grupo Editorial Oceano, Lisboa, 1992, pp. 581 - 694.

CORTESÃO, Jaime, *Os Descobrimentos Portugueses*, Edição Arcádia, 2 vols., Lisboa, 1960 - 1962.

_____, *Introdução à história das bandeiras*, Portugália Editora, Lisboa, 1964.

_____, *A colonização do Brasil*, Portugália Editora, Lisboa, 1969.

_____, "Colonização dos Portugueses no Brasil (1557 - 1640)" in *História da Expansão Portuguesa*, Obras Completas, n.º 4, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1993.

COSTA, João Paulo, *O império português do Oriente*, Grupo de trabalho do Ministério da Educação para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1997.

COUTO, Jorge, *As estratégias de implantação da Companhia de Jesus no Brasil* [Policopiado], colecção Documentos, série Cátedra Jaime Cortesão, 2, Universidade de São Paulo - Institutos de Estudos Avançados, São Paulo, 1992.

_____, *A construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos*, Edições Cosmos, Lisboa, 1995.

CREEK, John, *Práticas e rituais xamânicos. Uma viagem ao mundo dos espíritos*, Publicações Europa - América, Mem Martins, 1999.

CREPEAU, Robert R., "A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo bororó" in *Horizontes Antropológicos*, ano 8, nº 18, 2002, pp. 113 - 129. [PDF]

"Cristóvão Colombo 1451/2 - 1506" in *Atlas das Descobertas*, Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Representações Zairol, Lda., Lisboa, 1993, pp. 44 - 49

CRISTÓVÃO, Fernando, "A luta Deus-demónio na poesia e drama de Anchieta" in *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, organização de Sílvio Castro e Manuel G. Simões, CLEUP, Pádua, 1999, pp. 31 - 46.

CRUZ, Eduardo Agustin; MOYA, Marisol del Cármen, *L gran guerra mapuche 1536 - 1883 y su proyección en la literatura chilena y española*, Rehue Foundation, Amstelveen, Holanda, 2004. (<http://www.xs4all.nl/~rehue/>) [PDF].

CRUZ, Maria Santa Yolanda Martínez, "La condición de las mujeres

españolas y criollas en la Nueva España durante el siglo XVII”, In *La condición de la mujer mexicana*, coordenação Patrícia Galeana, vol. I, Actas do II Seminário Nacional de la Federación Mexicana de Universitarias, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Puebla, México, 1992, pp. 79 - 93.

CURTO, Diogo Ramada, “A cultura política” in *História de Portugal*, vol. III, No Alvorecer da Modernidade (1480 - 1620), direcção de José Mattoso, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 115 - 147.

_____, “A língua e o Império” in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 414 - 454.

DIAS, Carlos Malheiro, *História da colonização portuguesa do Brasil*, 4 vols., Litografia Nacional, Porto, 1921 - 1927.

DEL PRIORE, Mary, “Imagens da terra fêmea: a América e suas mulheres” in *América em tempo de conquista*, organização de Ronaldo Vainfas, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992, pp. 149 - 162.

DIAS, J. S. da Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Editorial Presença, Lisboa, 1988.

Dicionário de História dos Descobrimientos Portugueses, direcção de Luís de Albuquerque, 2 vols., Círculo de Leitores, Lisboa, 1994.

Dizionario Ecclesiastico, Organização Angelo Mercati e Augusto Pelzer, 3 vols., Unione Tipografico, Editrice Torinese, Torino - Itália, 1953.

DOMINGUÊS, Ângela, “Viagens científicas e divulgação cartográfica” In *A Nova Lusitânia. Imagens cartográficas do Brasil nas Coleções da Biblioteca Nacional (1700 - 1822)*, Catálogo, CNCDP, Lisboa, 2001, pp. 67 - 79.

ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, colecção Vida e Cultura, Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

_____, *Tratado de história das religiões*, Edições 70, Lisboa, 1977.

ELLIS JUNIOR, Alfredo, "A queda do bandeirismo de apresamento" in *Revista de História*, ano I, n.º 3, Gráfica José Magalhães Ltda, São Paulo, 1950, pp. 301 - 307.

EVENNETT, H. O., "The new orders" in *The New Cambridge Modern History*, vol. II, The Reformation (1520 - 1559), University Press, Cambridge, 1958, pp. 275 - 300.

FAUSTO, Carlos, "Fragmentos de história e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno - histórico" in *História dos Índios no Brasil*, organização de Manuela Carneiro da Cunha, Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, S. Paulo, 1992, pp. 381 - 396.

_____, *Os índios antes do Brasil*, colecção Descobrimdo o Brasil, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000.

FERRO, João Pedro, *A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII*, separata da revista Lusitania Sacra, 2ª série, tomo V, Lisboa, 1993, pp. 137 - 158.

FLORES, Moacyr, *Negros e índios: história e literatura*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1994.

_____, *História do Rio Grande do Sul*, Nova Dimensão, Porto Alegre, 1996.

_____, *Colonialismo e missões jesuíticas*, EST, Porto Alegre, 1996.

_____, *Reduções jesuíticas dos Guaranis*, DIPUCRS, Porto Alegre, 1997.

FRANZEN DE VASCONCELOS, Beatriz, "A expansão portuguesa no sul do Brasil. O povoamento do Rio Grande do Sul" in *Clio – Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, nova série, n.º 6, Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2002.

FREYRE, Gilberto, *Casa grande e senzala*, colecção Livros do Brasil, Edições Livros do Brasil, Lisboa, 1957.

GAMBINI, Roberto, *O espelho índio: os Jesuítas e a destruição da alma indígena*, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1988.

GARCIA, Luís Pericot, *América Indígena. El hombre americano – los pueblos de América* In História de América y de los pueblos Americanos, vol. I, direcção António Ballesteros y Beretta, Salvat Editores, S. A., Barcelona, 1936.

GARCIA, Dionisio Borobio; GIL, R. Aznar; GARCIA Y GARCIA, António, *Evangelizacion en America*, Colección Salamanca en el Descubrimiento de América, n.º 2, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, Salamanca, 1988.

GONÇALVES, Nuno da Silva, "Os Jesuítas e a defesa da liberdade dos índios na Segunda metade do século XVI" in *De Cabral a Pedro I, Aspectos da colonização portuguesa no Brasil*, organização Maria Beatriz Nizza da Silva, Universidade Portucalense, Porto, 2001, pp. 69 - 77.

GOMES, Manuel Pereira, *Santo Inácio e a fundação de colégios*, INA - GRACOS, Rio de Janeiro, 1996.

GONÇALVES, Nuno da Silva, "A rota missionária do Ocidente. O início da actividade dos jesuítas no Brasil" in *Anais de História de Além – Mar*, vol. IV, CHAM, Lisboa, 2003, pp. 141 - 153.

GONZALES, Rafael Ruiz, “La política legislativa con relación a los indígenas en la region sur del Brasil durante la unión de las Coronas (1580 - 1640)” in *Revista de Indias*, vol. LXII, nº. 224, Deptº. de História de América «Fernandez de Oviedo», Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid, Gráficas Urpe, S. A., Madrid, 2002, pp. 17 - 40.

GRUZINSKI, Serge, “L’Amérique espagnole dans le miroir du Brésil portugais” In *Le Portugal et l’Atlantique*, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, vol. XLII, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Lisboa - Paris, 2001, pp. 119 - 134.

GUERREIRO, Fernão, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões*, tomo I, 1600 - 1603, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1930.

_____, *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões*, tomo II, 1604 - 1606, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1931.

GUIRADO, Maria Cecília, “A divulgação das primeiras imagens exóticas do Brasil através dos escritos de Pêro Magalhães de Gândavo” in *Anais de História de Além - Mar*, Vol. IV, CHAM, Lisboa, 2003, pp. 133 - 140.

HAIR, P. E. H., *Heretics, slaves, and witches - as seen by guinea jesuits c. 1610*, série Separatas, n.º 245, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 2002.

HATHERLY, Ana, “O espelho da vaidade e da virtude. Imagens da mulher no sermonário vieiriano” in *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, organização de Sílvio Castro e Manuel G. Simões, CLEUP, Pádua, 1999, pp. 109 - 120.

HAUBERT, Maxime, *A vida quotidiana no Paraguai no tempo dos jesuítas*, Edição

Livros do Brasil, Lisboa, 1969.

HEMMING, John, *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians (1500 - 1760)*, Macmillan, Londres, 1987.

HERMANN, Jacqueline, *1580 - 1600: O sonho da salvação*, coordenação Laura de Mello e Souza; Lilia Moritz Schwarcz, colecção Virando Séculos, n.º 3, Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

HESPANHA, António Manuel, "O estatuto jurídico da mulher na época da expansão" In *O rosto feminino da expansão portuguesa*, vol. I, Cadernos Condição feminina n.º 43, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1995, pp. 53 - 64.

História Geral dos Jesuítas, coordenação T. Lino de Assumpção, colecção Testemunhos Portugueses, Moraes Editores, Lisboa, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1992.

HUFTON, Olwen, "Femmes/hommes: une question subversive" in *Passés Recomposés, Champs et chantiers de l'Histoire*, direcção de Jean Boutier e Dominique Julia, Edições Autrement, Paris, 1995, pp. 235 - 242.

KLAWE, Janina Z., "O papel das mulheres nos descobrimentos e na expansão portuguesa" In *O rosto feminino da expansão portuguesa*, vol. I, Cadernos Condição feminina n.º 43, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Lisboa, 1995, pp. 253 - 258.

LACOUTURE, Jean, *Os Jesuítas: a Conquista*, vol. I, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993.

LARAIA, Roque Barros, *Los índios de Brasil*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1993.

LEE, M. Kittiya, "The arts of proselytization: music as mediator of Jesuit - Amerindian encounters in early Colonial Brazil, 1549 - 1579" in *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, n.º 6, Brasil - Portugal, Lisboa, 2000, pp. 149 - 171.

LEITE, Serafim, *Influência religiosa na formação do Brasil*, Edições Brotéria, Lisboa, 1936.

_____, *Conquista e fundação do Rio de Janeiro*, separata de O Instituto, vol. 90, Coimbra, 1936, pp. 5 - 16.

_____, *Páginas de História do Brasil*, Brasiliana, Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5.^a, vol. 93, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1937.

_____, *Os Governadores-gerais do Brasil e os Jesuitas no século XVI (com documentação inédita)*, Soc. Nacional de Tipografia, Lisboa, 1937.

_____, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 volumes, Livraria Portugalia - Civilização Brasileira, Lisboa - Rio de Janeiro, 1938 - 1950.

_____, *Leonardo do Vale, Mestre da Língua Tupi - Guarani. O «Vocabulário da Língua Brasília»*, separata da Revista de Portugal, série A, Lisboa, 1946.

_____, "Movimento Eucarístico Brasileiro no tempo de Nóbrega (1549-1570)" in *Brotéria*, vol. LX, Tip. Porto Médico Lda., Lisboa, 1956.

_____, "A grande expedição missionária dos mártires do Brasil" in *STUDIA*, n.º 7, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1961, pp. 7 - 48.

_____, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de*

Portugal): 1549 – 1760, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 1965.

_____, “As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e jurídica portuguesas, nos séculos XVI a XVIII”, in *V Colóquio Internacional de Estudos Luso - Brasileiros*, Coimbra, 1965.

_____, *Novas páginas de História do Brasil*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1965.

_____, *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549 – 1760)*, Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 1993.

LEON, Antonio Ybot, *Los franciscanos, pioneros de la fé en el Brasil (1500 – 1538)*, Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, separata do vol. V das Actas, Papelaria Fernandes, Lisboa, 1961.

LIMA, M. de Oliveira, *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico (1895)*, apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva, prefácio de Gilberto Freyre, 3ª edição, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife, 1997.

LONDOÑO, Fernando Torres, “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no Século XVI” in *Revista Brasileira de História*, v. 22, nº 43, São Paulo, 2002, pp. 11 - 32. [PDF]

LOPES, António, *A primeiríssima casa da Companhia de Jesus no mundo e a expansão missionária de Portugal*, Biblioteca Evangelização e Culturas, n.º 8, Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 séculos, S/1, 1994.

LOPES, José Manuel Martins, *Projecto educativo dos colégios da Companhia de Jesus: fundamento e finalidade*, A. O., Braga, 1997.

LOUREIRO, Francisco de Salles, “Jesuítas na crista da onda da política

sebástica" in *Clio - Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, vol. 4, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1982, pp. 71 - 77.

LOWIE, Robert H., "The tropical forests: an introduction" in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, The tropical forest tribes, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, pp. 1 - 56.

LUNA, Luiz, *Resistência do Índio à dominação do Brasil*, Leitura, Rio de Janeiro, S/d.

LUZ, Guilherme Amaral, "Os justos fins da França Antártica" in *LOCUS, Revista de História*, vol. 7, n.º 1, Núcleo de História Regional, Editora UFJF, Juiz de Fora, 2001, pp. 63 - 78.

MACHADO DE OLIVEIRA, José Joaquim, "Qual era a condição social do sexo feminino entre os indígenas do Brasil?" in *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico Geographico Brasileiro*, Tomo IV, nº 14, Imprensa Americana de I. P. da Costa, Rio de Janeiro, 1842.

MAGALHÃES, Joaquim Romero, "Os régios protagonistas do poder: D. João III" in *História de Portugal*, vol. III, No Alvorecer da Modernidade (1480 - 1620), direcção de José Mattoso, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993, pp. 530 - 540.

_____, "A construção do espaço brasileiro" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 28 - 64.

_____, "O reconhecimento do Brasil" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 192 - 221.

_____, "Le Portugal et les dynamiques de l'économie atlantique du XV^e au XVIII^e siècle" in *Le Portugal et l'Atlantique*, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, vol. XLII, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, Lisboa - Paris, 2001, pp. 3 - 10.

MARQUES, A. H. de Oliveira, *Breve História de Portugal*, Editorial Presença, Lisboa, 1998.

MAURO, Frédéric, *A expansão europeia*, colecção Nova História, n.º 6, Editorial Estampa, Lisboa, 1995.

_____, *Portugal, o Brasil e o Atlântico (1570 - 1670)*, 2 volumes, Editorial Estampa, Lisboa, 1997.

MELATTI, Júlio Cezar, *Índios do Brasil*, Hucitec, São Paulo, 1987.

MELIÁ, Bartolomeu, *La lengua guarani del Paraguay: historia, sociedad y literatura*, MAPFRE, colecção Línguas e literaturas indígenas, n.º 6, Madrid, 1992.

MELLO E SOUZA, Maria Beatriz, "O culto mariano no Brasil colonial. Cracterização tipológica das invocações (1500 - 1822)" In *Actas do Congresso Internacional de História: missionação portuguesa e encontro de culturas*, Vol. III, Igreja, Sociedade e Missionação, CNCDP, Universidade Católica Portuguesa e Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993, pp. 337 - 364.

METCALF, Alida C., "Os limites da troca cultural: o culto da Santidade no Brasil Colonial" in *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, *Histórias de Portugal*, n.º 14, Editorial Estampa, Lisboa, 1995.

_____, "Millenarian slaves? The Santidade de Jaguaripe and slave resistance in the Americas", *The American Historical Review*, vol. 104, n.º 5, 1999.

[PDF]

MÉTRAUX, Alfred, *La civilisation materielle des tribus Tupi-Guarani*, Paul Geuthner, Paris, 1928.

_____, *La religion des Tupinamba et as raports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, Ernest Leroux, Paris, 1928.

_____, "The Guarani" in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, The tropical forest tribes, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, pp. 69 - 94.

_____, "The Tupinamba" in *Handbook of South American Indians*, vol. 3, The tropical forest tribes, Bureau of American Ethnology - Smithsonian Institution, Washington, 1948, pp. 95 - 133.

MONTEIRO, Isabel, "A primeira visitação do santo ofício a terras do Brasil (1591 - 1596)" in *Portugal e Brasil no advento do Mundo Moderno*, Coord. Maria do Rosário Pimentel, Sextas Jornadas de História Ibero - Americana, Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp. 269 - 279.

MONTEIRO, John Manuel, "Os Guarani e a história do Brasil Meridional, séculos XVI e XVII" in *História dos Índios no Brasil*, organização de Manuela Carneiro da Cunha, Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, S. Paulo, 1992, pp. 475 - 498.

_____, "O escravo índio, esse desconhecido" in *Índios no Brasil*, organização de Luís Donisete Benzi Grupioni, Ministério da Educação e do Desporto, São Paulo, 1994, pp. 105 - 120.

_____, *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

MONTEIRO, Miguel Maria Santos Correia, *Os Jesuítas e o ensino médio: contributo para uma análise da respectiva acção pedagógica*, Lisboa, 1991.

MOSCOSO, Francisco; SCATAMACCHIA, Maria Cristina Mineiro, "Análise do padrão de estabelecimento Tupi-Guarani: fontes etno-históricas e arqueológicas" in *Revista de Antropologia*, vols. 30 a 32, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997 - 98.

MOTT, Luiz, "Relações raciais entre homossexuais no Brasil Colônia" in *Produção e Transgressões*, Revista Brasileira de História, vol. 5, n.º 10, ANPUH/Editora Marco Zero, São Paulo, 1985, pp. 99 - 122.

_____, *O lesbianismo no Brasil*, Mercado Aberto, Porto Alegre, 1987.

_____, *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*, Papirus, São Paulo, 1988.

_____, *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*, Ícone, São Paulo, 1988.

MURRAY, Bruno, *As ordens monásticas e religiosas*, Mem Martins, 1989.

"Mutirão" In *Dicionário Enciclopédico de Língua Portuguesa*, vol II, Publicações Alfa, Lisboa, 1992, p. 801.

NEMÉSIO, Vitorino, *O campo de São Paulo. A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, Lisboa, 1954.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz, *Sistema de casamento no Brasil Colonial*, Coleção Coroa Vermelha, Vol. 6, T.ª Queiroz Editor/Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

_____; Cecília M. Westphalen; Márcia Graf, *História do Brasil – Colónia, Império, República*, Universidade Portucalense, Porto, 1991.

_____, “Sociedade, Instituições e Cultura” in *O Império Luso - Brasileiro (1500 - 1620)*, coordenação de Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Nova História da Expansão Portuguesa, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, Editorial Estampa, Lisboa, 1992, pp. 305 - 551.

_____, “Relações entre portugueses e índios” in *O Império Luso - Brasileiro (1500 - 1620)*, coordenação de Harold Johnson e Maria Beatriz Nizza da Silva, Nova História da Expansão Portuguesa, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, Editorial Estampa, Lisboa, 1992, pp. 403 - 412.

_____, *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Edições Colibri, Lisboa, 1999.

_____, “Mulheres na Colónia: uma história a ser escrita” in *Ler História*, n.º 39, 2000, pp. 59 - 79.

_____, “A reclusão feminina no Brasil Colonial” in *Anais de História de Além - Mar*, Vol. I, CHAM, Lisboa, 2000, pp. 205 - 219.

_____, *Donas e plebeias na sociedade colonial*, Editorial Estampa, Lisboa, 2002.

NOVAIS, Fernando A., “Condições da privacidade na colónia” in *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, organização de Fernando A. Novais, vol. I, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, pp. 13 - 39.

OLIVEIRA, Miguel de, *História Eclesiástica de Portugal*, Biblioteca da História, Europa-América, Lisboa, 1994.

PAIVA, José Pedro, "As bruxas na obra de António Vieira" in *La scrittura e la voce. Atti del Convegno internazionale sui gesuiti José de Anchieta e António Vieira*, organização de Sílvio Castro e Manuel G. Simões, CLEUP, Pádua, 1999, pp. 67 - 72.

PAGDEN, Anthony, "Os europeus na América" In *História da Humanidade*, vol. V, Do século XVI ao século XVIII, UNESCO, Edições Verbo, Lisboa, 2000, pp. 68 - 72.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, *O messianismo no Brasil e no Mundo*, Dominus Editora: Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1965.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, "A vida nas aldeias dos Tupi da costa" in *Oceanos. Viver no Brasil colónia*, CNCDP, n.º 42, Lisboa, 2000, pp. 8 - 20.

_____, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVIII) in *História dos Índios no Brasil*, organização de Manuela Carneiro da Cunha, Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, S. Paulo, 1992, pp. 115 - 132

_____, "Civilizando a moral. Os missionários e o sistema de parentesco e casamento dos povos tupi da costa brasileira" in *Sexualidade, Família e Religião na Colonização do Brasil*, coordenação de Maria Beatriz Nizza da Silva, Livros Horizonte, Lisboa, 2001, pp. 13-21.

PIMENTEL, Maria do Rosário, "O escravo na formação da sociedade colonial brasileira" in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 4, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1992, pp. 123 - 132.

POLÓNIA, Amélia, "Desempenhos femininos em sociedades marítimas. Portugal. Século XVI" in *Mare Liberum, Revista de História dos Mares*, Comissão

Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n.º. 19, Dez. 1999 - Junho de 2000, Lisboa, 2000, pp. 153 - 177.

POMPA, Cristina, "Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial" in *Revista Brasileira de História*, vol. 21, n.º. 40, São Paulo, 2001, pp. 177 - 195 [PDF].

QUEVEDO, Júlio, *As missões. Crise e redefinição*, série Princípios, n.º. 229, Editora Ática, São Paulo, 1993.

RAMINELLI, Ronald, *Imagens da Colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1996.

RODRIGUES, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Tomo II, Acção crescente da Província Portuguesa - 1560 - 1615, vol. II, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1938.

RODRIGUEZ, Jorge Pinto, "La fuerza de la Palabra. Evangelizacion y resistencia indígena (siglos XVI y XVII), in *Revista de Indias*, vol. LIII, n.º. 199, Dept.º. de História de América «Fernandez de Oviedo», Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid, Gráficas Urpe, S. A., Madrid, 1993, pp. 677 - 698.

RUBIERA, Fernando Murillo, *América y la dignidad del Hombre. Los derechos del Hombre en la Filosofía de la História de América*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992.

RUSSELL-WOOD, A. J. R., "Fronteiras de integração", in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, A formação do Império (1415 - 1570), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 238 - 255.

_____, "Os Portugueses fora do Império" in *História da Expansão Portuguesa*, A formação do Império (1415 - 1570), vol. I, direcção de Francisco

Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 256 - 265.

_____, "A sociedade portuguesa no Ultramar", in *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, A formação do Império (1415 - 1570), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 267 - 278.

_____, "Comunidades étnicas" in *História da Expansão Portuguesa*, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), vol. II, direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 151 - 168.

_____, "Centros e periferias no mundo Luso - Brasileiro (1500 - 1808)" in *Revista Brasileira de História*, Vol. 18, n.º 36, Associação Nacional de História - ANPUH, São Paulo, 1998. (Formato electrónico online)

SALGADO, Abílio José, "Os jesuítas no Brasil e o impacto entre a medicina europeia e a terapêutica indígena" in *Actas do Congresso Internacional de História: missão portuguesa e encontro de culturas*, Vol. III, Igreja, Sociedade e Missão, CNCDP, Universidade Católica Portuguesa e Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993, pp. 9 - 20.

SANTOS, Dulce Maria Colmonero dos, *Índios e Jesuítas no Brasil Quinhentista*, Porto, 1996.

SANTOS, Eugénio dos, "Índios e missionários no Brasil Quinhentista: do confronto à cooperação" in *Revista da Faculdade de Letras*, série de História, II série, vol. IX, Universidade do Porto, Porto, 1992, pp. 107 - 118.

_____, "A civilização dos índios do Brasil na transição das luzes para o liberalismo: uma proposta concreta" in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 10, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1995, 205 - 214.

SANTOS, Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos, *Guerreros antropófagos. La vision europea del indígena brasileño y la obra del Jesuita José de Anchieta (1534 - 1597)*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, Tenerife, 1997.

SCHADEN, Egon, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, Ministério da Educação e Cultura, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1959.

SCHWARTZ, Stuart B., *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 - 1835)*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

_____, "A «Babilónia» colonial: a economia açucareira" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, Lisboa, 1998, pp. 213 - 231.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, "A Companhia de Jesus no Oriente e no Brasil" In *História de Portugal [1495 - 1580]*, vol. III, O século de ouro, Editorial Verbo, Lisboa, 1988, pp. 154 - 156.

_____, "A Companhia de Jesus no século XVI" In *História de Portugal [1495 - 1580]*, vol. III, O século de ouro, Editorial Verbo, Lisboa, 1988, pp. 344 - 346.

SILVA, Manuela Santos, "As mulheres cristãs nas cidades da Idade Média" In *A mulher na História*, Actas dos colóquios sobre a temática da Mulher (1999/2000), organização de Maria Clara Curado Santos, Câmara Municipal da Moita, Moita, 2001, pp. 143 - 150.

SOARES, Lenin Campos, "O jesuíta: um tradutor de dois mundos" in *Mneme. Revista Virtual de Humanidades*, nº. 10, vo. 5, 2004, 12 p. [PDF]

SOUSA, Luís Filipe Marques de, "A implantação dos Franciscanos no Brasil

(1585 - 1606)" in *Mare Liberum. Revista de História dos Mares*, n.º 10, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1995, pp. 229 - 233.

"South American Religions" in *The Encyclopedia of Religion*, coordenação Mircea Eliade, vol. 13, Macmillan Publishing Company, New York, 1987.

SOUZA, Laura de Mello e, *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1986.

_____, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI - XVIII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

TAUNAY, Affonso de E., *História da cidade de São Paulo*, Edições Melhoramentos, São Paulo, 1953.

_____, *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo*, Oficinas "Revistas das Tribunais", São Paulo, 1953.

TAVARES, Maria José Ferro, "A mulher e a sua condição na Idade Média Portuguesa: da legislação à realidade" in *Estudos sobre as Mulheres*, organização Maria Beatriz Nizza da Silva e Anne Cova, CEMRI, Universidade Aberta, Lisboa, 1998, pp. 67 - 83.

TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América: a questão do Outro*, colecção Estudo, Litoral Edições, Lisboa, 1990.

VAINFAS, Ronaldo, *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*, Coleção História Brasileira n. 8, Vozes, Petrópolis, 1986.

_____, "A problemática das mentalidades e a Inquisição no Brasil Colonial" in *Estudos Históricos*, n.º. 1, Rio de Janeiro, 1988, pp. 167 - 173 (PDF).

_____, *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1989.

_____, "Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas" in *Estudos Históricos*, vol. 5, n.º 9, Rio de Janeiro, 1992, pp. 29 - 43 [PDF].

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

_____, "Moralidades brasílicas" in *História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*, organização de Fernando A. Novais, vol. I, Companhia das Letras, São Paulo, 1997, pp. 221 - 273.

VAINFAS, Ronaldo; SOUSA, Juliana Beatriz de, *Brasil de Todos - os - Santos*, colecção Descobrimdo o Brasil, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000.

VILLALTA, Luiz Carlos, "Eve, Mary, and Magdalene: stereotypes of women in Sixteenth - Century Brazil" in *Brazilian Feminisms*, University of Nottingham, 1999, pp. 15 - 33 [PDF].

VIOTTI, Hélio Abranches, "A fundação de São Paulo pelos jesuítas" in *Revista de História*, ano V, n.º 17, Gráfica José Magalhães Ltda, São Paulo, 1954, pp. 119 - 133.

VELOSO, Carlos, *A mulher na construção do Brasil: da Descoberta à Independência*, Minerva, Coimbra, 1996.

_____, "Papeis femininos na formação do Brasil" in *Faces de Eva. Estudos sobre a mulher*, Edições Colibri, Lisboa, 1999, pp. 11 - 33.

WALLACE, Scott, "Através da Amazônia", *National Geographic Portugal*, Agosto, 2003, pp. 23 - 35.

