

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

André Soares Anzolin

Entre espíritos doentios e doenças do espírito: Tupi, jesuítas e as epidemias na América Portuguesa (1549-1585)

Porto Alegre, 2013.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

André Soares Anzolin

Entre espíritos doentios e doenças do espírito: Tupi, jesuítas e as epidemias na América Portuguesa (1549-1585)

Dissertação de mestrado realizada para a obtenção do grau de Mestre pelo curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS – 2013.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

Porto Alegre, 2013.

ANDRÉ SOARES ANZOLIN

Entre espíritos doentios e doenças do espírito: Tupi, jesuítas e as epidemias na América Portuguesa (1549-1585).

Dissertação de mestrado realizada para a obtenção do grau de Mestre pelo curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS – 2013.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann (Orientador) - UFRGS

Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Zeron - (USP)

Prof. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck - (Unisinos)

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar - (UFRGS)

Porto Alegre, 2013.

AGRADECIMENTOS

Na realização desta pesquisa, tive a felicidade de contar com muitas contribuições. Agradeço, inicialmente, a Capes pelo financiamento concedido para a realização deste trabalho, e ao PPG em História da UFRGS pela acolhida concedida a este projeto.

Agradeço também ao Prof. Eduardo Santos Neumann por sua confiança e orientação dedicada.

Meus agradecimentos aos professores Temístocles Cézar, Fábio Kühn, Eduardo Sinkevisque e Adriana Schmidt Dias, pelos ensinamentos fornecidos tanto na graduação, quanto no mestrado. Agradeço, ainda, aos professores Guilherme Amaral Luz e Eliane Deckmann Fleck pelas contribuições fornecidas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Tiago Luis Gil e aos estudantes do Atlas Digital da América Lusa pela oportunidade de conhecer este belo projeto, e pela recepção de todos.

Agradeço, ainda, aos colegas de conselho da revista Aedos pela dedicação.

Por fim, extendo meus agradecimento aos meus familiares pelo apoio incondicional. À minha mãe, Elizabete Soares Anzolin, ao meu pai, Luiz Carlos Anzolin, ao meu irmão, Daniel Soares Anzolin e à minha avó, Elisa Pessoa da Silva Pereira. Agradeço ainda à Isadora Spinelli Jacoby, pelo amor, pela compreensão e pela leitura de primeira hora.

“Esta terra, como já escrevi a Vossa Reverendissima, é muito sã para habitar-se e assim averiguamos, que me parece a melhor que se possa achar, pois que desde que aqui estamos nunca ouvi dizer que morresse alguém de febre, mas somente de velhice.” (Carta *Ao padre Simão Rodrigues (1550)*. In: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. p. 111.)

“A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa, que se não pode crêr; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo.” (*Informações dos primeiros Aldeamentos da Baía (1584-85)*. In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta.(1554-1594)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933. p. 377.)

RESUMO

Esta pesquisa visa analisar algumas das principais implicações causadas pelas epidemias nas interações desenvolvidas entre índios Tupi e jesuítas na América Portuguesa entre os anos de 1549 e 1585. Para isto, buscamos, inicialmente, salientar a influência das interpretações elaboradas sobre as origens dos contágios, tanto para a construção de concepções sobre o “outro” formuladas a partir do encontro, quanto para a criação de diferentes soluções e acomodações concebidas com o intuito de mitigar os efeitos provocados por estes fenômenos. Em seguida, destacamos como as implicações acarretadas por estas medidas de proteção, aliadas as transformações ocasionadas pelas abruptas quedas demográficas, repercutiram nas relações que se estabeleceram entre indígenas e inacianos durante estas pouco mais de três décadas. Deste modo, foi possível relacionar a emergência de diferentes epidemias ao desenvolvimento de aproximações e rupturas nestas interações, e, com isto, sublinhar as consequências drásticas destes surtos nas dinâmicas dos primeiros contatos desenvolvidos entre os Tupi e a missão jesuítica no período quinhentista.

Palavras-chave: Xamanismo - Missão jesuítica – Epidemias do contato – Práticas terapêuticas - Encontro cultural.

ABSTRACT

This research aims to analyze the impacts of epidemics in the interactions between Tupi and Jesuits in América Portuguesa between the years 1549 and 1585. For this, we sought initially highlight the influence of interpretations elaborated on the origins of the contagions, both for the construction of conceptions of the "other" formulated from the encounter, and for the development of different solutions and adaptations designed with the intention of mitigate the effects caused by these phenomena. Then, we emphasize how the implications entailed by these protective measures, combined with transformations caused by abrupt demographic falls, affected the relations between indigenous and missionaries during these bit more three decades. Thereby, it was possible to relate the emergence of epidemics to approaches and disruptions in these interactions, and, thus, underline the drastic consequences of these outbreaks in the dynamics of the first contacts developed between Tupi and Jesuit mission in sixteenth-century .

Keywords: Shamanism - Jesuit Mission - Epidemics of contact - Therapeutic Practices - Cultural Encounter.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1- As epidemias e suas interpretações: entre espíritos doentios e doenças do espírito.....	21
1.1. O combate aos “maus costumes” e a inconstância Tupi.....	24
1.2. As doenças do espírito.....	29
1.3. Os espíritos doentios.....	38
2. Sobre curas e alianças.....	47
2.1. O rapto de Manemoacu.....	58
2.2. A cura e a paz.....	63
3. A chegada das “bexigas”: impactos e rupturas.....	72
3.1. A multiplicação dos riscos.....	75
3.2. Desconfianças e fugas.....	84
3.3. Os órfãos da terra.....	89
4. Um novo ciclo: de epidemias e santidades.....	97
4.1. Os debates sobre a prática da medicina.....	101
4.2. Um novo ciclo.....	105
4.3. De Santidades e epidemias.....	110
Considerações finais.....	120
Fontes.....	125
Bibliografia.....	127
Anexo A. Mapa das capitânicas hereditárias.....	131
Anexo B. Mapa da América Portuguesa.....	132
Anexo C. Mapa da capitania de São Vicente e adjacências.....	133

Introdução

As epidemias foram fenômenos que afetaram todos os contatos que os europeus mantiveram com as sociedades Ameríndias. Contudo, dada a falta de qualquer resistência imunológica dos nativos americanos frente aos novos micro-organismos transportados pelos conquistadores, foi no primeiro século deste encontro que as enfermidades ocasionaram os efeitos mais contundentes¹. Por isto, não é sem razão que as fontes históricas deste período apresentem o imenso choque causado pela emergência de doenças com forte poder de contágio, e frente às quais o conhecimento terapêutico indígena pouco podia auxiliar.

A expansão das novas doenças apresentava-se como um acontecimento que exigia medidas de proteção e, ao mesmo tempo, fomentava uma busca por justificar fenômenos que escapavam a experiência indígena. Com efeito, tal evento tornou-se capaz de “abalar certos hábitos arraigados no tempo, semeando a dúvida, a ambigüidade e a indecisão”². Frente às vicissitudes deste contexto catastrófico, era necessário adaptar-se a nova realidade, e a necessidade fez com que muitos procurassem outras formas de tratamentos para as enfermidades.³

Por este viés, a presente pesquisa pretende dimensionar, a partir dos escritos legados por jesuítas da América portuguesa, os impactos gerados pelas epidemias nas interações entre missionários da Companhia de Jesus e os Tupi que habitavam a costa brasileira. Quais as interpretações construídas em torno dos contágios? Que estratégias e mecanismos de adaptação e proteção foram desenvolvidos para mitigar seus efeitos? Quais as consequências diretas que estes fenômenos acarretaram para as relações que os jesuítas mantinham ou pretendiam manter com os Tupi que

¹ Cabe salientar que este não foi um fenômeno restrito a América Portuguesa ou mesmo às regiões do Novo Mundo, trata-se de verdadeira “unificação microbiana”, que atinge, em maior ou menor escala, todas as regiões contatadas pelas frentes coloniais europeias do período das grandes navegações. ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Cap. 4. *Índios, os “escravos da terra” - A união microbiana do mundo*.

² GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. p. 87.

³ É preciso considerar, como aponta Cristina Pompa, “o constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos, onde as primeiras veiculam os segundos e são, ao mesmo tempo, determinadas por eles” POMPA, Cristina. POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução- Missionários, Tupi, e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado UNICAMP. Campinas: SP, 2001.p.2.

ocupavam o litoral? Com estas questões, é necessário frisar, não pretendemos elaborar uma compreensão geral a respeito do choque causado pelas epidemias. O que se pretende, por outro lado, é compreender algumas das principais implicações ocasionadas por estes fenômenos sobre as dinâmicas do contato entre grupos indígenas e missionários da Companhia de Jesus.

Não restam dúvidas de que, frente à escalada dos contágios, a busca por delimitar suas origens possuía uma importância fundamental. Mesmo considerando as diferenças que as culturas podem apresentar nas suas concepções sobre as enfermidades, as interpretações das causas de uma doença são, indubitavelmente, essenciais para determinar a escolha do tratamento adequado ao enfermo. Assim, as curas estão condicionadas a uma leitura correta dos sinais que cercam as doenças, pois só estes são capazes de indicar as medidas terapêuticas acertadas. Nesta perspectiva, para compreender as reações de missionários e indígenas frente às epidemias, cabe delimitar os modos pelos quais ambos interpretam estes alastramentos epidêmicos.

Para este intento, a segunda metade do século XVI na América Portuguesa nos oferece grande número de testemunhos. Estes, contudo, são todos registros legados pelos conquistadores. Em seus relatos, viajantes, cronistas, colonos e religiosos formularam imagens a respeito da natureza dos índios, projetando sobre elas seus próprios referentes. Por outro lado, estes múltiplos discursos sobre ameríndios se reformularam ao longo da experiência do contato, e, ainda, diferenciavam-se em conteúdo de acordo com o observador e os destinatários de suas informações. Assim, não faltaram debates acerca da humanidade das populações do Novo Mundo que marcavam, direta ou indiretamente, as distintas relações que as frentes de colonização mantinham ou pretendiam manter com os índios durante o primeiro século da conquista.⁴

As interpretações elaboradas pelos missionários, imbuídos da tarefa de expandir a palavra de Deus no Novo Mundo, exemplificam a tensa relação entre as percepções sobre o outro e o imaginário que orienta os observadores. Os padres,

⁴ Refiro-me aqui aos debates em torno da aplicação do conceito aristotélico de *servidão natural* para a sujeição dos ameríndios; discussões estas, que clarificam as diferentes representações que teólogos, missionários e colonos elaboraram sobre os índios. Sobre o tema ver: HANSEN, João A. *A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. In: NOVAES, Adauto(org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

tendo o ideal católico como referente último e universal, formulam imagens sobre os índios destacando seus desvios em relação à polícia⁵ cristã. Por similitude, conceitos e categorias foram aplicados ao novo espaço e formaram concepções a respeito da realidade encontrada pelos europeus.

Se, na América Espanhola, a idolatria serviu como tônica da detração dos povos nativos, na América portuguesa a falta de ídolos entre os Tupinambá levou a crítica dos religiosos para outro campo: o dos costumes⁶. Demoníacos, bestiais, indômitos, carniceiros, selvagens e outros adjetivos foram utilizados para classificar as práticas indígenas, que, em suma, foram interpretados como pecados pelos padres. Assim, não é sem razão que os escritos legados pelos jesuítas no período quinhentista apresentem a condenação da conduta dos Tupi como tema recorrente. Somam-se a estes, os apelos para a reformulação dos métodos de evangelização praticados pelos missionários; segundo estes, era preciso “sujeitar” os índios, e, para isto, o exercício de uma vigilância mais constante de sua conduta era fundamental.⁷

Antes que os jesuítas comessem a por em prática as medidas que julgavam necessárias para a reforma dos costumes, o aumento dos contatos com distintas frentes de conquista desencadeou, já no início da década de 1550, a proliferação de fortes epidemias entre as populações indígenas da colônia. Concebendo-as desde uma perspectiva providencialista, os missionários viram as enfermidades como manifestações dos desígnios divinos. Tal interpretação, obviamente, estava longe de constituir uma formulação original sobre as doenças. Na realidade, ela remetia a um código que acompanhava os homens da cristandade desde a antiguidade. Neste sentido, as elaborações de Michel Foucault, presentes em *As Palavras e as Coisas*, auxiliam a leitura dos relatos ao apontarem, na *epistémé* quinhentista, uma relação direta entre o saber e a similitude. Segundo este autor, a concepção que domina a cristandade no período é a de que:

⁵ “(...) termo que naquela época denotava o conjunto de costumes morais dos cristãos europeus”. - EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

⁶ Entre eles a antropofagia, a nudez, as cauinagens, as guerras por vingança, a poligamia. “Os missionários não viram que os “maus costumes” dos Tupinambá eram sua verdadeira religião”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.192.

⁷Na “política católica”, as táticas e as estratégias adotadas na redução dos selvagens e bárbaros são definidas como um direito e um dever, pois a subordinação ou a extinção deles significa caridade para os indivíduos e amor do bem comum. HANSEN, João Adolfo. Op. cit. 1998, p.352.

O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas de similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permanecerá muda, adormecida nas coisas.⁸

Foucault acaba por revelar que a hermenêutica do século XVI é essencialmente uma semiologia. “Conhecer será interpretar”, e os significados, criados à priori por Deus, devem ser descobertos a partir da correta leitura dos sinais que a graça divina depositou - e que não cessam de serem reenviados - no mundo. Desta forma, as Escrituras constituem parte fundamental desta *epistême*; se os signos eram concebidos como criações divinas, os textos sagrados forneciam a principal fonte destes significados. Seguindo esta perspectiva, a análise de passagens bíblicas que versam sobre temas relacionados a enfermidades fornecerão contribuições essenciais a este trabalho. Não se trata de procurar nas Escrituras uma origem das interpretações cristãs sobre as doenças, mas sim analisar um documento que constitui fonte de inúmeras categorias através das quais os missionários procuraram compreender a nova realidade que encontraram no continente americano. Como destacou Foucault, na *epistême* quinhentista a relação com os textos antigos era fundamental:

no tesouro que nos transmitiu a Antiguidade, a linguagem vale como signo. Não há diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da Terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nestes livros que a tradição salvou. A relação com os textos é da mesma natureza que a relação com as coisas, aqui e lá são signos que arrolamos. Mas Deus, para exercitar nossa sabedoria, só semeou figuras a serem decifradas (e é neste sentido que o conhecimento deve ser *divinatio*), enquanto os antigos já deram interpretações que não temos senão que recolher.⁹

Entretanto, o objetivo deste trabalho não se restringe a analisar as interpretações elaboradas pelos inicianos a respeito das epidemias. Neste sentido, a falta de testemunhos produzidos diretamente pelos indígenas certamente dificulta a tarefa de quem se propõe a compreender as perspectivas nativas diante das distintas experiências do contato. No entanto, em que pese à importância das categorias teológicas na construção dos discursos dos missionários¹⁰, estes e outros testemunhos

⁸ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9ª ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.44.

⁹ Idem. pp. 45,46.

¹⁰ Na realidade, estas categorias, por vezes, auxiliam os pesquisadores que pretendem, a partir das

produzidos no período quinhentista não deixaram de assinalar alguns traços culturais marcantes das sociedades indígenas que habitavam a costa brasileira. Estas descrições e indícios serão essenciais neste trabalho. Dentre outras dinâmicas descritas, encontram-se nestas fontes as primeiras informações sobre a organização social e espacial das aldeias, o manejo da floresta tropical, a rivalidade entre grupos e as guerras por vingança, ou, ainda, a crença na existência de seres sobrenaturais e a possibilidade de estabelecer relações com estas alteridades, ou as concepções acerca do destino da “alma” na pós-morte. Assim, as fontes do período fornecem, para além das concepções dos conquistadores, testemunhos a respeito de práticas tradicionais da cultura tupi, bem como informações sobre as diferentes relações que os indígenas mantiveram com as frentes colonizadoras.

Combinados a estes documentos, serão imprescindíveis as contribuições fornecidas por análises providas de outros campos de pesquisa. Como assinalou Bruce Trigger a respeito da etno-história¹¹, é indispensável ao pesquisador que pretende interpretar as motivações da agência indígena, ou analisar as dinâmicas do encontro entre europeus e ameríndios, a busca de um conhecimento a respeito das lógicas socioculturais próprias das sociedades não ocidentais pesquisadas. Neste sentido, além de trabalhos provenientes de outros campos das ciências humanas que se dedicaram a analisar as fontes relativas aos “antigos” Tupi, os estudos etnográficos sobre grupos ameríndios das terras baixas sul-americanas trarão contribuições importantes a este trabalho. Refiro-me, aqui, em especial, às pesquisas realizadas entre grupos indígenas que compõem o tronco linguístico tupi-guarani atualmente. A utilização destes estudos, contudo, não tem por objetivo “preencher” as lacunas das fontes do período quinhentista. O que se pretende é seguir a linha metodológica proposta por Carlos Fausto em sua contribuição ao livro *História dos Índios do Brasil*, qual seja: valer-se deste material como um instrumento crítico capaz de auxiliar na interpretação das informações legadas nas fontes produzidas sobre o século XVI¹².

fontes missionárias, retirarem informações a respeito das crenças dos antigos Tupi. O pensamento demonológico, por exemplo, fez com que os padres atentassem para a crença indígena na existência de seres extra-humanos com potencialidades malignas. Se não fosse o interesse dos inicianos por conhecer os ardis diabólicos no Novo Mundo, possivelmente não teríamos boa parte dos registros a cerca destas concepções.

¹¹ TRIGGER, Bruce. *Ethnohistory: Problems and prospects*. Ethnohistory: Chicago, 29(1), 1982. pp.1-29.

¹² FAUSTO, Carlos. *Fragments de História e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento*

Por outro lado, ao abordarmos os impactos das epidemias para interações entre missionários e indígenas, é preciso conceitualizar a dinâmica destas relações neste que é um período de gestação da sociedade colonial. Para isto, consideramos que as assertivas da pesquisa do historiador Richard White em torno das interações desenvolvidas entre europeus (franceses e ingleses) e os diferentes grupos ameríndios que habitavam a região dos Grandes Lagos entre os séculos XVII e XIX podem ser bastante elucidativas. Em *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region (1650-1815)*, White ressalta que, diante da impossibilidade, de ambos os lados, em sujeitar ao “outro” seus anseios e perspectivas, tornou-se imprescindível que os grupos em contato utilizassem outros meios que não a força para atingir suas expectativas. Foi preciso, portanto, optar pela solução negociada, pelo meio termo. Em lugar de uma “aculturação” ou “ocidentalização” dos nativos, o que ocorreu foi um processo de acomodações que deram origem ao “middle ground”:

Em uso comum, aculturação descreve um processo no qual um grupo torna-se mais parecido com outro pela assimilação discreta de traços culturais. O processo de acomodação descrito neste livro certamente envolve mudança cultural, mas ela se processa em um espaço que eu chamo de middle ground. O middle ground é o espaço do meio: entre duas culturas, pessoas, e entre impérios e o mundo de vilas sem estado. É a área entre o primeiro plano da invasão e ocupação europeia, e o pano de fundo do recuo e da derrota dos índios. No middle ground, pessoas diferentes buscam ajustar suas diferenças, o que provoca um processo de criação constante de mal-entendidos, muitos dos quais convenientes. As pessoas tentam convencer aqueles que são diferentes apelando para o que percebem serem os valores e as práticas destes outros. Por vezes, elas interpretam mal e distorcem os valores e as práticas daqueles com os quais se relacionam, mas a partir destes mal-entendidos surgem novos significados e através deles novas práticas – os significados compartilhados e práticas do middle ground. [tradução do autor]¹³

crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). História dos índios no Brasil. 2. ed. São Paulo : Companhia das Letras, : Secretaria Municipal de Cultura, : FAPESP, 1992.

¹³ “As commonly used, acculturation describes a process in which one group becomes more like another by borrowing discrete cultural traits. The process of accommodation described in this book certainly involves cultural change, but it take place on what I call the middle ground. The middle ground is the place in between: in between cultures, peoples, and in between empires e nonstate world of villages. It is the area between the historical foreground of European invasion and occupation and the back-ground of Indian defeat and retreat. On the middle ground diverse people adjust their differences through what amounts to a process of creative, and often expedient, misunderstandings. People try to persuade others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and the practices of those orders. They often misinterpret and distort both the values and the practices of those they deal with, but from these misunderstandings arise new meanings and through them new practices – the shared meanings and practices of the middle ground.” WHITE, R.

Este enfoque parece se adequar bem ao contexto sob o qual se desenvolveram as interações entre inacianos e parte dos grupos tupi que ocupavam a costa brasílica durante o século XVI. Aqui, é preciso assinalar que não propomos estabelecer uma comparação entre estas duas realidades, mas destacar que, em ambos os casos, estas interações não ocorreram sob a égide da imposição. Basta lembrar que, durante a segunda metade do século XVI, a presença jesuítica, além de escassa, se limitava a alguns pontos da costa atlântica, e apenas uma povoação no interior. Neste período, que ainda é de gestação da sociedade colonial, estes territórios se encontravam precariamente interligados e a administração portuguesa estava longe de dispor de recursos capazes de garantir aos missionários um aparato capaz de assegurar a imposição do projeto evangelizador à revelia dos anseios dos nativos. Por outro lado, os Tupi que ocupavam o litoral, apesar da proximidade cultural, não constituíam unidades políticas extensas¹⁴. Além disto, as rivalidades e oposições também dificultavam a construção de grandes blocos com interesses homogêneos. Neste contexto, o estabelecimento de relações pacíficas entre indígenas e missionários implicava, em boa medida, na necessidade de ajustes e adaptações de ambos os lados.

Para a construção de um *middle ground*, a habilidade em atingir objetivos por

The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650- 1815. 9 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.p. X. A pesquisa de Richard White está inserida no conjunto de trabalhos que buscaram transpor antigos paradigmas historiográficos estabelecidos sobre o contato entre europeus e ameríndios. Em lugar da reificação dos traumas e desastres provocados pela conquista, ou da oposição solidificadas entre indígenas “resistentes” e “aculturados”, estes autores buscaram salientar, a partir de novas leituras, a capacidade de agência das populações ameríndias frente aos distintos impactos provocados pela colonização. Com efeito, estes trabalhos recuperaram o intenso processo de rupturas e transformações nas relações entre europeus e indígenas, clarificando a multiplicidade de construções criativas, subversões, ressignificações e adaptações desenvolvidas pelos nativos diante das distintas estratégias de domínio dos colonizadores. Para ficarmos em apenas um exemplo (outros autores que contribuíram para este avanço serão citados ao longo deste trabalho), destacamos a crítica historiográfica de Steve J. Stern: STERN, Steve J. *Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics.* Journal of Latin American Studies, n. 24. 1992. pp. 1-34.

¹⁴ Para isto, contribuía também a natureza das relações políticas entre os Tupi. A proeminência dos “chefes”, como bem apontou Pierre Clastres, não se baseava em estruturas coercitivas de autoridade. Com efeito, os “principais” Tupi não gozavam de um poder de controle sobre os demais, mas, antes, de um “prestígio” advindo de suas habilidades como guerreiros e caçadores, e de suas capacidades oratórias de conciliação. Deste modo, o reconhecimento dos líderes estava diretamente atrelado aos serviços que este realizava em benefício do grupo. Nas palavras de Pierre Clastes: “o chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade política. É por isso que é impossível para o chefe alterar esta relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota”. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado - Pesquisas de Antropologia Política.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p.144.

outros meios que não a força era essencial. Para isto, como ressalta Richard White, havia a necessidade de buscar entender o mundo e as razões do “outro” e assimilá-las o bastante para fazê-las funcionar de acordo com seus próprios propósitos. É nesta perspectiva que enfocaremos o contato estabelecido entre inacianos e indígenas durante o período quinhentista. Não como um processo no qual o “ponto de vista” nativo é lentamente substituído pela crença propagada pelos padres, mas como um processo dinâmico marcado por uma constante construção criativa, onde a capacidade de engendrar soluções negociadas – capazes de corresponder aos anseios do “outro” - eram essenciais para o estabelecimento de interações amistosas entre nativos e missionários.

Entretanto, seria ingênuo acreditar que estas soluções fossem suficientes para dar conta de todos os impasses e vicissitudes provenientes do contato. De modo que, longe de constituir uma condição estável, o estabelecimento de relações de *middle ground* foi cercado por grande volubilidade, tornando-se sujeito a mudanças e rupturas constantes. E as epidemias, como veremos, tiveram impacto decisivo nas dinâmicas destas interações.

As eclosões das doenças provocadas pelo contato apresentaram-se como fenômenos que exigiam medidas de adaptação entre indígenas e inacianos. Dada a amplitude dos contágios, uma melhor compreensão sobre as interpretações e a agência dos sujeitos diante destes eventos é essencial para que se entenda o conjunto das relações e intercâmbios estabelecidos entre a missão jesuítica e os grupos nativos que ocupavam a costa brasílica durante a segunda metade do século XVI. Focalizando distintas interações que se desenvolveram por ocasião da proliferação das doenças, buscar-se-á enfatizar as diferentes soluções desenvolvidas diante das vicissitudes provocadas pelas epidemias, bem como seus efeitos para as dinâmicas dos contatos que se desenvolviam entre os missionários e as diferentes populações tupi do litoral. Antes disto, como exposto, é imperativo abordar as concepções através das quais estes interpretaram as enfermidades, uma vez que, como alerta Natalie Davis, “los criterios culturales acaban siempre modelando los procesos sociales”¹⁵.

¹⁵ DAVIS, Natalie Zemon. *Las formas de la historia social*. Tradução de M. Ferrandis Garrayo. *Historia Social*, nº 10, primavera-verano. 1991.p.177.

O lugar das epidemias nas fontes jesuíticas

Dentre as fontes selecionadas para a pesquisa, as cartas enviadas pelos padres da missão jesuítica do século XVI merecerão atenção pormenorizada. Sem dúvidas, são nestes documentos que se encontram o maior número de referências aos eventos epidêmicos ocorridos no período. Para efetuar a leitura destes escritos, deve-se compreender, antes de tudo, que a produção das correspondências inicianas não era simples resultado da transcrição do cotidiano dos padres. Pelo contrário, as cartas eram desenvolvidas a partir de modelos retóricos rígidos, que acompanhavam o padrão proposto pela *ars dictamis* medieval¹⁶, ainda que adaptadas por Inácio de Loyola aos objetivos evangelizadores da ordem jesuítica.

Como instrumentos da propagação da fé¹⁷, as correspondências eram obrigações institucionais dos membros da Companhia de Jesus¹⁸. Por esta razão, possuíam objetivos bastante delimitados; além de informar, as cartas deveriam também, reunir todos os “irmãos” em uma experiência singular, e gerar uma experiência devocional entre emitentes e destinatários destes escritos. Somado a isto, há ainda o fato de que os missionários adotavam preceptivas teológico-políticas e retóricas que orientavam a construção de suas narrativas. Desta forma, estes documentos só podem ser devidamente interpretados se conhecidos os critérios da recepção europeia a que se encontravam submetidos. Como bem argumenta João

¹⁶ As cartas jesuíticas do século XVI, seguindo o modelo da *ars dictamis*, dividiam-se retoricamente em 5 partes: *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. Na *salutatio*, era efetuada a repetição de fórmulas piedosas, utilizadas em decoro com as relações hierárquicas de remetentes e destinatários. Na *captatio benevolentiae*, buscar-se-ia, através de procedimentos de escrita, captar uma disposição favorável no leitor da carta. Na *narratio*, o autor deveria, através de breve uma narração, tratar dos temas relevantes para os objetivos da correspondência. Na *petitio*, tendo em vista o que já fora mencionado, o destinatário solicitaria ao leitor um auxílio com vistas a amenizar as dificuldades encontradas na realização de seus propósitos. Na *conclusio*, que finalizava a carta, apresentar-se-iam, rapidamente, os principais temas da correspondência, e, só então, esta se encerraria com uma fórmula apropriada, relacionada à *salutatio*. Sobre o tema ver: PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁷ Sobre o tema ver: LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 43, p. 11-32, 2002.

¹⁸ Quanto ao gênero, segundo João Adolfo Hansen, as correspondências apresentam informações de caráter *familiaris* e *negotialis*, comportando, em alguns casos, a mescla de ambos. Além disto, como propõe este autor: (...) a correspondência também é apropriada e divulgada como epístola- no sentido de Deismann- nos usos e feitos dela em Roma pelos superiores da Ordem, principalmente a partir de 1566, quando começa a ser vertida ao latim. HANSEN, J. A. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 38, 1995. p.90

Adolfo Hansen, os jesuítas:

não pensam a nova terra e o gentio que a habita antropologicamente, deve ser óbvio, mas os propõem sempre como o Mesmo, apenas que muito distanciado da boa semelhança católica, segundo a analogia que faz do mundo uma figura do Ditado¹⁹.

Seguindo os preceitos da filosofia escolástica neo-tomista, os padres da Companhia interpretaram homens, ações e eventos como componentes de uma narrativa já inscrita nas Sagradas Escrituras e nas obras de filósofos e sábios da Antiguidade. Operando de forma analógica, a escrita jesuítica tornava-se colonizadora, fazendo do diferente e do outro uma parte do mesmo.

Assim, somente em uma leitura anacrônica, poder-se-ia esperar que as correspondências escritas pelo missionário utilizassem um tom trágico ao referir-se a eventos que, em poucas décadas, dizimaram boa parcela dos grupos indígenas que ocupavam a costa Atlântica. Interpretadas providencialmente²⁰ pelos padres, as enfermidades configuravam sinais divinos claros, capazes de ilustrar com eficácia a concepção teológica do período, que tinha como um de seus fundamentos, a crença na presença e agência de Deus sobre os seres e as coisas sensíveis²¹.

Recorte e desenvolvimento da pesquisa

Esta pesquisa engloba o período que vai da chegada da missão jesuítica em

¹⁹ HANSEN, J. A. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 38, 1995. p.94.

²⁰ “Como providência, entenda-se a manifestação da vontade divina entre os homens, que faz da história uma mobilização eficaz para fazer ver a verdade divina”. SINKEVISQUE, E. *Três Imagens de Luciano de Samósata no Século XVIII Português*. Texto apresentado no II Colóquio Visões da Antiguidade: Vertentes da Ékphrasis. FFLCH/USP, 2011. p. 5.

²¹ “A interpretação cristã das coisas das Escrituras se faz segundo três grandes coordenadas: consideração da presença de Deus nas coisas sensíveis; consideração da presença de Deus nos seres espirituais, almas e puros espíritos; consideração da presença de Deus na alma humana, segundo grau de maior ou menor na maneira pela qual figuram Deus. A interpretação não se ocupa de meras classificações formais, mas da estrutura mesma do universo e da sua ordem. Como a regra pela qual as coisas se ordenam está escrita na Lei eterna segundo a qual foram criadas, a metafísica da natureza conduz ao fundamento da moralidade. Assim, a interpretação é repetição incansável de um Significado que precede e preforma a história humana com sua Providência.” HANSEN, J. A. *Alegoria. Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo/Campinas: Hedra/Editora Unicamp, 2006. p.92.

1549 até o ano de 1585. Com este recorte de pouco mais de três décadas, buscamos privilegiar o período de maior incidência de epidemias provocadas pelo contato entre os Tupi²² que ocupavam a costa brasílica durante o século XVI. Além de três grandes epidemias, estas décadas foram marcadas por uma série de contágios esporádicos em distintas regiões. Assim, este recorte permite uma análise privilegiada de diferentes impactos e transformações ocasionadas pelas epidemias nas interações entre missionários e distintos grupos tupi no período quinhentista²³.

Além disto, cabe salientar, que mesmo abordando distintas regiões da costa brasílica²⁴, a capitania da Bahia constituiu-se como o principal foco deste trabalho, pois a região tornou-se, sobretudo com a criação do primeiro colégio jesuíta na cidade de Salvador em 1553, o principal de centro de atuação missionária na província. Deste modo, se comparada a outras capitanias, além de uma maior intensidade no contato, esta região reúne um número mais expressivo de fontes, o que permite uma análise mais detalhada sobre as dinâmicas de interação entre indígenas e missionários no período.

O desenvolvimento da dissertação será dividido em quatro capítulos. O primeiro deles será dedicado, inicialmente, a esboçar um breve panorama das relações da missão jesuítica com os Tupi da costa brasílica na segunda metade do século XVI. Buscar-se-á enfatizar os esforços dos missionários na recriminação e no combate aos “maus costumes” dos índios, e as adaptações – realizadas com o apoio da administração colonial - da estratégia catequética dos inacianos. Com isto, pretende-se delimitar alguns dos motes centrais para o desenvolvimento do objetivo principal deste primeiro capítulo: analisar as formas pelas quais jesuítas e indígenas interpretaram as causas das primeiras epidemias que atingiram os Tupi após a chegada dos missionários da Companhia de Jesus.

²² Na grafia dos etnônimos indígenas utilizada neste trabalho, segui a normas definidas pela convenção da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 1953. Assim, utilizo grafia inicial maiúscula para referir aos etnônimos indígenas (com minúscula para formas adjetivadas), e evito as flexões de gênero e número. Além disto, emprego “k” no lugar de “c” e “q”.

²³ O período de análise desta pesquisa, é preciso frisar, não engloba todas as epidemias ocorridas na América portuguesa durante o século XVI. Após a década de 1580, outros ciclos de contágio afetaram as populações indígenas que habitavam o litoral atlântico e, igualmente, acarretaram rupturas e transformações nas interações entre nativos e missionários.

²⁴ Durante a década de 1560 os jesuítas estavam implantados em 6 centros de povoamento português: Salvador da Bahia, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e Piratininga, sendo a última a única a estar no interior das terras. Na década de 1580 já haviam se estabelecido em outras duas regiões, Olinda em Pernambuco e Ilhéus na Bahia. Sobre o tema ver: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Cap.2- *A província do Brasil no início dos anos 1580*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

O segundo capítulo tratará das razões e dos efeitos provocados pela realização de intervenções de cura pelos padres da Companhia de Jesus. Neste sentido, enfatizaremos a importância da prática da medicina para o estabelecimento de interações amistosas entre indígenas e inacianos. Além de abordarmos contextos de diferentes capitâneas, esta seção contará com a análise de dois casos particulares. Com isto, buscamos evidenciar, a partir de estudos em escala reduzida, como a atribuição de capacidades de cura aos missionários desempenhou papel central na constituição de relações de *middle ground* entre a missão jesuítica e alguns dos Tupi que ocupavam diferentes pontos do litoral.

Na terceira seção, a análise recairá sobre os impactos e rupturas causadas pela eclosão, entre os anos de 1562-64, da primeira epidemia de varíola na América portuguesa. Neste sentido, analisaremos as referências aos choques demográficos provocados por estes contágios, bem como alguns dos impactos simbólicos causados entre os “antigos” Tupi pelo grande número de mortes provocadas por esta enfermidade. Além disto, ao enfocarmos os anos posteriores a esta epidemia, buscaremos elucidar algumas das transformações ocorridas no contingente populacional das aldeias jesuíticas após o fim desta onda de contágios.

O quarto capítulo enfoca as décadas de 1570 e início de 1580, enfatizando, inicialmente, as estratégias e dificuldades enfrentadas pelos padres da Companhia de Jesus em seus esforços por mitigar as rupturas causadas pelas epidemias na década anterior. Trataremos também dos debates que, neste período, foram travados em torno da prática da medicina pelos membros da Companhia de Jesus. Em seguida, a análise recairá sobre alguns dos impactos e consequências geradas a partir da eclosão de epidemia de sarampo que atingiu a Bahia nos idos de 1582. Por fim, discorreremos a respeito da relação entre os surtos de doenças do contato e a emergência de movimentos de cunho profético durante todo o período analisado. Neste sentido, buscaremos evidenciar como e através de que mecanismos as “santidades” tornaram-se uma possibilidade para aqueles que buscavam a superação das catástrofes provocadas pelos contágios.

1. As epidemias e suas interpretações: entre o espírito da doença e a doença do espírito.

Já na primeira década de contato, os padres da Companhia de Jesus compreenderam que a conversão dos Tupi da costa brasílica à doutrina cristã deveria ser acompanhada pelo processo de sujeição dos índios ao poder religioso e político dos colonizadores. Os primeiros missionários, deparando-se com a alteridade das populações que habitavam a costa da América portuguesa, adotaram, nos primeiros anos, a conversão pela “via amorosa”²⁵, que, dentre outras técnicas, previa a pregação desarmada nas aldeias e a utilização da música e de meninos de coro com vista a “encantar” os índios. No entanto, a manutenção da prática dos “maus costumes” por parte dos Tupi mostrou aos jesuítas que, apesar de serem receptivos, os índios eram “inconstantes”²⁶ e, portanto, não chegariam facilmente ao estado da fé pretendido pelos inacianos sem que antes lhes fossem preparado um ambiente político propício ao desenvolvimento da “boa razão”²⁷.

Para além da “inconstância” dos índios, a missão jesuítica do Brasil ainda precisava contornar outras barreiras para a doutrinação dos nativos. A escassez de missionários, agravada pelo maior interesse dispensado às frentes de evangelização nas províncias do Oriente, dificultava o desenvolvimento de uma pedagogia cristã entre os indígenas. Diante deste contexto, multiplicaram as opiniões que caracterizavam o projeto evangelizador da província como “estéril” e, ao lado destas, os apelos de jesuítas que, sob a liderança do Pe. Manuel da Nóbrega, reclamavam alterações nos métodos de catequização.

Seguindo esta perspectiva, os inacianos elegeram as guerras por vingança, o

²⁵ PÉCORA, Alcir. *Cartas a segunda escolástica*. In: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.395.

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit. 2002.

²⁷ Esta concepção fundamenta-se nas formulações do teólogo dominicano Francisco de Vitória em razão dos debates em torno da aplicabilidade do conceito aristotélico de “servidão natural” aos índios americanos. Contrariando aqueles que defendiam a escravidão massiva dos nativos, Vitória argumentou que, se aplicado, o conceito de “servo por natureza” não implicava em uma servidão civil dos índios, mas sim, na necessidade de que estes estivessem submetidos por outros, neste caso ao poder teológico-político cristão, em uma perspectiva próxima as relações de tutela. Sobre o tema ver: PÉCORA, Alcir. Op. cit. 1999. p.397. E ainda: LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: a retórica do Canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Cap. 2. *Carne humana da justiça: canibalismo como transição entre barbárie e sujeição*. Tese de Doutorado em História: Unicamp, 2003. pp. 65-104.

xamanismo, as cauinagens, a nudez, a poligamia e a antropofagia como os grandes empecilhos para a conversão. Na opinião do Pe. Antonio Pires, o projeto missionário era limitado pelos hábitos indígenas:

Os impedimentos que pera isto ir desta maneira, como nós muito há desejavamos, eram as guerras continuas e mui cruéis que os mesmos naturaes entre si, e este era o principal impedimento de com elles se poder entender, por sua pouca quietação, e daqui procediam as mortes e comerem-se uns aos outros (...) ²⁸

Os jesuítas, ao interpretarem as práticas dos nativos da costa brasílica, projetam sobre elas as categorias do universo simbólico cristão que, a partir de seu princípio de universalidade ²⁹, compreende os costumes indígenas estendendo sobre eles os códigos morais estabelecidos pelas Sagradas Escrituras e pela *traditio* cristã. Neste processo, os costumes indígenas representam “signos não-intencionais”, visto que emitem aos religiosos “artifícios sinalizadores”, passíveis de interpretação a partir da teologia cristã, e que adquirem significado para o destinatário (os missionários) “mesmo que o emitente não tenha consciência das propriedades reveladoras de seu próprio comportamento”³⁰. Assim, os padres da Companhia de Jesus, diante da “alteridade radical” ³¹ representada pelos costumes dos índios, concebem-nas como distantes do ideal de conduta da polícia cristã e, por consequência, passam a classificá-los como ofensas a Deus, às leis naturais ou como pecado³².

Sucedo ainda que, com a forte recepção das concepções demonológicas entre os jesuítas do período quinhentista, não tardou para que também a figura do Diabo passasse a ser associada aos “maus costumes”. Do ponto de vista dos

²⁸ *Traslado de uma carta do padre Antonio Pires, da Bahia, de 19 de julho de 1558*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1988. p.225

²⁹ “Los observadores de los siglos XVI e XVII también vivían en un mundo que creía firmemente en la universalidad de la mayoría de las normas sociales (...) Desde luego, podía existir una amplia variedad de costumbres locales (el *ius gentium* o derecho de gentes era un registro de tales costumbres); pero todas tenían que conformar-se a un cuerpo de meta-leyes, el derecho natural, el *ius naturae*” PADGEN, Anthony. *La caída del hombre natural- El índio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Aliança Editorial: Madrid. 1988. p.26.

³⁰ *Introdução- Rumo a uma lógica da cultura in:* in: ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. Ed. São Paulo, Perspectiva, 2000. p.12.

³¹ POMPA, Cristina. Op. cit. 2001.

³² “A universalidade da religião cristã na base do direito inclui tais razões *apriori*, classificando-as como falta de Bem. Em todos os casos, trata-se de um modo de pensar fundado metafisicamente como a analogia escolástica, ou seja, um modo de pensar que estabelece relações de semelhança entre as práticas indígenas e o princípio metafísico que o regula.” HANSEN, João A. Op. cit. 1998, p. 349.

inacianos³³, para retomar a expressão de Luís Felipe Baêta Neves, “o mundo é o espaço de uma luta”, em que se opõem potências do Bem e do Mal. Não se trata de um pensamento maniqueísta³⁴ - já que o poder divino não tem rival a altura -, mas de uma longa batalha das forças divinas contra as atividades maléficas do demônio que, de maneira ardilosa, insiste em impor barreiras à propagação da fé cristã³⁵. Como bem observa Patrick Menget:

De certa maneira os povos indígenas do Brasil eram a encarnação perfeita do êxito do Demônio, na medida em que praticavam abertamente atos anti-sociais e anti-naturais que a repressão denunciava na Europa.³⁶

Esta percepção provocou uma abundância de referências à atividade demoníaca entre as populações indígenas que habitavam a costa brasílica. Para os padres, se os costumes “bestiais” dos índios restringiam a expansão das leis de Deus, mais do que pecados, eles atestavam a influência e a manipulação diabólica sobre o “gentio”:

Porque a gente é tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar, se não houver êste remédio, o qual continuamente pedem cá os Padres e Irmãos a Nosso Senhor e estão mui consolados por haver quase certeza que pola terra a dentro se descobrem muitos metais, porque com isto se habitará muito esta terra, e estes pobres Índios, que tão tiranizados estão do demônio, se converterão a seu Creador.³⁷

Para a manutenção dos “maus costumes” e da tirania diabólica sobre os indígenas, a influência dos pajés tinha importância decisiva³⁸. Os inacianos acusavam os xamãs de serem comandados pelo demônio, e seus discursos, capazes

³³ “a literatura teológica da época é inesgotável sobre esse tema e, pelos passes de mágica demoníacos, explica todos os surpreendentes conhecimentos de que não se pode dar conta de outro modo”. DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p. 255.

³⁴ “Mas o óbvio dualismo é enganoso e ainda mais seria supor um choque entre iguais(...) Apenas esta nunca é definitiva, porque sua vitória sempre é parcial e se dá num terreno escolhido por Deus” BAÊTA NEVES, L. F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.p.40.

³⁵ “Acusados de instigar os índios à revolta, de colocá-los contra o cristianismo ou de provocar deliberadamente as secas, os demônios foram os grandes protagonistas dos primeiros anos. De modo que, longe de ser completamente negada uma parte das culturas indígenas representava, para os religiosos, a realidade ameaçadora e negra do demoníaco.” GRUZINSKY, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.p.272.

³⁶ MENGET, Patrick. *A política do Espírito*. In: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.170

³⁷ Carta “Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.77.

³⁸ “Enfim: são eles que se opõem com toda sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra.” POMPA, Cristina. Op. cit. 2001. p. 37.

de “alvoroçar as aldeias”, fomentavam as “práticas bestiais” dos nativos³⁹. Não demorou a que os jesuítas passassem a classificá-los como os grandes inimigos da evangelização⁴⁰. Para o Pe. José de Anchieta, os “feiticeiros” ludibriavam os Tupi e assim, subvertiam qualquer possibilidade de se instaurar ordem entre os indígenas:

Polo serão anda agora um ao qual todos seguem e veneram como a um grande o santo. Dão-lhe quando têm, porque se isto não fazemcrêm que ele com seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela bôca, aos outros lhes dá seu espírito, e faz seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos, e andan de cá pera lá, deixando suas próprias casas.⁴¹

1.1. O combate aos “maus costumes” e a inconstância dos Tupi

A experiência acabou por reorientar a estratégia catequética que passou, já na segunda metade da década de 1550, a exercer uma maior pressão pela abolição dos “costumes inveterados” dos índios. Para isto, contribuíram os esforços da administração colonial que implementou uma nova política em relação a estas populações. As novas medidas incrementaram as expedições contra grupos considerados “contrários” e, ao lado destas, a realização dos “descimentos”⁴² de populações que habitavam o interior da colônia.

A sujeição dos indígenas à autoridade política e religiosa dos colonizadores constituía uma via necessária para a aplicação das estratégias de evangelização dos inacianos.

³⁹ “Na verdade o que é preciso fazer é “desmascarar” o “pagé”; decifrar seu código maligno e exibi-lo como mentiroso e falacioso para os indígenas. Desmascarado, mostraria seu rosto verdadeiro: o do Demônio, que impingiu aos “índios”, como “saber”, uma coisa que ele não pode dar porque não pode criar, e que não pode transmitir porque para tanto não tem poderes. Lúcifer é o “pagé”. Este é o locutor infernal que é preciso calar.” BAÊTA NEVES, L. F. Op. cit. 1974. p. 93.

⁴⁰ “Entre ti não se achará quem faça passar pelo fogo a seu filho ou a sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro; Nem encantador, nem quem consulte a um espírito adivinhador, nem mágico, nem quem consulte os mortos; Pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao SENHOR; e por estas abominações o SENHOR teu Deus os lança fora de diante de ti.” Dt. 18:10-12.

⁴¹ Carta relativa ao “*Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557*”. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 99.

⁴² Criados em 1547 pelo Regimento de Tomé de Souza, “os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para o interior de novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses.” PERRONE-MOISÉS, B. *Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). Op. cit. 1992. p. 118.

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S. A. os que ver todos convertidos mande-os sujeitar.⁴³

O qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da Lei de Deus.⁴⁴

Com efeito, multiplicaram-se os discursos de legitimidade que, baseados no princípio universalista de “bem comum” da política católica, afirmavam a necessidade de redução dos índios para sua própria salvação⁴⁵. Nestes escritos, os esforços dos missionários com vista à extirpação dos “maus costumes” configuravam atos de misericórdia, visto que desenvolvidos com o objetivo de familiarizar os índios às leis de Deus, condição essencial para que alcançassem a salvação.

Em paralelo, crescia a convicção de que o domínio da língua era essencial para a realização dos objetivos da missão. Em coro, os primeiros jesuítas apontaram a necessidade desta faculdade para o sucesso da pregação entre os índios e, com esta finalidade, produziram-se as primeiras gramáticas, a partir do idioma praticado pelas populações que habitavam o litoral. Segundo Andréa Daher:

(...) para os missionários, o estado da língua, numa perspectiva escolástica, podia ser definidor da convertibilidade dos índios. Mais do que isso, o sucesso da empreitada de produção de línguas gerais constitui a própria condição da convertibilidade dos índios.⁴⁶

Desenvolveu-se, assim, uma “língua geral”, gramaticalizada a partir do modelo latino, e que recebia novas categorias destinadas a dotar o idioma indígena de um conjunto de conceitos necessários para a compreensão da revelação cristã⁴⁷. “O conhecimento da língua, nesse caso teórico, demonstra uma atitude nova, não de veneração, mas de análise, e de tomada de consciência de sua utilidade prática”⁴⁸.

⁴³ NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos : (opera omnia)*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1955. p.280.

⁴⁴ *Informação do Brasil e de suas Capitanias-1584*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.333.

⁴⁵ Sobre o tema ver: HANSEN, João A. *A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. In: NOVAES, Adauto(org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴⁶ DAHER, Andréa. *Dos intérpretes aos especialistas: A gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos séculos XVI e XVII*. in: *Histórias e Linguagens: Texto, Imagem, oralidade e representações*. Org. LOPES, Antonio Herculano. VELLOSO, Monica Pimenta. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006. p.76.

⁴⁷ Destaca-se, neste processo, segundo Adone Agnolin, a introdução de palavras latinas e portuguesas; a criação de neologismos que unem termos no português e latim a sufixos da língua Tupi; a seleção de um significado dentre os possíveis da língua indígena; construções sintáticas para a criação de termos sem referente no Tupi; e, ainda, a especificação das relações entre significante e significado de determinados símbolos. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano (sec. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 2007. p.82.

⁴⁸ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes,

Ademais, visando alcançar a melhor estratégia de pregação, os inacianos reconheceram a importância da música⁴⁹ e a centralidade da oratória entre os “antigos” Tupi. Por conseguinte, optaram pelo estímulo às atividades musicais, bem como pela pregação e ensino em modelo retórico, no intuito de formar oradores capazes de professar a fé cristã na língua indígena. Amparados por estas percepções de cunho cultural e pedagógico, os padres elegeram como principais instrumentos de ensino as cantigas, os catecismos bilíngues e os autos do *teatro jesuítico da missão*⁵⁰.

No entanto, apesar do refinamento da estratégia evangelizadora, a catequização esbarrava continuamente na inconstância dos nativos que, em grande parte, mantinham-se em suas “antigas práticas”. Com efeito, os padres não contavam, neste período, com um aparato capaz de impor suas convicções, e, apesar do apoio prestado pelos governadores gerais, a sujeição dos índios permaneceu um ideal distante para os inacianos. De sorte que não tardou a difundir-se entre os jesuítas a ideia de que a missão catequética no Brasil realizava-se em uma “vinha estéril”; assim, mesmo aqueles que recebiam a doutrina dos padres e afirmavam sua crença cristã pareciam resistir aos hábitos apregoados pelos inacianos. Além disto, mesmo com o esforço de detração e repressão dos padres, os pajés seguiam gozando de bastante crédito entre os índios:

(...) e são eles de tal natureza e condição que mais creem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes prègramos, e se lhes diz isto algum de seus feiticeiros a que chamam Pagés nenhuma cousa têm ocultamente porque os reprendemos mui gravemente.⁵¹

1993. p.120.

⁴⁹ “A experiência missionária concebeu formas que, sob o ponto de vista jesuítico, poderiam ser eficazes para a conversão quando detectada uma receptividade positiva por parte dos ameríndios, entre os quais já havia um sentido musical empregado e impregnado na vida religiosa. Assim sendo, foi justificada e mantida pelos jesuítas uma série de atividades musicais nas missões da América Portuguesa. A história das relações sonoras, portanto, não transcorreu por meio de uma imposição rápida e simples de conteúdos cristãos, mas de um processo complexo de tradução que ultrapassou uma infiltração pela música de outra religião aos ameríndios. Fez parte desta história a construção conjunta de novas expressões musicais, manifestas nas aldeias pelos índios, mas também pelos jesuítas.” WITTMANN, Luisa Tombini. *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI, XVII)*. Tese de Doutorado, UNICAMP. Campinas: SP. 2011. Pp. 163, 164.

⁵⁰ “O teatro parece ser um dos recursos para a manutenção da Fé. Aparenta ser capaz, ainda, de produzir consenso em torno dos métodos adotados pela Companhia, tornando a população da colônia participante do mesmo projeto. Poderia até mesmo ser entendido como uma estratégia que contribuiu para ordenar, legitimar e produzir identidades sociais, não somente para os índios e colonos, mas, também para os próprios missionários, frente às autoridades civis e religiosas.”. TORRES, Magda Maria Jaolino. *As Práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “Teatro Jesuítico da missão” no Brasil do século XVI*. Tese de Doutorado UNB. Brasília, 2006. p.145.

⁵¹ Carta relativa ao “*Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril*

A “inconstância” dos índios acabava por refrear os ímpetus evangelizadores dos jesuítas, disseminando a dúvida em relação ao projeto missionário. Segundo propõe o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a postura dos Tupinambá devia-se a centralidade atribuída a “afinidade relacional” como valor essencial na cultura tupi-guarani. A falta de uma verdadeira crença dos índios na doutrina cristã, a qual propunha nova identidade totalizante aos indígenas, apresentava como um de seus fundamentos o próprio sistema simbólico dos nativos, no qual eram as relações com as alteridades (humanos, animais e seres extra-humanos), e não a “identidade substancial” os valores a serem afirmados⁵². A lógica da “abertura para o outro” impedia que os indígenas aceitassem de todo os dogmas apresentados pelos padres:

Assim que trabalhamos quanto podemos em os doutrinar, procurando de os apartar de seus antigos costumes; alguns crêm; a maior parte ainda permanece neles, ainda que todos dizem que crêm em Deus porque nenhum deles há que não diga que crê e tem nossa fé.⁵³

Uma vez que os índios adultos foram considerados demasiado volúveis para recepção e a prática da doutrina cristã, os esforços passaram a se concentrar na catequização das crianças⁵⁴. Delineava-se, já nos primeiros anos, uma constatação que moldaria a atuação evangelizadora dos padres da Companhia de Jesus entre os Tupi⁵⁵. O ensino dos jovens tornar-se-ia um imperativo para a garantia de um futuro ao projeto missionário. Nesta perspectiva, ainda na década de 1550, vemos o ensino das crianças tornar-se uma das prioridades da missão evangelizadora:

Porque dos pais nenhuma ou mui pequena esperança haja (porque não faltam alguns que queiram seguir os costumes dos Cristãos), tudo se converte em os filhos, dos quais alguns inocentes se vão para o Senhor, os outros que são mais grandes se instruem e ensinam sempre diligentemente na fé.⁵⁶

de 1557.” In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.98, 99.

⁵² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. Cit. 2002. p.206.

⁵³ Carta De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. pp. 94,95.

⁵⁴ O envio de órfãos de Portugal para a cidade de Salvador, no ano de 1550, marca o início do ensino jesuítico na América Portuguesa. Junto com estes jovens, expediu-se uma procuração que definia os Irmãos da Companhia de Jesus como seus protetores e responsáveis. Para cumprir esta designação, o Padre Manuel da Nóbrega ordenou, no mesmo ano, a criação das primeiras casas de meninos, que, além de abrigá-los, também contariam com espaço reservado ao ensino do bê-à-bá. Em pouco tempo, a esta leva órfãos trazidos da metrópole, se somaram crianças Tupi, que, de forma crescente, passaram a frequentar o “ensino elementar” ministrado pelos inacianos. BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, A. *Casas de bê-à-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16*. Em Aberto, v. 21, 2007. p.37,38.

⁵⁵ “A ideologia pedagógica jesuítica parece, também aqui, um momento de transição. Ela encara a criança no sentido medieval, na medida em que acha que o adulto é uma “continuação da criança” – ou a criança é um pequeno adulto. Mas também encara a criança como algo autônomo no sentido de que é capaz de transformar – e fiscalizar – os padrões culturais de seus ancestrais.” BAÊTA NEVES, L. F. Op. cit. 1978. p. 96.

⁵⁶ Carta De Piratininga, fim de dezembro de 1556. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.97.

Se a fundação das primeiras casas de bê-a-bá atingiu os objetivos traçados pelos missionários, foi somente na segunda metade da década de 1550 que as soluções para extirpação dos “maus costumes” dos índios adultos começaram a ser postas em prática. Para isto, o apoio das autoridades coloniais foi decisivo. Nos fragmentos organizados sob o título de *Informações dos Primeiros Aldeamentos*, o Pe. José de Anchieta registra a disposição prestada por Mem de Sá aos projetos da Companhia:

Na era de 1557 veio Mem de Sá por Governador, que sucedeu a Dom Duarte, e no seu tempo se dilatou muito a conversão dos Índios pólo muito favor e ajuda que sempre nisto deu, porque além de ser este ofício próprio dos Padres da Companhia, ele o tinha por tanto seu como bem se enxergava nas obras.⁵⁷

Dentre outras alterações propostas pelo terceiro governador-geral, a principal delas ocorreu em 1558, com a criação da política das aldeias. Instituído com decisiva participação do então provincial da Companhia na colônia, Pe. Manuel da Nóbrega⁵⁸, o estatuto de Mem de Sá estabelece uma singularidade na missão jesuítica na província do Brasil⁵⁹: a criação de espaços que reuniriam diferentes grupos indígenas através dos descimentos, tendo os inacianos como principais administradores:

O primeiro remédio, e que já sucede bem, foi fazer ajuntar os de quatro aldeias em uma só, pera o que muitos de nós haviam de fazer em sua doutrina e ensino, estando elles divididos, o possam fazer menos estando assi juntos, e serve isto também pera melhor se poderem remediar seus erros e peccados do que antes era possível por causa deste inconveniente que havia.⁶⁰

Os padres foram, então, incumbidos de promover a catequese, celebrar missas e instruir os jovens no ensino elementar. No plano temporal, o estatuto concedia uma forma de “autonomia quase municipal”⁶¹, com a instalação de tronco e pelourinho e a nomeação de meirinhos, encarregados da administração de penas leves pelas faltas cometidas pelos índios.

No ambiente das aldeias jesuíticas, os inacianos empreenderam um ataque aos

⁵⁷ “*Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía*”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 350.

⁵⁸ “Nóbrega viu, na chegada de um novo governador-geral, a possibilidade de um reavivamento do interesse do poder secular pelo projeto de conversão dos nativos.” EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p.93

⁵⁹ “O aldeamento, portanto, não foi fruto de uma instância da autoridade central de Roma, mas uma solução local, um esforço de adaptação à situação econômica específica da colônia.” POMPA, Cristina. Op. cit. 2001. p. 60.

⁶⁰ *Traslado de uma carta do padre Antonio Pires, da Bahia, de 19 de julho de 1558*. in: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. op. cit. 1988. p.225.

⁶¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Op. Cit. 2006. p.274.

“maus costumes”⁶² indígenas bem como a condenação da atividade dos pajés e karaiba tupi. Engendrou-se, portanto, um “projeto civilizador”⁶³ destinado a disseminar a moral e os hábitos cristãos nas povoações administradas pelos padres. Para além dos batismos, os missionários passaram a concentrar seus esforços na realização dos sacramentos do matrimônio e da confissão. Com o primeiro, buscavam livrar os índios de pecados capitais, como a poligamia; com o segundo, esforçavam-se por instaurar um maior controle sobre a conduta moral dos índios.

1.2. As doenças do espírito

O aumento dos contatos com as frentes de conquista proporcionados, de um lado, pelo avanço da produção açucareira, e, de outro, pela realização dos descimentos e a conseqüente redução do espaço de fixação no interior de povoações próximas aos portos e engenhos coloniais, facilitaram a disseminação de uma quantidade significativa de novas enfermidades. Este acréscimo de interações⁶⁴ acabou por estimular contágios e, assim, desenvolver múltiplos surtos epidêmicos que marcaram definitivamente o primeiro século do encontro entre colonizadores e índios tupi na costa brasílica. Nesta perspectiva, pode-se verificar, conforme mencionou John Manuel Monteiro, que:

longe de constituir uma variável independente no despovoamento do litoral, a mortalidade provocada por doenças contagiosas atingiu seus pontos mais altos quando conjugada com outras mudanças importantes nas relações entre colonos e índios.⁶⁵

⁶² É necessário ressaltar que este ataque recaía sobre aqueles costumes considerados fruto da manipulação diabólica, e, portanto, estavam distantes de atingir a totalidade das práticas indígenas.

⁶³ EISENBERG, José. Op. cit. 2000.p. 109.

⁶⁴ Aqui, além do contato entre indivíduos, é preciso considerar, como vetores para a origem de novos contágios, a circulação de artefatos entre europeus, africanos e nativos, e, sobretudo, a introdução de novas espécies animais capazes de portar e disseminar organismos patogênicos. Como bem sublinhou Luiz Felipe Alencastro: “a introdução de bois, cavalos, cabras, porcos, galinhas, patos e cachorros facilitou a incubação e o contágio de doenças transmissíveis pelos animais domésticos dos moradores, como sarampo, gripe, bicho-de-pé, brucelose e varíola bovina”. ALENCASTRO, Luiz Felipe. Op. cit. 2000. p. 129.

⁶⁵ MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do*

Os organismos patológicos transportados pelos europeus foram expostos a índios “imunologicamente” vulneráveis, tornando comuns os casos de evolução grave de doenças. Tal fenômeno não foi restrito ao Novo Mundo, trata-se de verdadeira “unificação microbiana”⁶⁶, que atingiu, em maior ou menor escala, todas as regiões contatadas pelas frentes coloniais europeias no período das grandes navegações.

Na costa da América Portuguesa, desde a chegada dos missionários até o início da década de 1560, foram as “câmaras de sangue” (disenterias) e as “pleurisas”⁶⁷ as principais enfermidades a atingirem os Tupi. Estas doenças causaram múltiplos surtos em distintas aldeias da costa atlântica. Na capitania do Espírito Santo, onde se registraram inúmeras mortes, o Pe. Ruy Pereira informava que “as doenças iam por diante, e tomava-os tão rijos com pontadas e dores, que posto que fosse um mancebo muito robusto, em 4 ou 8 dias lhe tirava a vida”⁶⁸.

Com a multiplicação dos contágios, logo surgiram as primeiras formulações a respeito das causas das epidemias. Os jesuítas, ao interpretarem as origens dos contágios a partir a perspectiva cristã, não tiveram dúvidas em classificá-las como manifestações da vontade de Deus. Para isto, contribuiu sobremaneira o fato de que as doenças dificilmente afetavam os padres: “E posto que o mais do tempo andávamos antre elles, quis Nosso Senhor que nunca se nos apegou a doença”⁶⁹. Esta leitura fez proliferar, nas correspondências dos inicianos, a relação entre as enfermidades e os desígnios da Providência divina.

No entanto, apesar desta origem comum, as motivações destas moléstias receberam interpretações distintas nos relatos legados pelos jesuítas. A mais recorrente destas formulações foi utilizada para explicar as epidemias que atingiam índios considerados “contrários” ou “inconstantes”. Para os padres, elas

Indigenismo. Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, Campinas 2001. p. 60.

⁶⁶ “Bócio, parasitoses, dermatoses, disenterias e, talvez, tipos brandos de malária (“terças simples” e “quartãs”) constituíam as enfermidades mais frequentes entre os índios antes da Descoberta. Os europeus veicularam a varíola, rubéola, escarlatina, tuberculose, lepra, doenças venéreas e dermatoses (e também o sarampo, grifo meu).” ALENCASTRO, Luiz Felipe. Op. cit. 2000. p. 128.

⁶⁷ O termo pleurisa era utilizado pelos padres de fórmula ampla, indicando doenças que tinham como sintomas dores no corpo, febre, tosse e coriza. Assim, podiam indicar enfermidades que vão desde o resfriado, até a pneumonia.

⁶⁸ *Carta do padre Ruy Pereira aos padres e Irmãos da Companhia da província de Portugal, da Bahia a 15 de setembro de 1560*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 385.

⁶⁹ *Carta do Padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia da província de Portugal, da Bahia a 15 de setembro de 1560*. Idem. p. 285.

representavam a ação da Providência divina, que castigava os indígenas por permanecerem em condutas pecaminosas.⁷⁰

Neste sentido, e em consonância com o que propõe Foucault, estas interpretações permitem perceber a importância dos textos antigos como fonte de conhecimento para a cristandade no século XVI. É esta a *epistême* que orienta a percepção dos inacianos, que, em busca de similitudes, recolhem nas Sagradas Escrituras os significados que se tornarão a base de suas formulações a respeito das epidemias que recaíam sobre os ameríndios⁷¹. Sobre o tema, os textos bíblicos fornecem referências em profusão, todas elas relacionando as doenças aos desígnios divinos.

No Antigo Testamento, as enfermidades constituem uma das principais formas de punição àqueles que se desviam das leis de Deus. É neste sentido que o Deuteronômio apresenta, sobre os malefícios a que são submetidos os que não praticam os mandamentos, uma série de itens relacionados às pragas e pestes:

O Senhor mandar-te-á a peste, até que ela te tenha apagado da terra em que vais entrar para possuí-la. O Senhor te ferirá de fraqueza, febre e inflamação, febre ardente e secura, carbúnculo e mangra, flagelos que te perseguirão até que perezas. O Senhor te ferirá da úlcera do Egito, de hemorróidas, de sarna e de dartros incuráveis. O Senhor te ferirá de loucura, de cegueira e de embotamento de espírito. O Senhor te ferirá nos joelhos e nas coxas com uma úlcera maligna e incurável, e que se estenderá da planta dos pés ao alto da cabeça. O Senhor te ferirá, bem como a tua posteridade, com pragas extraordinárias, pragas grandes e permanentes, doenças perniciosas e pertinazes. Fará voltar contra ti todas as enfermidades do Egito que temias, e elas pegarão em ti. Além disso, o Senhor enviará contra ti, até que sejas exterminado, toda sorte de enfermidades e pragas, que não estão escritas no livro desta lei.⁷²

É claro o destaque com que o Pentateuco apresenta vinculações entre as enfermidades e a culpa moral. Os desvios em relação aos mandamentos têm nas

⁷⁰ Estas explicações tinham, obviamente, origens bastante anteriores à conquista: “A idéia de que a divindade pune os homens culpados é sem dúvida tão velha quanto a civilização (...) Os homens da Igreja, aguilhoados por acontecimentos trágicos, estiveram mais do que nunca inclinados a isolá-las nos textos sagrados e a apresentá-las às multidões inquietas como a explicação última que não se pode colocar em dúvida.” DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.226.

⁷¹ “Forma assinalante e forma assinalada são semelhanças, mas paralelas. E é por isso, sem dúvida, que, no saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal; ao mesmo tempo aquilo que há de mais visível, mas que se deve, entretanto, buscar descobrir por ser o mais escondido; o que determina a forma do conhecimento (pois só se conhece seguindo os caminhos da similitude) e o que lhe garante a riqueza de seu conteúdo (pois, desde que soergamos os signos e olhemos o que eles indicam, deixamos vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria Semelhança.” FOUCAULT, Michel. Op. cit. 2007. p. 40.

⁷² Dt 28, 21.22.27.28.35.59.60.61.

doenças uma de suas principais punições. Esta concepção acompanhou a cristandade por longo período, atravessando a Idade Média com os estigmas sobre os leprosos⁷³, e fazendo fortuna nas interpretações sobre os períodos de peste⁷⁴. Já no século XVI, em seus *Exercícios Espirituais*⁷⁵, o fundador da Companhia de Jesus, Pe. Inácio de Loyola, não deixou de assinalar que as doenças têm origem no pecado original, a partir do qual o homem sofre o “destierro del paraíso, despojo de la justicia original y un diluvio de males de cuerpo y alma. De parte del cuerpo, angustias, dolores, enfermedades, muerte”⁷⁶. A relação inferencial estabelecida entre as epidemias e a ira divina pelos missionários baseava-se, portanto, em um código que possuía longa duração no seio da tradição cristã.

Diante de uma população “gentílica”, que apresentava e insistia em manter em seus costumes uma alteridade exacerbada frente à moral cristã, os missionários não hesitaram em relacionar as doenças aos “maus costumes” dos índios. Nesta perspectiva, as ondas epidêmicas correspondiam à visão providencialista que orientava a missão jesuítica, e, ainda, reafirmavam a necessidade de uma forte intervenção dos missionários no cotidiano dos indígenas.

Ao medirem as práticas dos nativos a partir das fórmulas do código simbólico cristão, os missionários classificam-nas como desviantes da lei divina. Aqueles que as praticam, tornam-se, por consequência, sujeitos à influência de uma multiplicidade de outros signos que orientam a teologia cristã. Além das cartas, nos autos do *teatro jesuítico da missão* os inicianos procuraram também assinalar a ligação entre a Ira divina e a expansão das epidemias. No *Auto de São Lourenço*, através do personagem *Temor de Deus*, os religiosos alertam os índios quanto a “verdadeira origem” de seus males:

Temor de Deus, com seu recado:

Pecador,

⁷³ BENIÁC, Françoise. *O medo da lepra*. In: LE GOFF, J (Apres.). *As doenças têm história*. Lisboa: Terramar, 1966. p. 127-145.

⁷⁴ Cap.3- *Tipologia dos comportamentos em tempo de peste*. In: DELUMEAU, Jean. Op. Cit. 1989

⁷⁵ Impressos pela primeira vez em 1548, os Exercícios Espirituais são um conjunto de métodos de exame de consciência, meditação, contemplação e oração vocal e mental criados por Inácio de Loyola. Amplamente adotada pelos membros da Companhia de Jesus, a realização dos Exercícios deveria servir para “preparar y disponer el anima para quitar de si todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas, para buscar e hallar la voluntad divina em la disposición de su vida(...)”. LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945.

p16

⁷⁶ Idem p .82.

engulles, com gran sabor,
el pecado,
; Y no te vês ahogado
Com tus males!
; Y tus heridas mortales
No sientes, desventurado!⁷⁷

Além disso, a erupção dos contágios reiterava a conformidade entre a atuação dos missionários e os anseios de Deus que, ao punir os contrários e inconstantes, dava prova de seu descontentamento em relação aos “maus costumes” e a belicosidade dos ameríndios. Aos inimigos da cristandade, recaía a Ira Divina que, através das enfermidades, castigava aqueles que resistiam à instrução na fé cristã:

Porque se ofereceu fazer menção dos contrarios, direi algumas cousas, não fora de proposito. Veiu, poucos dias ha, grande cópias deles, e combatendo um lugar de Portugueses, o roubou; acolheram-se á fortaleza, sete ou oito Portugueses, que se acharam presentes, e como quisessem entrar com eles os inimigos foram mortos muitos deles; por outra parte acometeram uma casa onde estavam dois Cristãos e saltando como simios no telhado, derribando as telhas, os tomaram por fôrça e levaram com muitos dos escravos e demais prêsa. Não muito depois se seguiu uma peste de que morreu grande número dos contrários, tiravam os mortos de casa e deitavamos ás onças, as quais de noite vinham e os comiam. Desta maneira os castigou a dextra do Senhor(...)⁷⁸

Compreendendo o projeto evangelizador como orientação da vontade Divina, a conduta dos índios “contrários” era qualificada como empecilho a expansão da fé, e passava a representar clara ofensa a Deus. Ao agirem como símios atacando os cristãos, os inimigos contrariavam as leis naturais, e, assim, tornavam-se alvos da “dextra do Senhor”. Nesta concepção, o signo peste adequava-se perfeitamente a interpretação de epidemias que atingiam indígenas os quais, de forma reiterada, negavam-se em receber os mandamentos e doutrinas divulgadas pelos padres. Esta categoria permitia, ainda, que os inacianos tratassem de casos de doenças entre índios “contrários” de forma coletiva e, assim, explorassem a ideia de simultaneidade entre os contágios. Com efeito, o termo peste ilustrava de maneira clara que, como eram inimigos da evangelização, estes indígenas não tardavam em receber, em

⁷⁷ ANCHIETA, José de. *Poesias*. São Paulo: Assunção. 1954 .p.734.

⁷⁸ Carta *Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.99.

conjunto, as punições Divinas.

Os enunciados a respeito do tratamento prestado aos mortos pelos índios “contrários” também merecem atenção. Ao afirmar que estes “deitavam as onças” seus semelhantes - prática que, como veremos, contrariava o *étos* funerário Tupi⁷⁹ – o missionário busca enfatizar a presença de hábitos de selvageria entre os inimigos. Assim, depreende-se desta narrativa que, mesmo após o evento epidêmico que abaterá parte do grupo, aqueles que permaneceram vivos continuavam realizando hábitos contrários as leis de Deus. Com isto, a intenção do missionário parece orientar-se a não deixar dúvidas de que a morte dos índios configurava nítida ação da justiça Divina, que através das epidemias, castigava-os por seus “maus costumes”.

Contudo, os novos contágios também vitimaram jovens “inocentes” e “índios cristãos” que mantinham relações amistosas com os inacianos. Ao descrevê-las, os missionários se utilizaram de interpretações bastante distintas daquelas que atingiam os grupos considerados inimigos. O relato da morte do *morubixaba* Tibiriça, batizado com o nome cristão de Martin Afonso, demonstra as distâncias nas interpretações de enfermidades que atingiram índios contrários e aliados dos padres:

Morreu também o nosso principal, grande amigo e protetor Martin Afonso, o qual depois de se haver feito inimigo de seus próprios irmãos e parentes, por amor de Deus e da sua Igreja, e depois de lhe haver dado Nosso Senhor vitória de seus inimigos estando ele com grande propositos, e bem determinado a defender a causa dos Cristãos, e a nossa casa de S. Paulo, que bem conhecia ter sido edificada em sua terra por amor dele e de seus filhos, quis dar-lhe Deus o galardão de suas obras, dando-lhe uma doença de camaras de sangue, na qual como não houvesse sinal de melhoria, mandou chamar um Padre que todos os dias o visitava e curava; confessou-se, e no outro dia se tornou a reconciliar com grande sentimento de sua vida passada, e de não haver bem guardado o que lhe havíamos ensinado, e isto fez com tanto senso e madureza que não parecia homem do Brasil. Fez seu testamento, e deixou recomendado á sua mulher e filhos que seguissem as nossas palavras, e em dia da Natividade de N. S. Jesus Cristo morreu, para nascer em vida nova de glória, como esperamos (Dezembro 25 de 1562).⁸⁰

Ao relatar a morte de um índio “cristão”, que possuía um juízo distante dos demais “homens do Brasil”, as causas de sua doença eram compreendidas de forma diametralmente oposta àquelas que afetavam os grupos inimigos. O fato de ter deixado recomendações cristãs a seus familiares, fazendo frutificar a palavra divina,

⁷⁹ E, obviamente, contrariava também os hábitos funerários cristãos.

⁸⁰ Carta *Ao geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 16 de abril de 1563*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 187.

leva o jesuíta a utilizar-se, em sua narrativa, de uma sentença presente na primeira Epístola de São Paulo proferida à Igreja de Corinto que se adéqua perfeitamente ao sentido que pretende atribuir ao caso em questão: “Se a obra que alguém edificou nessa parte permanecer, esse receberá galardão.”⁸¹

Uma vez que, com muito “senso e madureza”, Martin Afonso havia confessado seus pecados “*in extremis*”, o índio não mais pecaria em vida. Este ato de constrição, aliado ao apoio prestado por Tibiriça ao projeto evangelizador, leva o jesuíta a concluir sua narrativa afirmando a crença de que o “protetor” dos inacianos alcançaria a vida eterna. Neste sentido, a narrativa dá a entender que este *morubixaba* havia cumprido os passos necessários para uma morte de acordo com os princípios da *ars moriendi* cristã⁸². A enfermidade, neste contexto, assemelhava-se a uma recompensa de Deus, que reconhecia os benefícios prestados pelo índio “cristão” à evangelização empreendida pelos padres e, sobretudo, possibilitava-o, de uma vez por todas, apagar os pecados de sua “vida passada”. Desta forma, a interpretação teológico-política da causa de seu perecimento se aproximava sobremaneira daquelas utilizadas pelos padres nas cartas em que referem à morte de portugueses cristãos e religiosos da Companhia. Formulação semelhante pode ser encontrada na narração utilizada por Anchieta ao relatar o falecimento do Pe. Mateus Nogueira; este, contudo, não precisou da caridade de seus Irmãos de Companhia para “bem morrer”:

O dia de Janeiro de S. Paulo Eremita, quis Nosso Senhor levar para si o nosso Irmão Mateus Nogueira ferreiro, que era homem de idade, e muito mais velho por suas continuas enfermidades que padecia, em as quais nunca deixava de trabalhar, sendo contínuo na oração, com mui especial zêlo da conversão dêstes Brasis, pelos quais continuamente rogava a Deus, porque ignorando sua lingua não podia prègar: morreu de uma dôr de colica e pedra que muitas vezes padecia, e com que esteve padecendo cinco dias até que deu a alma ao Senhor, conhecendo a sua morte antes de falecer. Não foi necessário acordar a caridadedos Irmãos para rogar a Deus por um homem

⁸¹ I Cor, 3:14.

⁸² Philippe Ariès resumiu a concepção sobre a “arte de bem morrer” da cristandade à época: “Deus e sua corte estão presentes para constatar como o moribundo se comportará no decorrer da prova que lhe é proposta antes de seu último suspiro e que determinara sua sorte na eternidade. Esta prova consiste em uma última tentação. O moribundo verá sua vida inteira, tal como está contida no livro, e será tentado pelo desespero pelas suas faltas, pela glória vã de suas boas ações, ou pelo amor apaixonado por seres e coisas. Sua atitude, no lampejo deste momento fugidío, apagará de uma vez por todas os pecados de sua vida inteira, caso repudie todas as tentações, ou, ao contrário, anulará todas as suas boas ações, caso ele venha a ceder. A última prova substitui o juízo final”. ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003. p.52

santo, assim pelos vivos, como pelos mortos.⁸³

Por fim, ainda que mais raros, observam-se nas cartas inacianas, as descrições de casos singulares de doenças que eram tratadas com sucesso pelos inacianos. Nelas, a associação entre a cura e a conversão do enfermo constitui argumento central:

Ao outro dia nos fomos lá mui depressa, para curar o ferido e aparelhá-lo para o batismo, e encontrando-o em caminho, que o traziam a nós outros para que o curássemos, nos tornamos, curamos-lhe as feridas até sarar, e entretanto por remediar as chagas de sua alma o instruimos em os rudimentos da fé. Aprendeu ele de boa vontade, e determina daqui em diante viver segundo o que Deus manda, de maneira que por mui fera que seja a sua natureza, trabalharemos com todo cuidado para domar, pois não estão cerradas aquelas entranhas de misericórdia, em as quais nos visitou o Senhor nascendo do alto, para que também a estes abra caminho para entrar no tabernaculo do Senhor.⁸⁴

À luz da percepção teológico-política adotada pelos inacianos, a restauração da saúde dos enfermos é diretamente relacionada à sua disposição em receber os ensinamentos cristãos. Uma vez que, para os jesuítas, os tratamentos eram regidos pela ideia de que o abandono dos “maus costumes” era condição essencial para a obtenção da cura, a observância das leis divinas tonava-se fundamental para a garantia da saúde dos indígenas. As chagas que se espalhavam entre os índios que habitavam os aldeamentos jesuíticos, eram tratadas como alerta para que estes cuidassem, além dos ferimentos do corpo, das chagas provocadas na alma dos que mantinham uma conduta pecaminosa.⁸⁵

Através da narração dos casos de cura, os inacianos realizavam um encômio da missão jesuítica. Defendiam que a prática caridosa dos tratamentos podia alcançar, para além da tranquilidade de consciência dos padres, o objetivo maior da atuação missionária: a conversão dos indígenas. Para tanto, destacavam que, frente à proliferação de enfermidades, os padres da Companhia agiam seguindo o modelo de

⁸³ Carta Ao padre Geral Diogo Lainez, de São Vicente, a 12 de junho de 1561. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 174.

⁸⁴ Carta relativa ao “*Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557*”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. pp. 100, 101.

⁸⁵ Afinal, após o Concílio de Trento, se afirmou entre a cristandade a ideia de que o pecado não corrompia totalmente a natureza dos homens. Sobre o tema ver: HANSEN, João Adolfo. *A Civilização pela Palavra*. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (orgs). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Cristo⁸⁶, expandindo seus ensinamentos e fornecendo o único caminho possível para a salvação do corpo e da alma dos índios⁸⁷.

Com o exposto, observa-se que as interpretações providencialistas de casos de enfermidade, apesar de possuírem, nos desígnios divinos, uma Origem comum, se diferenciam de acordo com a disposição que os índios mostravam em receber e praticar os ensinamentos cristãos. Deste modo, a mesma doença podia ser interpretada, tanto como manifestação da Ira Divina a abater os pecadores, quanto como um sinal da benevolência de Deus, que através de enfermidades, abria a porta dos céus aos índios conversos. Além disto, elas também poderiam configurar um aviso enviado pela providência àqueles que, mesmo recebendo a mensagem cristã, insistiam em práticas “bestiais”.

A crescente mortandade entre os Tupi - que pouco afetava os padres - constituía um sinal que denunciava a manifestação da justiça divina, que ora punia, ora oferecia sua misericórdia aos enfermos. Com efeito, concebidas a luz da crença do poder de ação Divino sobre os seres e coisas sensíveis, as epidemias reafirmavam, para os inicianos, a conformidade entre a missão jesuítica e os objetivos de Deus. Assim, mesmo um evento funesto como o perecimento em grande escala, poderia constituir o conteúdo de um texto religioso consolativo⁸⁸, desde que concebido a partir da crença na orientação providencialista da História.

⁸⁶ “Mas é óbvio que, para os cristãos de tôdas as confissões, o centro da vida religiosa é constituído pelo drama de Jesus Cristo. Embora representado na História êsse drama possibilitou a salvação; conseqüentemente, existe apenas um meio de obter a salvação; repetir ritualmente êsse drama exemplar e imitar o modelo supremo, revelado pela vida e pelo ensinamento de Jesus. Ora, êsse comportamento religioso faz parte do pensamento mítico autêntico.” ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986. p.146

⁸⁷ “Um preceito da Bíblia é aqui determinante: “Christus Medicus”; Cristo é um médico: médico do corpo-, de que são testemunhas suas curas miraculosas-, médico da alma- já que ele mostrou ao homem o caminho da salvação”. LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. Op. cit. p.109.

⁸⁸ Aqui, vale lembrar a definição de consolação proposta por Inácio de Loyola: “llamo consolación cuando el ánima se causa alguna moción interior, con la cual vienela ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüente cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en si, sino el Criador de todas ellas. Asimismo quando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de La Pasión de Cristo, nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su serviço e sua labanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales, y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Creador y Senõr.” LOYOLA, San Ignacio de. Op. cit. 1945. p. 346, 347.

1.3. Os espíritos doentios

De outro lado, o aumento dos contágios e das mortes provocou desordens no contexto indígena, alterando sensivelmente a realidade destas sociedades. Longe de configurar apenas uma experiência individual dos enfermos, as emergências das novas epidemias provocavam reações em toda a comunidade: “E junto com isto se lhe empolou o braço até os ombros de umas inflamações tão feias, que os outros não se ousavam de chegar a ele”.⁸⁹ Para designá-las, termos como “*pipoca*” que pode ser traduzido por “pele que estoura”, ou ainda o termo “*pereba*” utilizado para referir os ferimentos, são parte do vocabulário até os dias de hoje e guardam, em maior ou menor intensidade, proximidade com seu significado na língua tupi.⁹⁰

No entanto, as descrições dos jesuítas contemplam pouco sobre as formulações indígenas sobre as causas das mortandades que divergiam da interpretação cristã, considerando-as manipulações diabólicas. Sendo assim, para compreender a concepção dos “antigos” Tupi em torno das doenças, faz-se necessário confrontar os testemunhos das fontes aos dados fornecidos pelos estudos antropológicos e etnográficos produzidos sobre os grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, com destaque às pesquisas referentes aos coletivos tupi.

Nas últimas décadas, as etnografias realizadas entre grupos amazônicos apontam para uma diferença marcante entre a oposição natureza/cultura concebida por estas populações, e que parece se estender a inúmeros outros grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, se comparada àquela que orienta o pensamento ocidental moderno. Enquanto o último se apoia na concepção de uma unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas, o ponto de vista ameríndio compreenderia a cultura como universal (idêntica para seres humanos, animais e espíritos), e a natureza como particular (o mundo é habitado por distintas espécies de sujeitos; humanos, animais, espíritos). Estas perspectivas se expressam na maneira com que estes coletivos concebem e se relacionam com os animais e os espíritos que compõe

⁸⁹ Carta Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.228.

⁹⁰ Traduções retiradas de: NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo- A língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005.

sua cosmologia. Segundo defende Viveiros de Castro, desde as perspectivas ameríndias:

Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores (...). Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.) (...)Tal concepção esta quase sempre associada a ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres trans específicos, como os xamãs.⁹¹

A capacidade de comunicação e interação dos xamãs indígenas⁹² com estas distintas naturezas - animais e espíritos - lhes garante uma posição de destaque nestas sociedades. Entre os Tupi da costa brasileira, esta habilidade, segundo destaca Florestan Fernandes, não se desenvolvia através da iniciação ou do aprendizado, mas graças à inspiração.⁹³ Ou seja, os xamãs dependiam do contato e da adoção⁹⁴ de um espírito⁹⁵ para que passassem a dominar as técnicas de interlocução com distintas alteridades não-humanas⁹⁶. A partir delas, os pajés recebiam “novas de cousas

⁹¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. Op. Cit. 2002. pp.350, 351.

⁹² O poder xamânico é aqui compreendido como a "habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos." Idem.p.358.

⁹³ FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.p.337.

⁹⁴ Segundo propõe o antropólogo Carlos Fausto, este processo de “predação familiarizante” que se estabelece entre xamãs e espíritos, é o mesmo que se observa na relação entre o matador e os inimigos destinados à execução ritual. Conforme o autor, “ambos os laços são concebidos como uma adoção, como transformação de uma relação de predação (real ou virtual) em controle e proteção. Adoção, porém, necessariamente ambivalente, como o são o próprio xamanismo e a figura do xamã: não se sabe quem adotou quem (“não tema, eu sou seu filho”, diz o espírito), nem quem controla quem.” FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 417.

⁹⁵ Tratam-se dos “espíritos familiares”: “(...) entes que ajudam na cura, e que estão ligados de modo mais estreito ao pajé, servindo-lhe de intermediários ou mensageiros para chamar os espíritos mais distantes.” Idem. p.339.

⁹⁶ É nesta direção que aponta a descrição de Gabriel Soares de Souza que, tratando dos “feiticeiros”, aponta: “há alguns que fallam com os diabos, que os espancam muitas vezes, os quaes os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos índios como temidos”. SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Vol. 117,série 5ª- Brasileira (BibliothecaPedagogica Brasileira). Companhia Editora Nacional. Comentários de Francisco Adolpho

sabidas”⁹⁷, que lhes anunciavam o destino dos doentes, alertavam sobre possíveis malefícios que atingiriam a aldeia, ou ainda, informavam sobre as possibilidades de sucesso nas caçadas e empreitadas guerreiras.

Diante dos casos de doenças, o prestígio dos pajés conhecia um acréscimo considerável, isto por que, entre os Tupi, boa parte das enfermidades advêm da atuação de entidades extra-humanas. Estes “ataques” eram guiados, em muitos casos, pelos próprios xamãs, a quem os indígenas imputavam - a partir da habilidade de interlocução com estas distintas alteridades – a capacidade de lançar ou inserir feitiços em seus inimigos:

Aconteceu que um irmão do meirinho e Principal da villa se foi a uns matos onde uma velha estava guardando a fructa e a matou, dizendo que esta velha e o seu espirito o fizera estar doente muito tempo.⁹⁸

Nesta lógica, a cura das enfermidades também dependia do poder xamânico, pois, para o sucesso do tratamento, era fundamental a agência de outra classe de entidades: os espíritos-auxiliares. Logo, era através da capacidade dos pajés de interagir com estes entes da cosmologia indígena - recebendo a partir deste contato a informações a respeito das causas do mal que atingia o enfermo - que se tornava possível aplicar a correta intervenção em busca da cura⁹⁹. Não parece ser outra a concepção que orienta um “feiticeiro” Tupinambá que fora interpelado pelos missionários:

e lhe perguntei em virtude de quem fazia elle estas cousas e se tinha comunicação com o Deus que creou o Ceu e a Terra e reinava nos Céus ou acaso se communicava com o Demônio que estava no Inferno ? Respondeu-me com pouca vergonha que elle era Deus e

de Varnhagen. São Paulo, 1938. p.381.

⁹⁷ Idem. p.382.

⁹⁸ NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1955. p. 179.

⁹⁹ A cura xamânica, é preciso ressaltar, operava em aliança com o saber acumulado pelos grupos indígenas a respeito de produtos naturais com propriedades medicinais. Apesar de negarem as habilidades dos pajés, os missionários não deixaram de maravilhar-se com as utilidades terapêuticas das plantas utilizadas pelos Tupi. Sobre o tema ver: ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos brasis: a natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. Cap. 11- *Os males da terra são curados com os bens da terra*. São Paulo: Annablume, 2000. A ampla gama de “remédios da terra” descritos por cronistas, colonos e religiosos, atesta que os índios realizavam experimentações sistemáticas dos recursos animais e vegetais disponíveis nas florestas tropicais. Como aponta André Thevet: “São os selvagens, demais, muito curiosos no exame das árvores e frutas, a fim de conhecer-lhes as propriedades medicinais.” THEVET, André. *Singularidade da França antártica a que outros chamam de América* (1558). Tradutor: Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p.280. Aplica-se, no caso dos antigos Tupi, a formulação de Claude Lévi-Strauss, a respeito da “ciência do concreto” – conhecimento acumulado a partir da observação e experimentação – operada no “pensamento selvagem”: “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis e interessantes porque são primeiro conhecidas.”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. trad. Tânia Pellegrini. 12. ed. Campinas : Papyrus, 2011. p. 25.

tinha nascido Deus e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e que aquelle Deus dos céus era seu amigo e lhe apparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios; e assim dizia muitas outras cousas.¹⁰⁰

O uso de petun era o meio privilegiado para a transmissão dos poderes mágicos do pajé. Além da capacidade de auxiliar o xamã na tarefa de romper a barreira corporal – e, assim, possibilitar-lhe o contato e a comunicação com animais, espíritos e outras entidades das cosmologias tupi -, o petun também era um veículo de transmissão do espírito auxiliar do xamã:

Além disto dizem que têm um espirito dentro de si com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discipulos comunicando êste seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espirito treme e súa grandissimamente.¹⁰¹

Contudo, a falta de imunidade, aliada ao desconhecimento indígena em relação aos organismos patológicos transportados pelos europeus, configuravam uma situação bastante distinta da experiência que os Tupi mantinham quando sofriam mordidas de animais ou eram acometidos por enfermidades corriqueiras. É preciso destacar que os pajés se encontravam em uma posição bastante delicada; nas palavras de Carlos Fausto, “as epidemias e a mortandade afetavam de forma direta sua prática de cura, bem como faziam crescer as suspeitas sobre a sua ação como feiticeiros, como aqueles que produzem a morte.”¹⁰²

Infelizmente, as cartas jesuíticas são sucintas na descrição destas formulações que, em geral, eram qualificadas como embustes dos pajés. No entanto, é bastante claro que os indígenas relacionaram a presença dos padres à origem das enfermidades. Para esclarecer as causas das novas formas de doenças, era preciso reconhecer a “novidade” que as produzira, e o novo era a presença dos jesuítas¹⁰³.

¹⁰⁰ Carta Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549). NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1931. p. 95.

¹⁰¹ *Informação do Brasil e de suas capitâneas – 1584.* ”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 331.

¹⁰² FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de História e Cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico.* In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil.* 2. ed. São Paulo : Companhia das Letras, : Secretaria Municipal de Cultura, : FAPESP, 1992.

¹⁰³ Segundo propõe Eduardo Viveiros de Castro, na perspectiva ameríndia, a boa interpretação xamânica tem como fundamento a personificação: “conocer es “personificar”, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien de *quien* es preciso conocer, por que todo consiste en saber “el quién de las cosas” (Guimaraes Rosa), sin lo qual sería imposible responder en forma inteligente a la pregunta del “porqué”. (...) Para ser más precisos: puesto que los índios son perfectamente capaces de adoptar las actitudes “física” y “funcional” (Dennett 1978) em su vida cotidiana, diríamos que nos encontramos aqui frente a un ideal epistemológico que, lejos de querer reducirla “intencionalidad ambiente” a nível cero para alcanzar una representación absolutamente objetiva del mundo, más bien

Com efeito, se os padres haviam buscado, desde os primeiros anos, utilizar-se das técnicas oratórias e de certos temas que eram próprios das “pregações” efetuadas pelos pajés¹⁰⁴, foi somente a partir do início dos contágios que os inacianos realmente aproximaram-se dos xamãs indígenas. Com a eclosão das epidemias, os Tupi se convenceram de que os missionários também possuíam aquela que era a habilidade central dos grandes xamãs: a capacidade de comunicação com animais e entes sobrenaturais e, a partir disto, a faculdade de realizar feitiços¹⁰⁵.

E foram os próprios xamãs os principais veiculadores desta concepção. Assim, com o prestígio que eles possuíam entre os índios¹⁰⁶, esta ideia se difundiu rapidamente entre diferentes grupos tupi da costa brasileira¹⁰⁷. Em decorrência, os padres começaram a enfrentar a desconfiança dos indígenas que, em grande número, passaram a rechaçar a doutrinação e administração dos sacramentos cristãos. Foi o que ocorreu ao Pe. Azpicuelta Navarro que, ao propor a realização dos sacramentos cristãos ao filho de um índio que se encontrava enfermo, recebeu a negativa do pai, que não aceitou a proposta do missionário afirmando “porque por quantos rogas

apuesta a lo contrario; el conocimiento verdadero apunta a la revelación de un máximo de intencionalidad, através de um processo de "abdução de la agentividad" sistemático y deliberado. Hemos dicho a que el chamanismo era un arte político. Ahora decimos que es un arte político. Porque la buena interpretación chamánica es la que logra ver cada acontecimiento como siendo, em verdad, una acción, una expresión de estados o de predicados intencionales de un agente cualquiera. El éxito interpretativo es directamente proporcional a la orden de de intencionalidad que se logra atribuir a ló objeto o noema”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Katz Barpal Editores: Madri 2010. p.41.

¹⁰⁴ “Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos Karaiba, e souberam utilizar-se disso(...) Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes(...) Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre o inimigo e abundância material”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. Cit 2002. p. 210.

¹⁰⁵ As acusações de feitiçaria imputadas aos jesuítas existiram em outros contextos de contato no Novo Mundo. Em fins do século XVII, os Patawatomi - grupo indígena que ocupava a área de Green Bay (Lago Michigan) - acusavam os missionários de provocarem uma epidemia entre os indígenas da região. WHITE, Richard. Op. cit. 1994. p.77.

¹⁰⁶ “A figura dos xamãs indígenas, longe de ser renegada, parece também conhecer um “florescimento” em “situações de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial”. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana, Abr 1998, vol.4, no.1, p. 8.

¹⁰⁷ No século seguinte, o Pe. Simão de Vasconcellos descreveu assim o efeito causado pelas primeiras epidemias: “Metteo na cabeça àquella gente rude, que a tal doença era causada pelos Padres; porque onde quer que punhão a mão, por meio da agoa, com que lavavão os corpos, punha a peste seu rigor. E foi tao de véras, que o pobre povo ignorante, levado do embuste, começou logo não só a fugir, mas como a benzer-se dos Padres; os catecumenos de seus instructores, e os discipulos de seus mestres, como se forão huns diabos: o mesmo era vel-os em hum caminho, que voltarem por outro”. VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e 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, dos Fundamentos que n’ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas daquele Estado*. (1663) Lisboa: A.J. Fernandes Lopes, 2ª edição, 1865. p. 93.

morrem”¹⁰⁸. Sobre o mesmo tema, o Pe. Francisco Pires relatou:

somente de uma derradeira que fizeram, na qual muito padeceram todos por si, os Padres e Irmãos, como os menos, porque fugiam os Gentios delles, como da morte, e despejavam as casas e fugiam pera o mato; outros queimavam pimenta, por lhes não entrar a morte em casa; levavam cruz alevantada, a que haviam grande medo e vinham alguns ao caminho a rogar aos Padres que lhes não fizessem mal, que passassem de largo, mostrando o caminho, e tremendo como a verga; não queriam ouvir as pregações, e isto quanto mais entravam pela terra dentro (...)¹⁰⁹

Os inúmeros casos de doenças que atingiam os índios batizados e a realização deste sacramento a enfermos “*in extremis*” não escaparam a observação dos pajés, que passaram a apontar o batismo como veículo causador de contágios. Neste contexto, as causas das doenças que afetavam índios “cristãos” foram amplamente relacionadas ao fato de estes terem sido batizados pelos padres: “Enterramol-o em uma igreja que tínhamos feita para os novamente convertidos: alguns feiticeiros o quizeram estorvar; mas não puderam, e deitaram fama que o Santo Batismo o matára”¹¹⁰. Os missionários não podiam evitar a circulação destas concepções, que logo se manifestaram no temor que os indígenas passaram a apresentar diante deste sacramento “dizendo que naquella agua ia também a morte”¹¹¹.

A raridade dos contágios entre os jesuítas certamente contribuiu para a atribuição de “feitiçaria” que recaiu sobre eles. Entre os Tupi, a boa saúde dos missionários era um indício de que eles possuíam habilidades xamânicas poderosas o suficiente para protegê-los dos espíritos patogênicos. Em pouco tempo, com a expansão das epidemias, os padres passaram a ser vistos como grandes feiticeiros¹¹²: “D’esta grande mortandade tomaram os outros ocasião, por persuasão dos feiticeiros, a fugirem dos Padres, dizendo que lhes botavam a morte.”¹¹³

Mas de que maneira o batismo trazia a morte? Ou melhor, como um rito

¹⁰⁸ De uma carta de Vicente Rodrigues da Bahia de todos os Santos de 17 de março de 1552. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 135.

¹⁰⁹ Carta do padre Francisco Pires para os irmãos de Portugal. Idem. p. 130.

¹¹⁰ Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551. Idem. p. 104.

¹¹¹ Carta escripta do Espírito Santo sem nome de autor nem data. Idem. p. 234.

¹¹² “O status de pajé também não era uniforme; o contraste mais amplo se estabelecia entre o xamã cujos poderes o confinavam ao curandeirismo, e o que era qualificado como pajé-açu, que dispunha a faculdade de comunicar-se com muitos espíritos, de inculcar poderes emanados destes aos seus seguidores, de lançar a morte, de encantar a caça, de prever o futuro etc.” FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1970. p.258.

¹¹³ Carta do padre Francisco Pires para os irmãos de Portugal. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.129.

como este era capaz de causar uma enfermidade? Uma hipótese pode ser aventada a partir de informações dos primeiros anos de atuação dos missionários na América Portuguesa. Em carta escrita no ano de 1549, o Pe. Manuel da Nóbrega afirma:

Depois lhe offerecem muitas cousas e em as enfermidades dos Gentios usam também estes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. Estes são os mores contrários que cá temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós outros lhes mettemos em corpo facas, tesouras, e cousas semelhantes e que com isto os matamos.¹¹⁴

Dois anos depois, o Pe. Antonio Pires descrevera uma formulação semelhante:

Mas Satanaz que esta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que lhes ensinávamos os trazíamos á morte. E si algum adoecia, diziam-lhe que tinha anzões no corpo, facas ou tesouras, que lhe causavam aquelladôr; e fingiam que lh'as tiravam do corpo com suas feitiçarias.¹¹⁵

Depreendem-se, de ambas as citações, que os pajés acusavam os padres de causarem doenças a partir da inserção de artefatos nos corpos dos índios. Com efeito, há uma proximidade entre esta técnica e uma forma de feitiço bastante comum entre diversos grupos tupi-guarani atuais: a introdução de objetos dotados de capacidades patogênicas (*karowara*¹¹⁶) no corpo de uma pessoa¹¹⁷. Entre os “antigos” Tupi, no entanto, as fontes são bastante vagas no que diz respeito as formas de produção deste tipo de artefato. Apesar disto, podemos inferir sua existência a partir das referências às formas pelas quais os pajés tratavam estas enfermidades. As palavras de André Thevét são esclarecedoras:

E, para curar o mal, chupam a parte dolorida, julgando, desse modo, extrair dela o incômodo. Também os selvagens em geral, é certo, se

¹¹⁴ *Informação das terras do Brasil* (1549). NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1931. p.100.

¹¹⁵ *Carta que o padre Antônio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551*. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 78.

¹¹⁶ Em sua etnografia sobre os Parakanã, grupo tupi que ocupa a bacia do rio Tocantins, Carlos Fausto aponta que, entre este coletivo, diversos objetos podem se tornar *karowara*: “Os Parakanãs distinguem esse princípio canibal de sua forma material. Há um termo específico para falar sobre as coisas concretas que são *karowara*. Este termo é *tapiwara*: dentes de macaco-prego, espécies de besouros, espinhos, esporões de arraia, ossos afiados, enfim, todo objeto diminuto e pontiagudo pode ser um *tapiwara* nas mãos de alguém que possua conhecimento mágico para transformá-lo em objeto patogênico; isto é, animá-lo, dotá-lo de compulsão canibal.” FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2001. pp. 339, 340.

¹¹⁷ Esta concepção não se restringe aos grupos Tupi: “Em quase todos os grupos amazônicos encontramos duas grandes categorias básicas de doença, fundadas em uma concepção dual da pessoa: há enfermidades causadas pela introdução de um objeto patogênico no corpo e doenças que resultam da exteriorização, perda, rapto de um componente imaterial, normalmente concebido como um princípio vital e/ou de singularização da pessoa”. Idem. p.337.

sugam reciprocamente, mas não com a mesma fé e ânimo dos pajés. As mulheres procedem de modo diverso. Põem um longo fio de algodão, de uns dois pés, na boca do paciente, por meio do qual servem e pensam que estão expelindo o mal. E, se alguém fere outrem, de propósito ou não, também se encarrega o ofensor de chupar a chaga do ferido, até que este se cure (nesse ínterim, abstem-se o doente de certas viandas, consideradas prejudiciaes à cura).¹¹⁸

Para os Tupi da costa brasílica, portanto, os padres utilizavam métodos bastante similares aos praticados pelos pajés em seus feitiços. A maior diferença residia no material dos objetos utilizados para produzi-las. Artefatos de metal pontiagudos como anzóis, facas e tesouras - associados, amiúde, a agressividade e ao poder xamânico dos brancos – eram transformados em agentes patogênicos nas mãos dos padres¹¹⁹. Estes, por sua vez, seriam inseridos nos corpos dos índios através do sacramento do batismo. Contra esta hipótese, há o fato de que, além da proximidade temporal, não dispomos de outros indícios suficientes para relacionar de forma convincente os batismos a esta forma de feitiço. Assim, não se pode precisar se os indígenas identificavam que era através deste sacramento que os padres inseriam artefatos/espíritos em seus corpos, ou se compreendiam que a administração do rito e a introdução de agentes patogênicos configuravam duas formas distintas de feitiço.

Independentemente dos métodos empregados, o certo é que os primeiros contágios ocorridos após a chegada dos missionários da Companhia de Jesus deterioraram as relações amistosas – ainda esporádicas - que os padres buscavam manter com os grupos indígenas que ocupavam a costa. Segundo o Pe. Francisco Pires, o combate à ideia de que os jesuítas provocavam as doenças passou a tornar-se central entre os inicianos que atuavam nas missões entre os Tupinambá neste período:

porque uns lhes morreram, outros são sempre doentes, os feiticeiros assacam-lhes mil raivas e muitas mentiras pera os perverter, pregando que nós os matamos com o Bautismo, e provam-lh'o, porque muitos delles morreram. Comtudo permanecem no começado, com muito trabalho dos Padres, que não fazem sinão pregar contra isso.¹²⁰

¹¹⁸ THEVET, André. Op.cit. 1944. p.278.

¹¹⁹ Já no início século XVII, o capuchinho Claude d'Abbeville, ao narrar o que qualificava de embustes dos feiticeiros do Maranhão, indica que o uso de objetos de metal já havia sido incorporado à produção de feitiços entre os Tupinambá : “As vezes escondem na mão alguns ossos, pedras e pedaços de pau ou de ferro, e depois de haverem chupado o lugar, mostram estas coisas, e persuade ao doente havê-las tirado daí. Assim se curam por imaginação, superstição ou arte diabólica.” p.253.

¹²⁰ *Carta do padre Francisco Pires para os irmãos de Portugal*. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988 p.129.

Observa-se assim que, embora a interpretação dos contágios tenha colocado em evidência dois sistemas de crenças inteiramente distintas, as epidemias não parecem deflagrar uma oposição entre o xamanismo e as concepções cristãs. Para os índios, este embate parecia mais uma troca de acusações entre feiticeiros, de um lado, os xamãs indígenas imputavam aos padres as causas das enfermidades, de outro, os jesuítas afirmavam que era por seguirem as práticas aconselhadas pelos “pajés” que os índios enfrentavam tão grande mortandade.

2. Sobre curas e alianças

Entre os grupos Tupi que ocupavam a costa brasílica, como vimos, o poder xamânico era considerado fundamental para a recuperação dos enfermos. Assim, quando estas habilidades passaram a ser atribuídas aos missionários, também surgiu a crença de que estes também poderiam curar as doenças. Para muitos, se os padres podiam comunicar-se com seres não-humanos, estavam aptos a interceder pela saúde dos doentes. Ainda em 1550, escrevendo desde a capitania de São Vicente, o Pe. Manuel da Nóbrega registrava casos em que os índios solicitavam os cuidados dos inacianos:

Quando alguns enfermam mandam-nos chamar para que lhes demos remédio e desta sorte muitos têm recobrado a saúde por graça de Deus, pelo que muito sé tem nelles augmentado a Fé christã.¹²¹

A realização de cuidados aos enfermos, neste sentido, não parece ter principiado em virtude de uma iniciativa caridosa dos jesuítas, mas pelo número crescente de indígenas que requisitavam estas intervenções junto aos padres. Desde esta perspectiva, é possível afirmar que a realização de curas surgira como parte de um esforço empreendido pelos padres no intuito de demover o temor gerado pelas primeiras epidemias. Frente ao crescimento do agouro aos jesuítas e do temor ao batismo, estas práticas eram uma forma de os padres ajustarem suas condutas aos anseios e necessidades dos índios, e, com isto, restabelecerem as interações pacíficas iniciadas pouco tempo antes.

Mas não demorou muito para que os missionários constatassem que os tratamentos também poderiam propiciar momentos importantes para a evangelização. Segundo perceberam os jesuítas, os nativos se mostravam mais “aparelhados” para a recepção da doutrina e dos sacramentos, quando acometidos por enfermidades. Frente ao que qualificavam como oportunidades, os inacianos empenhavam-se em exortar os índios a aceitar a fé cristã, alertando-os que esta medida era fundamental para a obtenção das curas. Neste sentido, o Pe. José de Anchieta narra suas boas impressões a cerca da recepção dos Tupinikim aos cuidados prestados aos enfermos:

¹²¹ Carta *Ao padre Simão Rodrigues, 1550*. NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1931. p. 106.

Pois que as conversações particulares os impressionam muito, ao verem, o nosso esforço e o nosso cuidado, não podem deixar de admirar e reconhecer o nosso amor para com eles, principalmente, porque vêem que empregamos toda a diligência no tratamento de suas enfermidades, sem nenhuma esperança de lucro.¹²²

Guiados pela convicção de que as intervenções de cura podiam auxiliar na tarefa de evangelização, os jesuítas criaram verdadeiras enfermarias para tratar os doentes. Assim, muito antes de obterem autorização para praticar a medicina, curativos de toda a ordem e, ao lado destes, a administração de mézinhas e remédios da terra tornaram-se atividades constantes para os jesuítas que possuíam habilidades para tal função:

Neste tempo que estive em Piratininga servi de médico e barbeiro, curando e sangrando a muitos daqueles Índios, dos quais viveram alguns de quem se não esperava vida, por serem mortos muitos daquelas enfermidades.¹²³

E não tardou para que a realização de tratamentos aos enfermos passasse a conferir prestígio aos missionários entre os índios. Ainda em 1556, e mesmo antes disto, vemos que alguns padres já possuíam um bom conceito por suas capacidades terapêuticas:

Esta e uma outra (índia) que estava doente eram visitadas por nós e uma delas se restabeleceu, após alguns dias, e perguntando-lhe a mãe como estava, ela respondeu que ia mui bem, e que não havia que admirar, visto que o padre lhe tinha imposto a mão; por isso é que as mulheres nos demonstram extraordinaria estima.¹²⁴

Munidos de crédito entre os índios, além de atacar as práticas de cura dos “feiticeiros”, os missionários procuravam deixar claro que haviam condições importantes para a garantia dos tratamentos:

Certa mulher uma vez se admirou de que nós não aplicássemos os remedios de que usamos, no curativo de um individuo, atacado de doença contagiosa, que parecia lepra; e tambem porque não tratavamos de lhe restituir a saúde, nós que ensinavamos que se devem praticar as obras de misericordia.

A resposta do missionário a “mulher” é esclarecedora:

Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpávamos, dizendo que isso nos parecia acontecer por culpa dos próprios Índios que, muitas vezes, em ocasião de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida

¹²² Carta *Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. pp. 88.

¹²³ Carta *Aos Irmãos Enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554*. Idem. p.63.

¹²⁴ Carta *Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.88.

pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos á saúde, persistiam nos maus costumes, o que ela julgava que nos afastava dos curativos desta espécie, capacitando-se de que dependia de nós a restituição á saúde, porque conhecemos e pregamos a Deus.¹²⁵

O jesuíta afirma que, para a garantia da assistência dos padres, era importante uma contrapartida dos índios, qual seja abandonar os “maus costumes”. Neste sentido, destaca-se que a concepção do missionário de que as doenças configuravam um castigo divino fornecia subsídio para julgar aqueles que deveriam ou não receber a assistência dos padres. Dado que as doenças e o restabelecimento da saúde eram, em ultima instância, competências da vontade de Deus, aqueles que já haviam sido tratados, e aos olhos do missionário mantinham-se nos “maus costumes”, desperdiçavam a chance de aproveitar-se do perdão divino e, por consequência, tornavam vãs as tentativas de curá-lo¹²⁶. Ou seja, a concepção de que as enfermidades eram sinais da justiça divina, para além de fornecer argumento para o discurso dos inacianos sobre as doenças, também orientavam a realização dos tratamentos aos enfermos. Desta forma, Anchieta e seus companheiros não podiam mais que lamentar a decisão do doente que, ao persistir nos antigos costumes, tornava-se culpado por suas chagas. Criava-se assim, um exemplo concreto da conduta necessária a ser adotada por aqueles que pretendiam contar com os tratamentos dos jesuítas.

Dentre estes casos, destaca-se também o de um índio que havia se afastado do estabelecimento dos jesuítas em Piratininga, segundo Anchieta, para que pudesse, mais livremente, “viver à maneira dos gentios”. Atacado por grave enfermidade, classificada pelo missionário como “manifesto juízo de Deus”, o índio não pode se aproveitar da assistência dos Irmãos, dado o grave estágio de evolução da doença que já lhe privava do uso da palavra. A punição, neste caso, foi aplicada no sepultamento do índio, servindo como exemplo aos demais: “Privâmo-lo, para terror dos outros, de sepultura eclesiástica, de maneira que, quem vivera como pagão também como pagão se sepultasse.”¹²⁷

¹²⁵ Carta *Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. pp.94, 95.

¹²⁶ Nos Exercícios Espirituais Inácio de Loyola é claro a este respeito “Así como de nada sirve el enfermo descubra la raíz de su mal si deja de aplicarse el conveniente remedio, así tampoco sirve que com atento examen haya averiguado el pecador el número de sus culpas, si com verdadero dolor no se arrepiente de haberlas cometido”. LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945.p .129.

¹²⁷ Carta do *Quadrimestre de maio a setembro de 1554, de Piratininga*..in: ANCHIETA, José de. Op.

Os missionários buscavam, assim, fornecer exemplos de reprovação à conduta dos indígenas, procurando “esclarecer” os riscos que corriam ao manterem seus “maus costumes”. Para isto, utilizaram da autoridade advinda de suas habilidades de cura como instrumento de poder frente aos índios inconstantes. Nesta posição, esforçavam-se para afirmar entre os Tupi a perspectiva cristã sobre as doenças, e, mais especialmente, transmitir-lhes a noção de que a proteção para os contágios estava condicionada ao abandono dos hábitos tradicionais. Ao que parece, não demorou muito para que os enfermos compreendessem de que forma deveriam agir para garantir as intervenções de cura dos padres:

Fômo-lo visitar, e ouvímo-lo, ainda no caminho, que estava gritando a Nosso Senhor e depois que entramos pedia-nos com muita instancia que lhe disséssemos as orações, o que ele fazia em sua língua dizia estas e outras semelhantes cousas: “Senhor Jesus Cristo, sois senhor da vida e de todas as cousas, ajudai-me.”¹²⁸

Segundo indicam as cartas, esta estratégia logrou resultados importantes, sobretudo entre as mulheres indígenas:

Algumas se mostram de tal maneira dedicadas, que não passam um só dia sem que vão duas vezes á igreja, e de lá se não apartam, nem mesmo com o rigor do frio, que é intensíssimo nesta quadra do ano , algumas se confessam todos os anos, duas ou três vezes e outras tantas se aproximam da mesa eucarística.¹²⁹

A razão para a maior estima das mulheres parece residir nas diferenças entre a perspectiva masculina e feminina acerca do destino pós-morte entre os Tupi da costa brasileira. Dado que mulheres - tal como as crianças -, em geral, não combatiam ou executavam cativos, acabavam sendo privadas de participação em processos importantes na composição do arquétipo de pessoa tupinambá.¹³⁰ Com estas restrições, elas dificilmente atingiriam, em vida, o grau de confiança que os grandes guerreiros possuíam acerca do destino glorioso que gozariam no pós-morte¹³¹. Estas incertezas faziam com que as mulheres temessem mais a morte do que os homens¹³², e, por isto, fossem mais afeitas a receber os benefícios proporcionados pelo

cit. 1933. p. 40.

¹²⁸ Carta *De Piratininga, fim de dezembro de 1556*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 93.

¹²⁹ Carta *Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga*. Idem p. 87.

¹³⁰ “As diferenças de personalidade ligadas ao sexo eram, pois, muito importantes na determinação de conduta dos Tupinambá, sendo os atributos considerados masculinos encarados como atributos supremos e ideais.” FERNANDES, Florestan. Op.cit. 1963. p. 293.

¹³¹ STUTZMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS-USP. São Paulo, 2005. p. 329.

¹³² FERNANDES, Florestan. Op.cit. 1963. pp. 195, 196.

xamanismo¹³³.

Entre fins de 1556 e início de 1557, contudo, uma nova “peste” atingiu os Tupinikim da região. No mesmo ano, os padres apontam a crescente evasão dos indígenas para áreas distantes das povoações coloniais da capitania. Os índios fizeram moradas “não muito longe dali”, e acabaram levando muitos dos jovens catecúmenos que até então eram doutrinados pelos padres:

No Collegio de Piratininga cresceo este anno o trabalho dos obreiros dos Indios: porque estes, levados de sua natural inconstancia, e tambem da necessidade de terras pera suas lavouras, dividirão-se do lugar em que o Padre Nobrega os deixara junto ao Collegio, em sette distintas povoações, e todas distantes ; das quaessupposto que acudião à Igreja nas festas do annoprincipaes, e quaresmas, a suas praticas, confissões, e communhoes; não era com tudo bastante isso pera sua cultura, e era forca multiplicar-se quasi as mesmas sette vezes o trabalho dos Religiosos, cujo espirito não sofria seu desamparo.¹³⁴

A partir daí, observamos que os tratamentos seguem sendo importantes para o bom conceito dos inacianos, mas a confiança em suas habilidades de cura não parecem possuir o mesmo prestígio dos anos anteriores. Boa parte dos casos descritos, não sem grandes lamentações dos jesuítas, sugerem as limitações enfrentadas pela estratégia evangelizadora diante da inconstância apresentada pelos indígenas. De sorte que, longe de indicar a conversão destes indígenas, a redução da prática dos “maus costumes” ou a solicitação de cura através da divindade cristã – pelo menos quando se encontravam na presença dos padres -, assemelham-se mais a táticas engendradas visando a garantia dos cuidados médicos dos inacianos. Como aponta Richard White, no *middle ground* “as pessoas tentam persuadir os “outros” que são diferentes apelando para o que elas percebem serem os valores e práticas destes “outros”¹³⁵. Mesmo os índios enfermos que prometiam “viver conforme os mandamentos” esperavam estabelecer com os jesuítas relações da mesma natureza daquelas que mantinham com seus pajés, ou seja, que o fato de intercederem pela

¹³³ Segundo a descrição do Pe. Manuel da Nóbrega, as mulheres tinham participação fundamental nas cerimônias promovidas pelos pajés: “Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade; e a quem isto não faz tem-lh'o a mal. *Informação das terras do Brasil (1549)*. In: NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1931. pp. 99, 100.

¹³⁴ VASCONCELLOS, Simão de. Op. cit. 1865. p. 121.

¹³⁵ “People try to persuade others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and practices of those others”. WHITE, Richard. Op. cit. 1994. p. X.

cura dos enfermos não implicaria que os padres poderiam, a partir daí, exigir a obediência daqueles que haviam se reestabelecido¹³⁶. Assim, como destacam de forma recorrente os missionários, pouco tempo após a cura, boa parte dos doentes voltavam aos seus “antigos vícios”:

quando caem em alguma enfermidade, de que parece que morrerão, procuramos de os mover, a que queira receber o batismo, porque então comumente estão mais aparelhados; mas quantos são os que conhecem e queiram estimar tão grande benefício? (...) Aquele com a dôr das chagas prometia de receber o batismo, e de viver conforme os mandamentos de Deus, e ele não menos se tornou aos costumes antigos, como se nenhum mal tivera acontecido.¹³⁷

Como apontou Eduardo Viveiros de Castro, a proliferação de distintos discursos xamânicos denota que os Tupi da costa brasílica não viam a pregação de seus xamãs como compostas por dogmas ou como parte de uma crença unificada¹³⁸. Desta forma, a relação que mantinham com os pajés não era acompanhada por uma sujeição constante por parte dos índios. Sobre esta relação, o jesuíta Fernão Cardim afirmou:

Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde (...) e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito.¹³⁹

Também nesta linha, a descrição do Frei André Thevét sobre o tema é elucidativa:

Mas, se acontece que os pagés não dizem a verdade, ou que os factos não correspondem ao presagio, os selvagens não têm dificuldade em dar-lhes a morte, por considerá-los indignos do título e dignidade de feiticeiro”¹⁴⁰.

A mesma concepção orientava alguns índios enfermos diante das intervenções de cura efetuadas pelos padres. Pouco crédulos na mensagem dos inacianos, estes doentes exigiam a restituição da saúde para só então receberem os sacramentos cristãos:

¹³⁶ “O problema da (des)crença estava dada na própria relação entre homens e demiurgos. Na mitologia, a instauração da condição humana mortal se deve a um ato de incredulidade: os homens põem em dúvida as capacidades do demiurgo (...). A relação dos ancestrais ameríndios, no mito, com seus heróis-culturais é de mesma natureza que a relação dos tupinambás com seus xamãs e com os europeus. O problema de todo caraíba era, justamente, a impossibilidade de monopolizar a crença”. FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2001. nota 17. p. 486.

¹³⁷ *Carta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 145,146.

¹³⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. Cit. 2002. p. 217.

¹³⁹ CARDIM, Fernão. *Tratado da Terra e Gente do Brasil* (1585). 2ª Edição. Rio: Companhia Editora Nacional, 1939. p.143.

¹⁴⁰ THEVET, André. *Singularidades da França Antártica* (1558). Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944. p.217.

Adoeceu um destes catecumenos em uma aldeia nos arrabaldes de Piratininga e fomos lá para lhe dar algum remédio, principalmente para a sua alma: dizíamos-lhe, que olhasse para a sua alma, e que deixando os costumes passados, se preparasse para o batismo: respondeu, que o deixassem sarar primeiro, e esta resposta sòmente nos dava a tudo que lhe dizíamos nós outros: declaravamos abreviadamente os artigos da Fé, e os mandamentos de Deus, que muitas vezes de nós outros tinha ouvido, e respondido, como enjoado, que já tinha os ouvidos tapados, sem ouvir ao que lhe dizíamos, em todas as outras cousas fora dêste proposito, respondia prontamente, que bem parecia não ter tapados os ouvidos do corpo, e sòmente os do coração.¹⁴¹

Diante desta inconstância, o acompanhamento dos doentes “*in extremis*” tornou-se uma compensação para os inacianos. Uma vez que recebiam o batismo e se confessavam, muitos dos que se encontravam nesta condição não mais pecariam em vida, e assim garantiam, segundo os missionários, a ida ao reino dos céus. Nesta ótica, a morte dos índios que se diziam arrependidos e aceitavam receber os sacramentos dava-lhes a chance de alcançar a salvação da alma, e assim, constituíam um “verdadeiro fruto” para o projeto evangelizador:

Isto me têm dito os doentes, porque o que se ha de julgar verdadeiro fruto que permanece até o fim, porque dos sãos não o fazem contar nada a ninguém, por ser tanta a inconstancia em muitos, que não se póde nem se deve prometer dele cousa que haja de durar.¹⁴²

Na capitania da Bahia, uma relação semelhante se desenvolveu entre jesuítas e os Tupinambá que habitavam o litoral da região. A única diferença é que, apesar de as menções aos tratamentos de índios enfermos na capitania aparecerem já no ano de 1550, foi somente a partir dos anos finais daquela década que as práticas de cura tornaram-se parte significativa da atuação dos padres. Para isto, a chegada do Pe. João Gonçalves à capitania em 1557 foi fundamental:

Serve tão bem o padre João Gonçalves como o irmão José em S. Vicente, porque ausentes, permite o Senhor que em isto se conformem, assim como em o collegio, quando eram enfermos e companheiros, todo o tempo que estiveram juntos se confirmaram em santos exercicios e conversação. Entre outras enfermidades que com a ajuda sarou foi esta uma que, estando uma índia mui ao cabo de câmaras, e não tendo remédio os parentes com que as estancar, lhe fez uns emplastros com almecega e azeite (porque cá não ha outros materiaes) e logo a deu sã, ficando por esta cura acerca dos Negros em grão reputação. Agora também em outra aldeia cura a outro Gentio de uma cutilada que tem em um braço assaz perigosa, e tem-no já quasi sã delle. Bem dito seja o Senhor que de tudo sabe tirar

¹⁴¹ *Carta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560.* In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 145.

¹⁴² *Carta ao Padre Geral, de São Vicente, a 1 de Junho de 1560.* Idem p. 149, 150.

proveito, porque, estando elle em Coimbra desconfiado dos Physicos e, como dizem, sentenciado á morte, tem cá dado a muitos a vida, maxime aos innocentes que tem bautisado.¹⁴³

Durante os anos seguintes, as referências a respeito das intervenções de cura tornam-se constantes nas correspondências enviadas pelos jesuítas que atuavam na capitania. À semelhança de São Vicente, a boa reputação proporcionada pelas curas rendeu, neste período, um incremento importante no prestígio dos padres da Companhia entre os Tupinambá da região. Para tanto, os padres contavam com o auxílio dos jovens catecúmenos:

E pera que algum destes não nos morra sem bautismo, nem os innocentes, temos mandado aos moços da escola (alem de nós visitarmos muitas vezes as casas) que nos digam os que adoecem e nascem de novo, porque si tem cura os sangrávamos, ate que lhe darmos do que tínhamos da nossa pobreza.¹⁴⁴

Neste ambiente propício – criado, em larga medida, pela assistência aos índios enfermos prestada pelos jesuítas - expandiram-se sobremaneira os laços amistosos entre missionários e diversos grupos Tupinambá que ocupavam a costa da capitania. Mais do que isto, foi em virtude deste clima próspero que, com os auxílios do governador geral Mem de Sá, os jesuítas puderam implementar a política das aldeias naquela capitania. Não se pode afirmar, contudo, que desapareceram as acusações de feitiçaria sobre os padres. O que se pode registrar, por outro lado, é que os inácianos não teriam desenvolvido relações amistosas com os indígenas da região, se estes não houvessem desenvolvido a confiança de que, ao conviverem com os missionários, estariam mais protegidos dos contágios, seja por não ser alvo de seus feitiços, seja visando garantirem seus cuidados quando doentes. Foi este ambiente favorável que possibilitou que os jesuítas criassem, somente entre os anos de 1558 e 1562, nove aldeias próximas à costa da capitania. Nas cartas enviadas da Bahia, é possível notar o otimismo dos missionários quanto ao futuro da catequização:

Esta terra está em tanta paz que não se pôde mais imaginar, e com isto enxerga-se tanto o fruto que se nella faz acerca da conversão, que com termos sete igrejas feitas em sete povoações muito grandes, é tanto o requerimento que os índios fazem por Padres que o vão doutrinar que, não somente a nós mas a todos os Portuguezes, faz desejar e pedir ao Senhor que inspire em Vossa Reverendissima que

¹⁴³ *Letras quadrimestres de setembro de 1556 a janeiro, do Brasil, da Bahia do Salvador, para nosso padre Ignacio*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 162

¹⁴⁴ *Carta do padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia da Província de Portugal, da Bahia a 15 de setembro de 1560*. Idem. p. 260.

nos mande quem nos ajude, e assi com os que cá são, ando buscando todolos meios que posso pera remediar tão santa fome como esta gente tem de pão espiritual, e com atenções e esperanças de nos Vossa Reverendissima soccorrer aceitaremos agora quatro povoações que virão, negociadas pera quando em boa hora chegarem os Padres e Irmãos.¹⁴⁵

Dentre estas novas povoações, boa parte foi edificada a partir da reunião de distintos grupos locais, e algumas, como as aldeias de S. Tiago e Espírito Santo, chegaram a reunir mais de 4000 habitantes. Nesta última, em que pese a existência de uma epidemia que vitimou “em breve tempo até sessenta ou mais”¹⁴⁶ a capacidade de cura dos padres seguia em bom crédito entre os Tupinambá. O relato do Pe. Ruy Pereira dá uma ideia da importância que as estas intervenções possuíam para a manutenção de um clima amistoso entre missionários e indígenas naquela povoação:

E quererá Deus que se apagará de todo a opinião que antre o Gentio havia, scilicet: que o bautismo matava, e já agora muitas vezes parece que caem no vicio contrairo, por que a muitos perguntando-lhe, quando nos pedem o bautismo, qual é causa por que nol-o pedem dizem que para viverem muito e sararem. E estes que saram depois do bautismo vivem tão bem que parece ver-se em sua conversão a obra que Deus, mediante o autisimo, nelles obrou (...) e confessam que depois que os sangramos morrem muito menos do que soiam.¹⁴⁷

O batismo, antes visto como principal veículo de feitiços, passou a representar “a muitos” uma forma de proteção contra as enfermidades¹⁴⁸. E esta não foi uma perspectiva adotada apenas pelos doentes, visto que se tornou comum, nas aldeias da região, a realização de grandes batismos solenes reunindo centenas de índios.¹⁴⁹ Na povoação de São João, durante o ano seguinte, a prestígio dos missionários entre os índios era considerado bastante promissor pelo Pe. Antonio Blasquez:

É para louvar ao Senhor como se gosam com a vida que se lhes propõe e com a doutrina que se lhes ensina. *Costumam elles dizer que os da Companhia são seu poçanga, id est, a verdadeira medicina*

¹⁴⁵ *Alguns capítulos de uma carta do padre Luis da Grã pera o padre Doutor Torres de 22 de setembro de 1561 recebida a 5 de março de 1562.* Idem.p.291

¹⁴⁶ *Carta do padre Ruy Pereira aos padres e irmãos da Companhia da Província de Portugal, da Bahia a 15 de setembro de 1560.* Idem. pp.258,259.

¹⁴⁷ Idem. p. 260.

¹⁴⁸ Em alguns casos, é difícil precisar se os indígenas acreditavam nas propriedades mágicas deste rito, ou se pediam o sacramento por compreenderem de que se tratava de uma atitude importante para garantir os cuidados quando enfermos. É possível que ambas as perspectivas tenham coexistido.

¹⁴⁹ Durante o ano de 1562, ao relatar as visitas do Provincial da Companhia as aldeias do região do Camamu na Bahia, o Pe. Leonardo do Valle registrava o batismo de 897 índios na Aldeia de São Miguel, e 1088 na Aldeia de Nossa Senhora da Assunção. *Carta do padre Leonardo, da Bahia de Todolos Santos, de 26 de junho de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. pp. 366, 367.

para todos, e nisto dizem elles a verdade, porque em suas enfermidades não têm outros physicos, e no espiritual mostram-lhes coração e entranhas mais que de pae. Ha entre elles agora mui poucos que tenham duas mulheres, pelo que parece não haverá muito trabalho com elles. Costumam os que têm estado doentes dizer aos outros que vêm enfermos: "Vae pedir a Deus saúde, porque eu quando estou mal disposto, logo vou á igreja e peço ao Senhor que me cure, e acho-me bem." Assim que, provocados com isto, muitos correm á igreja, e prostrados de joelhos dizem a Deus: "Pae, cura-me, não me succeda mal, creio em ti, creio-te." Perguntam ao Padre como hão de falar com Deus quando lhe pedirem alguma cousa, e elles os instruem e ensinam.¹⁵⁰

Contudo, assim como havia registrado Anchieta frente aos Tupinikim de São Vicente, quando buscavam a cura entre os padres - prometendo que depois de estarem saudáveis passariam a pautar suas condutas de acordo com os hábitos cristãos – os Tupinambá da Bahia pareciam fazê-lo interessados nas habilidades xamânicas dos missionários:

Adoeceu nesta aldeia um filho de um Principal, de febre mui grande, pelo que estavam pae e mãe mui tristes, posto que o Padre os consolava com a esperança de que seu filho sararia; mas elles em nem-uma cousa tinham alegria, de modo que, vendo-se desamparados de remedio humano, voltaram-se para o divino, levando seus Paes e filhos á igreja, e pedindo de joelhos ao Senhor lhe desse saude. Um irmãozinho deste doente fallava com Deus: "Pae, curae a meu irmão; meu Senhor, curae a meu irmão." E não fazia sinão importunar que lhe tomassem uma esmola que trazia a Deus, em troco (como elles dizem) da saude de seu irmão.¹⁵¹

Apesar da aparente conversão dos familiares, o irmão do índio doente não deixa dúvidas da intenção que orienta a atitude de seus parentes. Como se pode verificar em ponto posterior da mesma correspondência - no qual o Pe. Antonio Blasquez trata da repressão a alguns "feiticeiros" que atuavam próximos as aldeias jesuíticas da Bahia - era costume presentear os pajés para que applicassem suas habilidades, seja para curar, seja para causar doenças. Na narrativa do missionário, entre os xamãs capturados pelas autoridades locais, um deles trazia "um ramal de contas que dizia lhe tinham dado por premio para que matasse a um homem com os seus feitiços."¹⁵² Assim, ao "importunar" os padres para que aceitassem uma esmola "em troco" da saúde do doente, o jovem irmão do enfermo insere os missionários na mesma lógica de relações que os indígenas da costa brasílica mantinham com seus

¹⁵⁰Carta do padre Antônio Blasquez do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de todos os santos, para o padre Mestre Geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561. Recebida em Lisboa a 8 de março de 1562. Idem. pp. 300, 301.

¹⁵¹Idem. p. 330.

¹⁵²Idem p.334.

pajés.

É preciso salientar que, apesar das diferenças substanciais entre as concepções dos Tupi e as crenças cristãs em torno das doenças, é possível assinalar algumas similitudes importantes que, dado o contexto de necessidade, parecem ter sido capazes de fornecer um substrato significativo para um encontro entre estas perspectivas. Em ambas as interpretações, as enfermidades representam sinais que indicavam a atuação de entidades extra-humanas, e o sucesso do tratamento terapêutico envolvia a necessidade de certa mediação entre os planos temporal e espiritual. Desta forma, a atribuição de capacidades de cura aos padres, não se dava a partir da adesão dos índios às concepções cristãs, e sim pela imputação de habilidades xamânicas aos missionários que realizavam intervenções de cura. Tal como os inacianos, portanto, os Tupi da costa brasílica também projetaram sobre os missionários seus próprios referentes.

Se, por um lado, as intervenções de cura não representaram um instrumento eficaz para a repressão ao xamanismo indígena, por outro, foram fundamentais para a constituição de um ambiente amistoso entre os inacianos e os Tupi da costa brasílica. Foi, portanto, somente buscando suprir uma demanda própria dos índios que os inacianos puderam afastar, em boa medida, o agouro aos padres sobrevivendo às primeiras epidemias. Constituíam-se aí uma relação de reciprocidade, um meio termo, considerado conveniente pelos índios, que acreditavam que assim estariam mais protegidos das novas enfermidades, e pelos inacianos, que ganhavam mais confiança e prestígio para implementar suas estratégias de evangelização.

Como vimos, a criação deste *middle ground* só foi possível através de ajustes e acomodações de ambos os lados. Diante das novas doenças provocadas pelo contato, os Tupi foram buscar a possibilidade de cura para além das fronteiras do grupo, enquanto que os padres aceitaram cumprir uma tarefa que não havia sido prevista quando do estabelecimento da missão jesuítica nestas partes. Nos itens seguintes, veremos que esta situação não foi exclusiva às capitâneas da Bahia e São Vicente. No entanto, diferente do método adotado até agora, passaremos a análise de dois casos específicos com o intuito de melhor compreender como a imputação de habilidades de cura influenciou no desenvolvimento de relações amistosas entre indígenas e missionários.

2.1. O rapto de Manemoacu

No ano de 1555, os guerreiros Tamoio lançaram, com a ajuda de seus aliados franceses, uma ofensiva contra seus antigos rivais, os grupos Temiminó que habitavam o norte da Guanabara. Depois de anos de conflitos e vitórias contra seus inimigos, o grupo liderado por Maracajá-guaçu (Grande Gato) enfrentava uma situação bastante delicada na região. A solução engendrada pelo líder Temiminó foi a de solicitar o apoio de portugueses que, ao norte, haviam fundado a capitania do Espírito Santo. Para isto, o *morubixaba* enviou um de seus filhos com o intuito de obter socorro com o auxílio dos estrangeiros. Naquele mesmo ano, o donatário Vasco Fernandes Coutinho enviou três embarcações à região para resgatar os índios sitiados. Logo após a chegada, foi criada a aldeia de Nossa Senhora da Conceição, que teria como principal liderança o próprio Maracajá-guaçu. Nela permaneceu o Pe. Brás Lourenço, que logo iniciou o trabalho de evangelização entre os novos habitantes da capitania.¹⁵³

Como a fundação da povoação foi realizada em local próximo ao maior estabelecimento colonial da capitania, os Temiminó passam a interagir continuamente com os portugueses. Assim, não demorou muito para que os casos de enfermidade se tornassem rotina entre os indígenas que haviam se transferido para a região. Sobre o tema, o Pe. Antônio de Sá descreve:

Depois que assentei os mortos que se haviam finado os mezes atraz passados, que, como já saberão, foram muitos assim dos lactantes e innocentes como dos adultos, achei que neste mez de Março quiz o Senhor levar para si oito, quatro adultos e quatro innocentes: e de lhes dê sua bem aventurança.¹⁵⁴

Não é nosso intento descrever as sucessivas ondas de contágio que atingiram os refugiados Temiminó. Destacaremos, aqui, apenas um caso descrito nas cartas relativas à capitania do Espírito Santo. Trata-se da doença que, em 1559, atingiu

¹⁵³ *Carta de Luiz da Grã, desta capitania do Espírito Santo, hoje 24 de abril de 1555.* Apud. LEITE, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil.* Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. Tomo I. pp. 233, 234.

¹⁵⁴ *Cópia de uma carta do irmão Antônio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espirito Santo a 13 de junho de 1559.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 214

Manemoacu (Manemo-açu?), um dos filhos do Principal Maracajá-guaçu¹⁵⁵.

Apesar de não podermos precisar se a enfermidade que atingiu o jovem era causada pelo contato, a descrição acerca do arrebatamento do filho do afamado *morubixaba*, permite-nos, além de uma análise em torno da questão sobrenatural da doença entre os Tupi da costa brasílica, explorar um exemplo da inserção dos inacianos na lógica indígena de cura das enfermidades. Observemos a descrição que nos legou o missionário Antonio de Sá:

Não deixarei de contar uma cousa mui digna de admiração, pela qual se verá claramente como o Demônio, inimigo dos homens, anda muito raivoso e indignado por ver que temos levado este anno tão grande prenda de almas, que na mortandade passada, depois de serem baptisadas, levou o Senhor para si. O caso é o seguinte: Tinha Vasco Fernandes [Maracajá-guaçu, grifo meu], nosso Principal, um filho por nome Manemoacu, o qual estava mui doente na aldeia da villa. Estando elle assim, uma noite de grande tempestade o tomaram os demônios em corpo, e com grande estrondo o levaram arrastando e maltratando. Acudiram os da aldeia ao arruido e gritos do pobre Negro e tomaram tições de fogo e foram-se pelo rasto até o porto de Manoel Ramalho e dali por diante o perderam.¹⁵⁶

Em que pese a leitura demonológica dos inacianos, pode-se destacar que a enfermidade de Manemoacu não foi produzida por um feitiço. Ao que se depreende deste relato, a causa de sua doença assemelha-se a um caso de “raptó do alma”, fenômeno conhecido entre diversos grupos indígenas atuais. Como descreve o antropólogo Carlos Fausto:

Entre boa parte dos Tupi atuais, além dos feitiços, do desrespeito à tabus alimentares ou de resguardo, e do contato com os brancos, há outra interpretação que também é comum sobre as causas doenças: o raptó da alma. Este evento se processa pela “exteriorização, perda, raptó, de um componente imaterial normalmente concebido como um princípio vital e/ou singularização da pessoa”. Para a obtenção da cura, estas enfermidades também necessitam do poder xamânico a partir do qual é possível “recuperar a alma e fixá-la novamente em seu substrato material.”¹⁵⁷

Contudo, a partir da narrativa do Pe. Antonio de Sá não é possível precisar se a doença do jovem fora causada pela agência de espíritos, ou se a enfermidade que

¹⁵⁵ No ano anterior, o “Grande Gato” já havia perdido um filho em razão das doenças provocadas pelo contato. “Aos 20 de Janeiro baptizei o filho do Gato e casei-o com a sua Negra; foram seus padrinhos Duarte de Lemos, Bernardo Pimenta e André Serrão. Foi feito esse officio com pouca solemnidade, porquanto o índio estava doente e mal poude vir á igreja. (...) Aos dous do mez de Abril morreu Sebastião de Lemos, o filho do Gato, scilicet: á sexta-feira de Lázaro (...). *Traslado de alguns capítulos de cartas do padres Francisco Pires, que hão vindo do Espirito Santo*. Idem. p.194, 195.

¹⁵⁶ *Cópia de uma carta do irmão Antônio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espirito Santo a 13 de junho de 1559*. Idem. p.214.

¹⁵⁷ FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2001.p. 337.

lhe atingira acabou por funcionar como um facilitador para o contato de Manemoacu com entidades extra-humanas. De qualquer modo, o que se percebe é que, em determinado momento em que se encontrava debilitado, o jovem fora atacado por alguns espectros¹⁵⁸, que acabaram por arrebatá-lo com grande violência. Aqui, é possível notar uma semelhança entre a atuação dos espíritos que afligiram Manemoacu, e os registros legados a respeito das práticas imputadas a algumas das entidades não-humanas que provocavam temor entre os Tupinambá:

Os selvagens americanos veem, muitas vezes, um mau espírito, que se lhes apresenta sob várias formas. Chamam-lhe de *agnan*. *Agnan* persegue-os frequentemente, noite e dia, não só à alma como ao corpo, castigando os índios, ou ultrajando-os em excesso; de tal modo que, em certas ocasiões, vê-los-eis proferir espantoso grito, suplicando, se houver algum cristão por perto, — "Não vês (dizem, em sua língua) que *agnan* me bate?"¹⁵⁹

Dizem e afirmam isto por verdade, que ha nas mattas uns diabos a que elles chamam *Curypyran*s, que matam a muitos delles e ouvem as pancadas e não vêm quem lhes dá, e assi ficam logo muitos mortos e lhes apparecem, segundo elles dizem visões, que depois morrem disso.¹⁶⁰

Pouco após o ocorrido, o líder Maracajá-guaçu expõe seu desgosto aos padres:

Deram logo a nova a seu pae, que é grande nosso amigo, com a qual foi mui triste e anojado, dizendo que si lhe morrera não lhe dera tanto, mas ser levado de tão ruim gente lhe pesava muito. O padre Braz Lourenço o foi a consolar dando-lhe esperança que, si não era morto, que elle appareceria, como de feito dahia três dias appareceu, e logo mandou ao Padre as novas, dizendo, que por elle haver confiado tanto nas palavras que lhe dissera, havia apparecido e agora tem ao Padre grande credito e por verdadeiro pajé.¹⁶¹

Nota-se, portanto, que Maracajá-guaçu parece confiar em uma possível capacidade xamânica dos jesuítas, fato que o leva a dividir suas preocupações com os missionários. Com efeito, depois de três dias seus anseios são atendidos, e o fato de Manemoacu ter sido encontrado com vida é diretamente atribuído à intervenção do

¹⁵⁸ Em seu estudo sobre o saber sobre o corpo e a doença dos Kamaiurá (coletivo indígena pertencente ao tronco Tupi-guarani que habita o alto Xingu), Carmen Junqueira e Heloisa Pagliaro destacam: "Dentre os muitos *mama'e* [seres extra-humanos da cosmologia Kamaiurá, grifo meu] existentes, alguns causam doenças em pessoas que transgridem dietas alimentares ou normas rituais, enquanto outros o fazem de modo aleatório, em especial quando se deparam com pessoas fragilizadas, como as que se acham em estágios liminares da existência (puberdade, viuvez, resguardo etc). A vítima tanto pode ficar doente, como ter sua alma capturada, o que pode levá-la a sofrer transtornos mentais ou mesmo ser levada à morte. JUNQUEIRA, Carmen ; PAGLIARO, Heloisa. *O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo*. Caderno CRH (UFBA. Impresso), v. 22, 2010. p.453.

¹⁵⁹ THEVET, André. Op. cit. 1944. p.278.

¹⁶⁰ *Carta de Balthasar Fernandes, do Brasil, da capitania de São Vicente de Piratininga aos 5 de dezembro de 1567*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p.485

¹⁶¹ *Cópia de uma carta do irmão Antônio de Sá que escreveu aos irmãos, do Espirito Santo a 13 de junho de 1559*. Idem. pp. 214, 215

inaciano. Em trecho seguinte, o Pe. Antônio de Sá oferece uma descrição dos tormentos relatados pelo enfermo após seu resgate:

O pobre índio contava que, depois de havel-o posto no porto de João Ramalho, o levaram a Santo Antônio com tanto Ímpeto e clamor que a si mesmo não se podia ouvir nem entender; daqui o pozeram no porto de Jaravaia e por concluir diz que o pozeram entre muitos outros onde se fizera muito mal. Aqui vio muitos fogos e mui horriveis. *Finalmente, depois de todos estes martyrios, o arrojaram entre uns mangues, onde se maltratara muito e ficara fora de si com tantos tormentos como passara, que por isso não conhecia aos seus quando deram sobre elle e fugia delles como si foram demônios.* Tudo isto permite o Senhor para que venham a conhecimento da sua Lei, considerando perverso o dominio do Demônio. Elles todos attribuem isto ao padre Braz Lourenço e tem-lhe grande amor toda esta aldea, *gratias Deo.*¹⁶²

O contato com estes espíritos, além de causar grandes tormentos a Manemoacu, parece ter provocado uma transformação temporária no doente. Dito de outra forma, o jovem parece ter assumido o ponto de vista dos espíritos que lhe arrebataram¹⁶³. Por isso, quando é encontrado pelos seus, não os reconhece como parentes, mas como espíritos malignos dos quais é preciso fugir. Teríamos, assim, outro tema bastante recorrente nas concepções a respeito das interações entre humanos e não-humanos nas culturas ameríndias:

O contexto “sobrenatural” típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (a dinâmica dessa comunicação é muito bem analisada por Taylor 1993a). Esses encontros podem ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o “locutor”: morto, espírito ou animal. Quem responde a um “tu” dito por um não-humano aceita a condição deser sua “segunda pessoa”, e ao assumir por sua vez a posição de “eu” já fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, assim, em intuir subitamente que o outro é “humano”, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-

¹⁶² Idem. p.215.

¹⁶³ Em sua etnografia sobre a feitiçaria entre os Wauja (grupo de língua Arawak do Brasil central), Aristóteles Barcelos Neto destaca um fenômeno semelhante: “A doença grave é a relação modelar entre humanos e não-humanos, à qual corresponde o rapto da alma (princípio vital, consciência) do doente pelos apapaatai — os seres prototípicos da alteridade, basicamente caracterizados por animais e monstros “mascarados”. (...) Em sua companhia, as almas passarão a alimentar-se das comidas dos “bichos” — carne crua ou podre, sangue, capim, folhas — que obviamente não fazem parte da dieta wauja. Essa mudança alimentar e o convívio com os apapaatai desencadeiam um processo de múltipla animalização do doente e, através dele, as suas almas começam a adquirir as formas e os pontos de vista dos apapaatai que as raptaram e, dentro de algum tempo, cada fragmento de alma será como um deles.” BARCELOS NETO, A. *De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal*. Mana (UFRJ. Impresso), Rio de Janeiro, v. 12, n.2, 2006.pp.285,286.

o em presa, isto é, em animal. Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito.¹⁶⁴

A partir desta referência, torna-se um pouco mais clara a percepção do que levou o Pe. Braz Lourenço a gozar de grande prestígio entre os Temiminó após o ocorrido. Ao garantir que, se não estivesse morto, o jovem seria resgatado em breve, o missionário, ainda que involuntariamente, assumia uma condição comum aos xamãs indígenas: informar sobre a condição e o destino daqueles que sofrem ataques de espíritos ou outros seres. Com a notícia de que seu filho fora encontrado com vida, Maracajaguaçu e outros moradores da aldeia logo atribuíram o feito à intervenção do padre. Assim, as “palavras” do padre se confirmaram, o que indicava que Braz Lourenço possuía os poderes de um verdadeiro pajé. Isto, pois somente alguém dotado de capacidades xamânicas para antever acontecimentos, ou interceder e negociar junto às entidades sobrenaturais (a fim de que estas libertassem o doente) poderia, antes daquele desfecho, garantir que Manemoacu seria encontrado a salvo¹⁶⁵.

Com esta e outras experiências diante de casos de enfermidade, o missionário passa a inspirar crédito entre os Temiminó. De fato, até 1564, ano em que deixou a posição de superior da ordem na capitania do Espírito Santo, o Pe. Braz Lourenço gozou de grande prestígio entre os indígenas que habitavam a povoação de Nossa Senhora da Conceição. Neste sentido, o que se evidencia é que a imputação de capacidades xamânicas ao padre desempenhou papel decisivo no desenvolvimento e na manutenção de laços de reciprocidade entre a missão jesuítica e o grupo liderado por Maracajá-guaçu. Com efeito, as atribuições de poderes de cura permitiram ao padre uma inserção privilegiada no cotidiano dos Temiminó.

¹⁶⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. Op. cit. 1996, p. 135.

¹⁶⁵ “O reconhecimento da destreza de um pajé advinha, em suma, da possibilidade de ele comprovar sua *eficácia* em relação à cura e à previsão de acontecimentos futuros (...)”. STUTZMAN, Renato. Op. cit. 2005. p. 346.

2.2- A cura e a paz

A guerra dos Tamoio¹⁶⁶ é um dos temas mais conhecidos na historiografia que aborda o período de formação da sociedade colonial. Com efeito, durante o século XIX, o episódio que culminou na “expulsão” dos franceses da Guanabara foi alçado à categoria de verdadeiro mito fundador da “nação brasileira”. Não pretendo, contudo, realizar uma análise das representações, ou mesmo das razões que motivaram este conflito. O que buscarei é destacar a participação dos inacianos (sobretudo do Pe. José de Anchieta) no estabelecimento de um acordo de paz com líderes Tamoio¹⁶⁷ de aldeias da região de Iperoig¹⁶⁸ (Ubatuba), focalizando, neste contexto, a influência desempenhada pelas doenças do contato neste episódio. Neste sentido, a análise do processo conhecido como a “Paz de Iperoig”, em especial, da relação estabelecida entre inacianos e líderes Tamoio da região, permite elucidar como situações específicas podiam influenciar nas estratégias indígenas de proteção aos contágios.

Em abril de 1563, os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta lideravam uma expedição que buscava por fim aos embates que colocavam em risco as ambições de colonos e jesuítas na capitania de São Vicente. A missão atingiu as aldeias localizadas em Iperoig, limite sul do território habitado pelos Tamoio¹⁶⁹. Estes, ao que se depreende, já estavam informados a respeito da chegada da

¹⁶⁶ “A guerra dos Tamoio não consistiu num movimento “nativista”, contra a colonização e pela retomada da terra e da liberdade dos índios. Não foi uma guerra de “índios” contra “europeus”. As fontes descrevem claramente a guerra que estourou na região da Guanabara configurada como um duplo sistema de alianças, havendo “índios” e “europeus” de ambos os lados. De um lado, os chamados Tupiniquim (em São Vicente) e os Temiminó (ao norte da Guanabara) com seus aliados portugueses, de outro, os chamados Tamoio (ou Tupinambá) e seus aliados franceses.” PERRONE-MOISÉS, B; SZTUTMAN, R. *Notícias de uma certa confederação Tamoio*. Mana (UFRJ), v. 16, 2010. p.422.

¹⁶⁷ “Tamuya- s.: o avô.” SAMPAIO, Theodoro. *O tupi na geografia nacional*. 4. ed. Salvador: Câmara Municipal, 1955.p.282.

¹⁶⁸ “Ypirú-ig, o rio ou água do tubarão(...)” “Pode proceder também de iperó-yg que se traduz – rio das perobas”. Idem. p.221.

¹⁶⁹ “A palavra Tamoio designaria, assim, não um etnônimo constituído ou em constituição, mas um coletivo de líderes ou chefes provenientes de diferentes grupos locais que se aliaram entre si e com os franceses, realizando uma possibilidade familiar de organização e de ação política. Mas antes de levar adiante esta proposição é preciso esmiuçar melhor os equívocos acerca da delimitação de uma identidade tamoio. Se para os portugueses eles eram Tamoio, para os franceses eram Tupinambá. Mas nem Tupinambá nem Tamoio são identidades substanciais; pelo contrário, só existem (como tudo) por oposição, por exemplo, aos Tupiniquim seus contrários, aliados dos portugueses.” PERRONE-MOISÉS, B; SZTUTMAN, R. Op.cit 2010. pp. 416, 417

comitiva.

Apesar das desconfianças iniciais, os jesuítas foram bem recebidos pelos indígenas da região, fato que se deveu, segundo Anchieta, a presença de uma mulher indígena que, por já conhecer os inacianos, assegurava que suas intenções eram pacíficas. Para dar segmento às negociações, os padres passaram a residir entre estas aldeias com intuito de demonstrar suas “boas intenções” aos índios. Entretanto, a descrição legada pelo Pe José de Anchieta sobre os primeiros dias do estabelecimento dos missionários na região indica que a boa recepção dos Tamoio de Iperoig também possuía outras razões:

Em o primeiro domingo depois que saímos fizemos um altar em um bosque junto ao lugar e dissemos a primeira missa naquela terra, e depois aos 14 de Maio dentro do lugar *nos aposentaram em uma casa, saindo-se todos dela, porque assim o deixou mandado seu dono*, que era um principal dos cinco que foram no navio ao Rio de Janeiro, como acima disse, e nela celebrámos missa, *aspergindo-a primeiro toda com agua benta por estar mui contaminada de mortes e outros pecados que nela seriam metidos.*¹⁷⁰

Percebe-se, a partir desta citação, que um dos líderes da aldeia deixou ordem para que sua *oka* servisse como aposento para os padres. Ou seja, a chegada dos inacianos e seu estabelecimento na região já haviam sido previamente planejados pelos indígenas. Mais do que isto, o fato de abrigarem os padres em uma casa considerada “contaminada de mortes” parece indicar que os Tamoio já possuíam notícias a respeito das habilidades de cura dos padres. Nesta perspectiva, ao acomodarem os padres em local como este, os habitantes de Iperoig testavam a potência xamânica dos jesuítas.

Deixando as inferências de lado, observemos o desenvolvimento das relações entre os missionários e os moradores destas duas aldeias. De início, é preciso assinalar que chegada dos padres se dá em um período que registra um número expressivo de casos de doenças entre os indígenas da região. Assim, durante sua estadia em Iperoig, o padre José de Anchieta¹⁷¹, já experiente nos cuidados aos enfermos, passou a realizar intervenções de cura entre os Tamoio. Estes cuidados

¹⁷⁰ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 202.

¹⁷¹ Em 21 de junho o Pe. Manuel da Nóbrega regressou de Iperoig, “em minha companhia se ficou um homem muito nosso devoto e amigo de Deus, cuja mulher, filhos, escravos e uma sua cunhada lhe haviam levado havia quase um ano, como nas letras passadas hei referido, o qual, depois de haver passado muitos trabalhos por resgatá-las, quis então sair-se em terra com muito resgate, esperando, segundo o bom começo que levavam as pazes, que as poderia tirar de cativo e pecado (...)”. Idem. p.215. Tratava-se de Antonio Dias. Idem. Nota 237. p. 243.

logo lhe garantiram prestígio entre os moradores destas aldeias:

De maneira que os Índios me tinham muito crédito, maximè porque eu lhes ocorria as suas enfermidades, e como algum enfermava logo me chamavam, aos quais eu curava a uns com levantar a espinhela a outros com sangrias e outras curas, segundo requeria sua doença, e com o favor de Cristo Nosso Senhor achavam-se bem.¹⁷²

Neste contexto, a relação estabelecida entre o inaciano e o *morubixaba* Pindobuçu¹⁷³ foi decisiva. Com o apreço conquistado junto a este principal, o missionário passou a gozar de maior prestígio e crédito entre os moradores de Iperoig. Mas, como vimos em outros casos, ao lado do bom conceito proporcionado pelas intervenções de cura, a imputação de habilidades xamânicas também originaram o medo de que os padres pudessem causar as doenças. Segundo o jesuíta, este foi um dos argumentos utilizados por Pindobuçu para defender entre os seus o desenvolvimento de um convívio amistoso com os missionários:

Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros, e teriam poder para nos fazer vir camaras de sangue, tosse, dor de cabeça.¹⁷⁴

Com efeito, este “principal” parece ter se convencido de que era preciso criar uma convivência amigável com os padres. Somente uma conduta pacífica e de reciprocidades poderia garantir que os poderes xamânicos dos missionários não recaíssem de forma negativa sobre os habitantes da região. Dito de outra forma, Pindobuçu parecia convicto de que, naquele contexto, a condição dos moradores de Iperoig estava diretamente atrelada à qualidade dos vínculos que eles manteriam com os missionários:

¹⁷² Idem. p.227

¹⁷³ Os missionários já conheciam o *morubixaba* Pindobuçu “Nós outros tomamos por melhor conselho ir á aldeia de Pindobuçu, porque estando ele presente, nos parecia estarmos mais seguros.” Idem. p. 211.

¹⁷⁴ Idem. p. 205. Seria ingenuidade afirmar que esta passagem - assim como outros exemplos semelhantes presentes na carta que ora analisamos - corresponda a uma tradução literal de uma fala do líder Tamoio Pindobuçu. Com efeito, parece mais prudente considerar que esta atenderia mais aos objetivos retóricos do inaciano a que a uma intenção do missionário de captar o discurso do *morubixaba*. Ainda assim, ao atentarmos para o conteúdo expresso na “fala” em questão, podemos assinalar uma similitude notável entre este e as formulações que, em outros contextos, recaíram sobre os missionários. Em outros termos, ainda que não possamos afirmar que se trate de um registro traduzido da oralidade indígena, o discurso atribuído a Pindobuçu guarda grande semelhança com uma representação recorrente que os Tupi desenvolveram sobre os padres durante o período, qual seja: a ideia de que os missionários possuíam conhecimentos xamânicos e, a partir disto, podiam intermediar as relações com outros seres e entes que povoam o cosmo, causar malefícios aos seus inimigos, intervir pelos enfermos, predizer acontecimentos, interferir no curso das guerras, etc.. Sendo assim, ainda que seja necessário evitar tomar as falas atribuídas aos nativos como se contituissem traduções objetivas da oralidade indígena, estas passagens não perdem seu caráter elucidativo para o tema que ora abordamos, uma vez que encontram-se em consonância com diversas outras descrições por diferentes missionários que mantinham contato direto com nativos.

Os outros calaram-se e falando ele com um em particular lhe dizia de mim: “Ê é o que trata as coisas de Deus e o verdadeiro mestre dos Cristãos, se lhes fazem algum mal, logo no há Deus de destruir a todos”: e esta era a principal cousa que fazia a este Índio procurar tanto por mim, porque temia, e assim parece que o tinha encaixado em o coração, que não tinham mais vida que enquanto me defendessem e não me permitissem fazer algum mal, e dizia-me muitas vezes: “Filho José, não tenhas medo, que ainda que os teus matem todos os meus parentes, que estão em tua terra, eu não hei de consentir que te matem porque bem sei que falas a verdade; se os teus fizeram mal, neles me vingarei”. Depois: “Bem vês como sempre te defendo e falo por ti, por isso olhe Deus por mim e dê-me longa vida”.¹⁷⁵

Neste pequeno recorte, pode-se observar bem a grande ambiguidade que o missionário representava para os Tamoio. A imputação de alto poder xamânica à Anchieta, de um lado, gerava afetos de temor e receio em virtude de sua capacidade destrutiva¹⁷⁶, e, de outro, incrementava seu prestígio uma vez que o tornava uma possibilidade para a garantia de longa vida. E não tardou para que, através da influência deste *morubixaba*, outros indígenas de Iperoig passassem a solicitar as habilidades do padre. A partir de então, multiplicaram-se os pedidos dos Tamoio para que Anchieta “falasse com Deus”:

E o Pindobucu, que me tinha mais crédito, ultra de me o perguntar muitas vezes, dizia que Cunhambeba e outros pediram-lhe soubesse de mim isso, e uma noite, indo-se á minha pousada não estando eu, perguntou a meu irmão: “Que é do Padre? Dorme já?” Respondeu-lhe o outro: “Ele porventura dorme? Toda noite esta falando com Deus e não vem a dormir senão já tarde.” “Pois porque não te disse o que passa acêrca dos nossos? perguntaste-lho?” Respondeu o outro: “Tudo o encobre, não me quer dizer nada”. De maneira que era eu forçado de dizer ás vezes: “Eu vos tenho dito muitas vezes que eu não creio em sonhos, nem vos outros o deveis de crêr; sabei que os vossos estão mui bem tratados e não há mal algum, como logo vereis”...¹⁷⁷

Recolhido em momentos de orações, Anchieta assemelhava-se ainda mais aos

¹⁷⁵ Idem. p. 222, 223.

¹⁷⁶ Este mesmo sentimento parece haver aflorado entre os Tamoio que haviam, alguns anos antes, capturado o alemão Hans Staden. Pouco tempo após o aprisionamento, os habitantes da aldeia em que este era mantido foram surpreendidos com um surto epidêmico repentino. Dentre os enfermos estava o irmão do índio que havia capturado o mercenário. Este, segundo o relato de Hans Staden, parecia convicto a cerca da origem da enfermidade: “Pouco tempo depois veio o irmão do meu senhor á cabana onde eu estava, assentou-se ao pe de mim, começou a se lamentar e disse que seu irmão, sua mãe e os filhos de seu irmão tinham todos ficado doentes, e seu irmão tinha mandado a mim para me dizer que eu devia fazer com que meu Deus lhes desse saúde, e acrescentou: “meu irmão está pensando que teu Deus está zangado”. *Hans Staden: suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil*. Tradução de Alberto Löfgren; notas de Teodoro Sampaio. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900. p.67.

¹⁷⁷ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.226.

pajés que, solitários dentro das cabanas construídas no centro das aldeias, estabeleciam comunicações com seus espíritos auxiliares¹⁷⁸. Em outro caso narrado, os poderes xamânicos do missionário são requisitados para auxiliar na captura de animais de caça:

Visitando eu o Índio, como soia fazer a todos, começou-se-me a desculpar, dizendo porque me não dava de comer porque não lhe caía caça em uns laços que tinha armados, porquanto uma velha feiticeira os havia deixado a perder, e como eu lhe perguntasse a causa, disse-me: “Porque ao outro dia me caiu uma caça e não lhe dei parte dela e por isso enojada há feito que não venha a caça por ali.” Eu lhe disse: “Vós outros não acabais de crer vossos feiticeiros, como se eles tivesse poder para nada disso; Deus é Senhor de tudo; crê minhas palavras, que ele a fará cair.” Então ele mui alegre disse: “Faze com que Deus que mande vir caça dos montes em meus laços e teremos que comer.” Ficando-se ele com esta confiança quis Deus que logo dali a dois dias lhe caíram dois animais, que são maiores que lebres, e ele com muita alegria manda-me logo chamar, contando-me o que havia sucedido, e deu-me um bom prato de farinha e uns pedaços daquela carne; sabia Deus que havia muitos dias que não tínhamos que comer.¹⁷⁹

Em ambos os exemplos, destaca-se que os “pedidos” dos indígenas à Anchieta só poderiam ser atendidos por alguém capaz de ultrapassar as barreiras corporais. A crença de que o padre era capaz de estabelecer comunicação com entidades extra-humanas tornava-o uma possibilidade de intermediação com estas outras naturezas. O missionário, apesar de afirmar que “não acreditava em sonhos”, ou “no poder de atrair caça realizado pelos pajés”, dá a entender que não se furtava em responder as interpelações dos Tamoio de Iperoig. No entanto, esta atitude não pode ser confundida com uma estratégia deliberada com vistas a ludibriar os índios. Pelo contrário, o padre respondia as questões dos Tamoio, pois confiava que a Divina Providência intercederia em seu favor¹⁸⁰. Como se observa nos dois trechos citados,

¹⁷⁸ “Quando se trata de saber alguma coisa nova, de importância, usam os indígenas de certas cerimônias e inovações diabólicas, a saber: levantam, primeiramente, uma choça nova, jamais habitada, estendendo dentro dela uma rede branca e limpa; em seguida, transportam para a referida oca grande quantidade de víveres, (...) finalmente, depois de tudo assim preparado, o povo, reunido, conduz esse gentil profeta à cabana, onde o mesmo permanece sozinho, depois que uma das moças lhe der água para lavar-se (...). Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro no leito e começa a invocar o espírito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimônias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espírito acaba por chegar, silvando e assobiando (como dizem).” THEVET, André. Op. cit. 1944. p.217.

¹⁷⁹ Carta “*Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565*”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.227.

¹⁸⁰ “A intervenção divina – de Deus ou dos santos – pode ser solicitada por um emissor terreno ou pode vir espontaneamente do “alto”. Essa intervenção não é algo estranho – é alguma coisa prevista pela ideologia cristã. Pode ser atendida ou não pela divindade quando solicitada; o espanto e a alegria

em que pese a diferença entre os códigos simbólicos, a conclusão de ambos os casos descritos acabou por confirmar, ao mesmo tempo, as perspectivas do missionário e do indígena. Em outros termos, se para os indígenas a “captura da caça” ou a volta dos companheiros “mui bem tratados” era prova da capacidade xamânica do padre, para este, ela representava a intervenção direta de Deus em favor da missão.

De modo que, mesmo criticando aquilo que qualifica como “embustes dos feiticeiros”, o jesuíta acabava agindo de forma similar aos xamãs: ele se comunicava com um espírito que era “Senhor de tudo”. Deste modo, o padre atacava os pajés, mas não o xamanismo em si; ou seja, Anchieta não afirmava que era impossível estabelecer diálogo com seres não-humanos, mas que apenas os cristãos eram capazes de comunicar-se, através da oração, com um “Deus verdadeiro”.

Contudo, apesar de o inaciano ter se adequado as expectativas dos moradores das aldeias de Iperoig e esta conduta ter garantido o prestígio do padre entre seus líderes, mais tarde, as “habilidades xamânicas” de Anchieta tornar-se-iam quase que uma condição para a manutenção do convívio amistoso com estes grupos. Os Tamoio da região viram no missionário um grande pajé, e Anchieta fez pouco para evitar esta sobreposição (ou melhor, ele contribuiu para isto); a partir daí para manter interações de reciprocidade com os indígenas, o jesuíta precisaria seguir cumprindo aquelas que eram as principais atribuições dos xamãs indígenas em tempos de enfermidades. Isto se torna mais claro quando observamos a doença que atingiu um Tamoio da Guanabara que se encontrava na região:

Entre esses enfermos foi um que aí estava dos do Rio, que porventura também veio com intenção de me matar, ao qual se inchou uma mão em tanta maneira que toda se corrompeu, a qual eu lha abri em duas partes com uma lanceta, e a uma foi quase em meio da palma, em que bem podia fechar os olhos ás mãos de Cristo Nosso Senhor, e junto disto se lhem empolou o braço até os ombros de umas inflamações tão feias, que os outros não ousavam de chegar a ele, mas mirando-o de longe, me diziam que o curasse e fizesse não se estendesse aquele mal pelos outros (...) ¹⁸¹

Deixando de lado a interpretação providencialista do missionário, o que se

são maiores quando a divindade atende “em pessoa” o chamado e, portanto, há uma continuidade muito grande, neste exato momento, entre profano e sagrado. Há uma real contiguidade e aliança entre um e outro, o que de qualquer modo é uma situação excepcional e, daí, raramente auspiciosa. Há um sistema: invocação da divindade/ intervenção divina/ agradecimento a Deus. Desde, claro, que a invocação tenha sucesso (quase sempre tem).” BAÊTA NEVES, L. F. Op. cit. 1978. p. 79.

¹⁸¹ Carta Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. pp. 227, 228.

destaca nesta citação é o pedido dos indígenas para que o padre curasse as inflamações do enfermo. Neste sentido, é possível notar que a realização de intervenções de cura passou a constituir uma verdadeira atribuição do missionário na ótica dos Tamoio. Assim como acontecia com os pajés, o padre passou a ser visto como alguém capaz contribuir nos esforços por evitar possíveis malefícios – sobretudo através de doenças - que pudessem ameaçar a integridade do grupo.

Pouco tempo depois, foi a vez do companheiro de Anchieta, o pedreiro Antonio Dias, ficar doente:

tolheu-se de pés e mãos alguns dias, o qual não foi pequeno trabalho, porque nem havia com que o curar nem que comer; todavia fiz-lhe eu os remédios que pude e de quando em quando ia eu á outra aldeia buscar uma galinha; enfim deu-lhe Nosso Senhor saúde, mas porque este gênero de gente não sabe ter Constancia no bem começado, começaram-se uns poucos a motinar, máxime contra ele, por que ultra de não lhe ter o respeito que a mim, e se alguém lhe tinha era por minha causa, o resgate que tinha era ocasião aos Indios de mal, e medeante foices, machados, contas e outras cousas, havendo-lhes ele já dado muitas e alegavam-nos que lhe havíamos morto dos seus e com isso nos defendiam, e era tanta importunação, que não faltava senão tomá-lo por fôrça (...).¹⁸²

Esta passagem permite notar que, desde o início das negociações em Iperoig, estabeleceu-se, entre os índios, uma diferença considerável no tratamento dispensado ao padre e ao seu companheiro. Para os Tamoio, o fato de contrair uma doença era mais uma prova de que o pedreiro (e dono de escravos) Antonio Dias não possuía as mesmas capacidades que o padre. E nem mesmo o resgate que este colono trazia fora capaz de melhorar sua relação com os índios. A partir de então, seria necessário que Anchieta intercedesse entre os mais exaltados para garantir sua segurança. Para o missionário, apesar disto, a enfermidade foi mais uma ocasião para comprovar seu alto poder xamânico entre os moradores de Iperoig. Além de não ter contraído a mesma doença daquele que estava em sua constante companhia, o que demonstrava a proteção que seus poderes xamânicos lhe proporcionavam, o padre acabou por comprovar mais uma vez suas capacidades de cura diante dos moradores da região.

Finalmente, em setembro de 1563 celebrou-se um acordo com os líderes da região. Entretanto, este resultado ficou distante daquilo que pretendiam inacianos e portugueses. Com efeito, apenas os moradores das aldeias de Iperoig aceitaram a realização das pazes. A maior parte dos Tamoio, sob a liderança de chefes como

¹⁸² Idem.p.228.

Aimbirê e Guaixará¹⁸³, decidiram manter a inimizade aos portugueses. Em estudo recente, os antropólogos Renato Stutzmann e Beatriz Perrone-moisés propõem que o estabelecimento de pazes foi aceito, pois os indígenas da região acreditavam que a aliança com os portugueses permitir-lhes-ia continuar a guerra contra os Tupinikim do sertão de São Vicente:

Os habitantes de Iperoig aliavam-se aos padres tendo em vista o ódio que nutriam contra os Tupiniquim do sertão de São Vicente. Não por quererem unir-se contra quem quer que fosse, antes para perpetuar o opor-se que os fazia quem eram. As configurações das alianças mudavam no contexto da guerra e isto explicava por que os habitantes de Iperoig dispunham-se a negociar com os padres, opositores principais dos Tupiniquim de São Vicente. Se os padres pediam paz, os indígenas viam neles, contrariamente, um meio de continuar a fazer guerra, uma guerra em seus próprios termos, e não a guerra que se conformava sob a imposição de uma unidade confederada, de uma unidade étnica por que política, os Tamoio.¹⁸⁴

A hipótese levantada pelos autores coaduna-se com o contexto beligerante e de rivalidade crescente entre os grupos indígenas da região. Contudo, esta não parece ter sido a única variável a ser considerada pelos Tamoio naquele contexto. Longe de pretender refutar esta afirmação, o que se busca ressaltar, por outro lado, é que outras condições certamente ajudaram os habitantes de Iperoig a tomar esta decisão. Uma destas razões, como vimos, residia na constatação dos amplos poderes advindos da alta ciência xamânica do Pe. José de Anchieta. Este argumento tem suas bases em uma reflexão apresentada também por Renato Stutzmann:

Reconhecidos pela sua oratória eloqüente e pelo seu conhecimento voraz, adquirido devido a uma capacidade notável de comunicação com esferas celestiais, jesuítas passavam a ocupar um lugar central nos arranjos sociopolíticos indígenas. A aliança com eles, bem como o aprendizado de sua fé, ainda que sob outros termos e intentos, passava a significar novas possibilidades de magnitude. Assim como a antropofagia e a cauinagem, o batismo e a pregação cristã, essa espécie de “canibalismo verbal”, poderiam indicar rumos para a incessante busca da “imortalidade” (ou longevidade) definida menos nos termos cristão que nos termos indígenas.¹⁸⁵

Entre os Tamoio, o reconhecimento de que Anchieta era portador de uma “capacidade notável de comunicação com esferas celestiais”, indicava que o padre possuía a faculdade de lançar ou curar doenças. A partir desta concepção, o

¹⁸³ Nomes que mais tarde seriam adotados pelos inacianos para identificar os personagens diabólicos do Auto representado na Festa de São Lourenço (Morro de São Lourenço-Niterói, 1583). ANCHIETA, José de. Op. cit. 1954. p. 681.

¹⁸⁴ PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN, R. Op. cit. 2010. p.422.

¹⁸⁵ SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS-USP. São Paulo, 2005. p.295

missionário passou a provocar admiração e temor entre os índios. Neste sentido, parece claro que esta percepção afetaria, em alguma medida, a decisão dos moradores de Iperoig sobre a proposta de paz trazida pelo missionário. Para estes indígenas, manter o conflito com os portugueses era sinônimo de que estariam contra os padres, e isso era algo que, como destacado nas páginas anteriores, muitos dos líderes da região não consideravam uma atitude prudente.

De fato, as epidemias tornaram-se uma variável fundamental nas interações entre inacianos e indígenas. Com isto, para os missionários, ajustar-se a necessidade crescente de assistir os enfermos indígenas, mais que um ato de caridade, constituía um imperativo para o estabelecimento de relações pacíficas com os Tupi da costa brasílica. Cada vez mais, a continuidade da empresa evangelizadora tornava-se dependente das habilidades de cura de alguns padres.

3. A chegada das “bexigas”: impactos e rupturas

Em 1562, a chegada da varíola alterou sensivelmente o contexto de interações amistosas estabelecido entre inacianos e parte dos grupos indígenas que habitavam a costa brasílica. Já em 1564, as “bexigas” haviam se espalhado por todas as regiões próximas aos pontos onde se erigiram os povoados portugueses. Causando a morte de quase metade dos índios infectados¹⁸⁶, estas epidemias foram o vetor principal da depopulação entre Tupi no período quinhentista¹⁸⁷. Segundo estimativas da época, somente durante o auge dos contágios (2 a 3 meses), o número de mortos entre índios escravos e forros beirava os 30 mil¹⁸⁸.

O impacto causado por esta doença pode ser vislumbrado pela análise da expressão tupi utilizado para designá-la. Em sua *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, Anchieta informa que as bexigas eram designadas pelo termo *miraíba*¹⁸⁹ pelos indígenas. Ao que parece, trata-se de um vocábulo construído a partir de um radical, possivelmente *marãr* (doença) + o sufixo *aíba*. Se aceitarmos a proposição de Carlos Fausto, que sugere que *aiba* é um modificador que indica imaterialidade, perigo e potência mágica (vide o termo *karaiba*)¹⁹⁰, o que temos é uma expressão formada por um radical que exprime um determinado estado ou fenômeno conhecido pelos Tupi, somado a um sufixo que o potencializava. Diante da alta letalidade da varíola, portanto, os indígenas não tiveram dúvidas de que se tratava de uma enfermidade de natureza mágica.

A capitania da Bahia, principal frente da missão jesuítica na costa brasílica, foi também a região mais afetada pela doença. Segundo o Pe. Leonardo Vale, em carta escrita no ano de 1563¹⁹¹, a situação na capitania tornou-se catastrófica; era

¹⁸⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe. Op. cit. 2000. p.130.

¹⁸⁷ Durante o século XVI, as epidemias de varíola atingiram os Tupi entre os anos de 1562-1564, em fins da década de 1570, e, em 1597.

¹⁸⁸ *Informação do primeiro Aldeamentos da Baía*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.356.

¹⁸⁹ ANCHIETA, José de. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil* (1595). Fac-similar da 1.ed. Apres. de Carlos Drumond. Adit. do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola. 1990. p.83. Este vocábulo assemelha-se bastante ao termo coletado por Von Marthius, *Mereba-ayba*, que o botânico traduz por “doença maligna”. MARTIUS, Karl Friederich Phillipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. Tradução, pref. e not. de Pirajá da Silva. São Paulo : Companhia Editora Nacional. Série Bibliotheca pedagógica brasileira. Série 5. Brasiliana ; v. 154. 1939. p. 97.

¹⁹⁰ FAUSTO, Carlos. Op. cit. 2001. Nota 22. p.354.

¹⁹¹ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia*

normal encontrarem-se casas com mais de 120 enfermos e estimava-se que, nas aldeias de Nossa Senhora da Assumpção, S. Miguel, e Santa Cruz de Taparica, um terço da população havia perecido em poucos meses de contágio. Somente em Nossa Senhora da Assumpção¹⁹², segundo “ouvira dizer” o missionário, computavam-se 1080 mortes. Em outra aldeia da Bahia, chamada Santiago, apenas no mês de abril de 1563, os inacianos batizaram 84 índios “*in extremis*” dos quais todos faleceram.

Nos engenhos da região, a mortandade dos “negros da terra” também chegara a níveis alarmantes:

Porque tão bravamente deu pela escravaria, que não só os salteados e mal resgatados mas os de bom in titulo e ladinos que muito presavam e os de Guiné lhes morriam em dous, três dias, sem aproveitarem sangrias nem medicinas. Casa houve onde morriam 90 e 100 peças, e outras onde não ficou quem fosse pola água á fonte, e por então não haver neste collegio outro língua sinão eu, me era muitas vezes necessário findar a mór parte do dia fora de casa, de uma casa em outra, bautisando uns e confessando outros, e acodia algumas vezes na semana a uma povoação que está meia légua desta cidade.¹⁹³

Além disto, os contágios não se restringiram às áreas nas quais o contato era mais intenso. A varíola ultrapassou os limites da presença portuguesa, atingindo grupos que não mantinham relações com os colonizadores¹⁹⁴. As doenças nas aldeias jesuíticas e nos engenhos “diziam os índios que não era nada em comparação da mortandade que ia polo sertão a dentro”¹⁹⁵.

Em outras regiões a situação não foi muito distinta. Na capitania de Pernambuco a mortandade estendeu-se por toda a costa, alcançando, em muitos casos, números semelhantes aos que se registravam na Bahia. Assim, afirmava-se

de Jesus de Portugal. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p 409, 410, 411.

¹⁹² As aldeias de Nossa Senhora da Assumpção e São Miguel localizavam-se na região do Camamu.

¹⁹³ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. pp. 384, 385.

¹⁹⁴ Além da falta de qualquer imunidade frente a esta doença, outro aspecto parece ter contribuído para rápida expansão da epidemia por toda a costa brasileira. Trata-se da forma de transmissibilidade da doença. Como se sabe, a transmissão da varíola não se dá apenas pelo contato com as pústulas - que, depois de alguns dias, se desenvolvem no corpo do enfermo - mas também através de gotículas expelidas pelo doente no período anterior ao surgimento das primeiras manchas (2 a 4 dias após a infecção). Assim, grande número de contágios ocorre em um período em que a doença se assemelha a uma infecção respiratória (febre alta e mal estar.), ou seja, quando o enfermo ainda não apresenta as marcas características da forma avançada da doença.

¹⁹⁵ *Carta do Padre Leonardo do Valle da Bahia para o Padre Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Portugal, aos 12 de maio de 1563*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.384.

que, nesta capitania, “onde havia 500 homens de peleja não havia agora 20”¹⁹⁶. Com esta mesma intensidade, no ano de 1564, “a doença de bexigas” chegou ao Espírito Santo. Segundo o Pe. Pedro da Costa, que se encontrava na capitania neste período, “era tão geral a doença” que não existiam casas sem enfermos, e havia dias em que se enterravam “três e quatro mortos (...) pera o qual era necessário, às vezes, andar o Padre buscando quem lhes fizessem as covas”¹⁹⁷.

Neste mesmo ano, a capitania de São Vicente foi duramente assolada pela epidemia. Retornando de sua missão diplomática à Iperoig, Anchieta aponta para a evolução grave da varíola entre os Tupinikim da região:

A principal destas doenças hão sido variólas, as quais ainda brandas e com as costumadas que não têm perigo e facilmente saram; mas há outras que é cousa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés a cabeça de uma lepra mortal que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a lingua de maneira que com muita dificuldade se podem confessar e em três, quatro dias morrem; outros que vivem, mas fendendo-se todos e quebra-se-lhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria, que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhe as moscas como á carne morta e apodrecida sobre eles e lhe põem gusanos que se não lhes socorressem, vivos os comeriam.¹⁹⁸

Com a expansão epidêmica da “doença de bexigas”, as “sangrias e esfolamentos”¹⁹⁹, logo se tornaram os tratamentos mais realizados pelos missionários. Nestes procedimentos - “a melhor medicina que achamos para aquela enfermidade”²⁰⁰ - os padres realizavam incisões que consistiam no corte, com o auxílio de tesouras, da “pele corrupta” e já parcialmente deteriorada pelas pústulas provocadas pela varíola. Findados este processo, as feridas do enfermo eram lavadas e, posteriormente, recebiam curativos de acordo com a condição de cada doente.

Contudo, apesar da tentativa dos inacionos, estas práticas se mostraram totalmente insuficientes para evitar a expansão da mortandade. Além de pouco

¹⁹⁶ Carta de Antônio Blasquez para o padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maio de 1564. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p. 412.

¹⁹⁷ Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espírito Santo aos padres e irmão da Casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565. Idem.p. 464.

¹⁹⁸ Carta Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.239.

¹⁹⁹ “(...) procedimentos, por sinal, considerados como os mais eficazes pelo médico Simão Pinheiro Mourão, quando, em 1694, escreveu o *Tratado único das bexigas e sarampo*, na época o trabalho mais completo e original sobre o assunto”. CALAINHO, Daniela Buono. *Jesuítas e medicina no Brasil colonial.Tempo*, Dez 2005, vol.10, no.19, p.61-75. ISSN 1413-7704

²⁰⁰ Carta Ao geral Diogo Laynez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.239.

efetivas, as sangrias exigiam tempo e habilidade, o que, diante do crescimento exponencial no número de contágios, acabou por impossibilitar a assistência à maioria dos enfermos:

que muitos morriam sem confissão e sem bautismo, porque era impossível acudir a tantos Padres a tanta multidão como sempre havia, porque, si morriam 12, cahiam 20.”²⁰¹

3.1. A multiplicação dos riscos

A violência dos contágios e o número de mortos, no entanto, dizem pouco acerca do impacto direto da mortandade entre aqueles que sobreviveram à epidemia. Não nos referimos aqui às consequências posteriores, como o alastramento da fome, o aumento dos apresamentos efetuados pelos colonos, o fracionamento dos grupos locais, o avanço das fronteiras de domínio colonial, etc.. O que pretendemos, por outro lado, é analisar este impacto (ou melhor, parte dele) em outra perspectiva, qual seja: compreender de que forma a multiplicação de doentes e mortos engendravam perigos para aqueles que não haviam sido infectados. Para isto, buscaremos evidenciar a existência, entre os Tupi da costa brasileira, de concepções particulares em torno das doenças e das mortes que, por sua vez, implicavam em relações singulares entre os enfermos e seus parentes, e entre os vivos e os mortos.

Neste intento, a metodologia proposta por Carlos Fausto em sua contribuição ao livro *História do Índios do Brasil* será de grande utilidade²⁰². Assim, para compreender estas “relações singulares” que os Tupi mantinham com os doentes e com os mortos, buscar-se-á, na produção etnológica sobre grupos deste tronco linguístico, um “instrumento crítico” capaz de auxiliar na interpretação das informações presentes nos documentos que remontam ao primeiro século de ocupação colonial na América Portuguesa.

²⁰¹ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre provincial Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 384

²⁰² FAUSTO, Carlos. Op. cit. 1992. p. 381-396.

De início, cabe salientar que, entre diversos coletivos que ocupam as terras baixas sul americanas atualmente, a enfermidade e a morte são perigos que excedem a condição dos doentes e defuntos, repercutindo, ainda que de outras formas, em todos os seus parentes próximos. Para compreender esta perspectiva é necessário entender melhor as ligações produzidas pelo parentesco nestas sociedades. Inicialmente, cabe destacar que para boa parte destes coletivos, o parentesco é produzido na relação. Nesta perspectiva, estes laços não se desenvolvem apenas pela consanguinidade, mas também pela utilização de pinturas corporais similares, pela troca de fluidos corporais e, sobretudo, pela partilha do alimento.²⁰³ Com efeito, nestas sociedades os regimes alimentares são vetores fundamentais na produção de identidades e diferenças entre pessoas, animais e outros seres. Como destaca o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

A pregnância simbólica universal dos regimes alimentares e culinários - do “cru e o cozido” mitológico e lévi-straussiano à idéia dos Piro de que sua “comida legítima” é o que os faz, literalmente, diferentes dos Brancos (Gow 1991); das abstinências alimentares definidoras dos “grupos de substância” do Brasil Central (Seeger 1980) à classificação básica dos seres em termos de seu regime alimentar (Baer 1994:88); da produtividade ontológica da comensalidade, semelhança de dieta e condição relativa de presa-objeto e predador-sujeito (Vilaça 1992) à onipresença do canibalismo como horizonte “predicativo” de toda relação com o outro, seja ela matrimonial, manducatória ou guerreira - manifesta justamente a idéia de que o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da identidade e da diferença.”²⁰⁴

Esta concepção pode ser encontrada em grande número dos grupos amazônicos atuais. Para boa parte destes coletivos:

a partilha da carne e a comensalidade não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem. (...) A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie.²⁰⁵

Ou seja, para uma parcela importante dos coletivos ameríndios das terras baixas sul-americanas, a comensalidade, além de produzir laços de afinidade e

²⁰³ “(...) os corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989; 1991) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares — e não como herança passiva de uma essência substancial —, a teoria da memória que inscreve esta na “carne” (Viveiros de Castro 1992a:201- 207), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo (McCallum 1996)”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio*. Mana (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, 1996. p.131.

²⁰⁴ Idem. p.130.

²⁰⁵ FAUSTO, Carlos. *Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia*. Mana Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 8, n.2, 2002.p.15.

parentesco entre os sujeitos²⁰⁶, também é responsável por um processo de “assemelhamento” ativo entre duas ou mais pessoas. Uma perspectiva bastante similar foi registrada entre os Tupi da costa brasílica por viajantes, cronistas e missionários europeus. O jesuíta Fernão Cardim aponta a partilha como fundamento da “ética alimentar” dos indígenas:

Este gentio come em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento, e como tem que conter não o guardam muito tempo, mas logo comem tudo o que têm e repartem com seus amigos, de modo que de um peixe que tenham repartem com todos, e têm por grande honra e primor serem liberais, e por isso cobram muita fama e honra, e a pior injúria que lhes podem fazer é terem-nos por escassos, ou chamarem-lho, e quando não têm que comer são muito sofridos com fome e sede.²⁰⁷

Também sobre a importância da partilha, o Pe. Manuel da Nóbrega relatou “Si um delles mata um peixe, todos comem deste e assim de qualquer animal”.²⁰⁸ A partir do relato de André Thevét, por outro lado, pode-se assinalar que a comensalidade também era uma forma de estabelecer laços de afinidade com estranhos:

Os indígenas guardam ainda o seguinte e honesto costume: se alguém apanha uma grande presa, em terra ou na água, a carne logo é distribuída aos presentes, principalmente aos estrangeiros (se os houver). Todos são assim convidados, liberalmente, a provar da vianda, que lhes Deus proporcionou. E é injurioso recusar o convite.²⁰⁹

A partilha do alimento ainda era utilizada para selar acordos de paz. Segundo descreve o jesuíta Leonardo do Valle, que, em 1562, acompanhou o estabelecimento de uma aliança entre duas aldeias tupinambá na Bahia, o acordo fora selado da seguinte maneira:

E depois de muitas bênçãos desta maneira, se vieram a atear em praticas, até que finalmente vieram a comer ambos em um prato e

²⁰⁶ Entre os Guarani, a “dicotomia de princípios anímicos” expressa-se em duas figuras extremas do caçador: “de um lado, a daqueles que se deixam dominar pela alma animal e pelo desejo de comer carne crua, cuja sina é transformar-se em jaguar; de outro, a do asceta que busca em vida o estado de maturação-perfeição (aguyje), cujo destino é tornar-se imortal. Como mostra H. Clastres (1975:113-134), essa dicotomia possui uma correspondência ética e alimentar: o primeiro é o caçador egoísta que come os animais abatidos na floresta para não ter de dividi-los; o segundo é o caçador generoso que dá toda a caça para os parentes, pois se abstém de carne.” FAUSTO, Carlos. *Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX)*. Mana (UFRJ. Impresso), Rio de Janeiro, v. 11, n.2, 2005. pp.397,398.

²⁰⁷ CARDIM, Fernão. Op. cit. 1939. p.145.

²⁰⁸ Carta Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra. In: NÓBREGA, Manuel da. Op. cit. 1931. p. 9.

²⁰⁹ THEVET, André. Op. cit. 1944. p.190. Note-se que a negativa ao “convite”, mais do que simples desfeita, era considerada uma verdadeira injúria, pois representava, desde esta perspectiva, uma negação à familiarização por parte do estrangeiro.

beber por um mesmo vaso, pera o que lhe haviam levado vinho da aldeia, que é o foedus e firma de suas pazes.²¹⁰

Observa-se, assim, que a comensalidade era, também entre os Tupi da costa brasílica, parte essencial na constituição de afinidades entre os sujeitos. Enquanto nos relatos franceses pode-se destacar que a partilha do alimento é essencial para o prestígio do bom caçador, bem como, uma forma de “familiarizar” os estrangeiros recém-chegados; no caso narrado por Leonardo do Valle, o que se observa é que a comensalidade entre os líderes sela um trato que transforma inimigos em aliados. Com efeito, a alimentação, quando praticada em conjunto, fabricava laços de reciprocidade, tanto entre a rede de parentela, quanto com estrangeiros ou grupos inimigos:

Si mostram algum amor aos Christãos, é por cobiça que têm das suas cousas, e é tanta que, quando lhes não vêm outra cousa, lhes tiram os vestidos e depois lhes dão de comer com a condição de que arranquem as pestanas e barbas como elles, e vão caçar e pescar juntos.²¹¹

Mas o que isto tem a ver com a relação que os Tupi mantinham com seus parentes enfermos? Ao analisarmos as descrições sobre a condição dos enfermos entre estes grupos, observamos que as fontes são unânimes em afirmar que os doentes enfrentavam uma série de interdições alimentares. Segundo o francês André Thevét “os indígenas americanos nunca alimentam os doentes, a não ser quando os mesmos o solicitam, preferindo deixá-los enlanguescer durante todo um mês.²¹²” Muito semelhantes são os termos utilizados por Jean de Lery, ao afirmar que os Tupi da costa brasílica costumavam “nada dar aos doentes acamados a menos que o peçam se o não fazem ficam às vezes um mês inteiro sem comer.”²¹³ Com efeito, a situação de risco à que estavam expostos os doentes assemelhava-se àquela experimentada pelo guerreiro após a execução ritual de cativos. Este, após ter cumprido os ritos iniciais:

se deita na sua rede como doente, e na verdade ele o está de medo, que se não cumprir perfeitamente todas as cerimoniais, o há de matar a alma do morto (...) e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam mendobis,

²¹⁰ *Carta do Padre Leonardo, da Bahia de Todos Santos, de 26 de junho de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.350.

²¹¹ *Carta do padre João de Azpilcueta escripta de Porto Seguro a 24 de junho de 1555.* Idem.p.150.

²¹² THEVET, André. Op. cit. 1944. p.278.

²¹³ LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil (1578).* Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 1980. p.246.

porque não prova peixe nem carne naqueles dias(...).²¹⁴

Tanto o matador como o doente, portanto, experimentavam uma situação de grave perigo provocado pela eminência do ataque de um espírito. E este risco, em ambos os casos, aumentava sobremaneira caso a pessoa não cumprisse uma série de restrições de comportamento. Contudo, durante os casos de doenças, a abstinência a determinados alimentos e práticas não atingiam apenas os enfermos. Segundo o padre Francisco Soares, os parentes do doente também participavam destas privações: “Quando um está doente ou flechado, o que o doente come, comem os parentes, e se os parentes comem coisa contrária, diz o doente que faz mal.”²¹⁵

Esta atitude parece ser indício de que, entre os “antigos” Tupi, as relações entre parentes não se constituíam apenas pela partilha, mas também pela realização de abstinências em conjunto. Com efeito, as ligações desenvolvidas pela comensalidade acabavam por produzir uma dependência recíproca entre as pessoas. Desta forma, a quebra do resguardo pelos parentes de um enfermo poderia ser fatal para aqueles que se encontravam nestas condições. Entre os Tupi da costa brasileira, portanto, a comensalidade evocava uma conexão particular: mais do que simples afins, sujeitos que partilhavam o alimento de forma contínua tornavam-se “parentes de substância”²¹⁶.

Trata-se, portanto, de um laço de reciprocidade similar - ainda que menos intenso - ao que Florestan Fernandes analisou, em seu trabalho clássico sobre a organização social dos Tupinambá, à respeito da estreita relação que se estabelecia entre o pai e filho²¹⁷. Como destaca o autor, até a queda do umbigo do recém-nascido, o genitor devia submeter-se a uma série de ritos e interdições, entre elas o jejum. Para este sociólogo, estas práticas possuíam uma razão comum: “afastar os perigos fatais trazidos pelo nascimento e desenvolver no recém-nascido certo estado especial.”. Ainda segundo este autor, esta relação produzia uma “estreita dependência recíproca”, que repousaria na lógica de que “as coisas ligadas a uma

²¹⁴ CARDIM, Fernão. Op. cit. 1939. pp.100, 101.

²¹⁵ SOARES, Pe. Francisco. *Coisas Notáveis do Brasil (1591-1596)*. Rio de Janeiro: INL/MEC. 1966. p.99.

²¹⁶ A expressão “parentes de substância” foi utilizada por Viveiros de Castro em sua reflexão a cerca da abstinência entre os Araweté. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986. p.468.

²¹⁷ FERNANDES, Florestan. Op. cit. 1963. p.180. Após o parto, segundo Jean de Lery, o recém nascido era entregue ao pai que “lhe corta a vide com os dentes, ou com duas pedras, dando com uma na outra, e logo se põe a jejuar até que lhe cae o umbigo, que é de ordinário até os oito dias, e até que não lhe caia não deixam o jejum” LÉRY, Jean de. Op. cit. 1980. pp. 396, 397.

pessoa conservam sua ligação com ela após serem separadas; agindo sobre uma das duas partes de um todo, a outra é automaticamente atingida pela ação.”

Os parentes do enfermo, assim como os pais de recém-nascidos, possuíam papel ativo nos esforços com vistas a (re)estabelecer a saúde do doente. De modo que a melhora ou a deterioração de sua condição não se restringia ao seu empenho ou às habilidades daqueles que se dispunham a tentar curá-lo; na realidade, estas eram partes de um esforço coletivo que, por vezes, podia reunir toda uma rede de parentela. As doenças, neste sentido, provocavam rupturas graves no cotidiano de todos aqueles que se sentiam ligados ao enfermo. A partir daí, atividades corriqueiras tornavam-se interditas, e era preciso medir as consequências de cada ato tendo em vista sua possível repercussão no estado do adoentado. Desde esta perspectiva, pode-se compreender melhor a afirmação de Gabriel Soares de Souza sobre a relação entre os Tupi e seus parentes enfermos: “quando algum está doente, e a doença é comprida, logo aborrece a todos os seus”.²¹⁸

Caso a enfermidade levasse à morte, a condição dos parentes se tornava ainda mais vulnerável. A crença de que os mortos, em especial os recentes, podiam afetar os vivos era bastante disseminada entre os nativos da costa brasileira²¹⁹. Segundo André Thevét, parte dos ritos funerários tinha por objetivo aplacar possíveis malefícios causados pelo espectro do finado:

Quando morre algum dos selvagens, seja morubixaba ou não, todo aquele que possui um dado objeto pertencente ao morto, evita retê-lo, antes devolvendo-o publicamente. O objeto deve ser enterrado com o defunto, porquanto, não sendo restituído, acreditariam que a alma os viesse a molestar.²²⁰

O morto recente era considerado perigoso. “Sabem estes índios que o homem tem alma e depois de o homem morrer dizem que se há de tornar diabo de que eles tem grande medo.”²²¹ Por isto, uma série de ritos funerários precisava ser realizada no intuito de minorar as chances de que o espectro do defunto voltasse para molestar

²¹⁸ SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert. 1851. p.341.

²¹⁹ “Os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, acreditam, se surge alguma tempestade, como sempre sucede, — que a mesma tem relação com as almas dos parentes e amigos. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda.” THEVET, André. Op. cit. 1944.p. 223. “Sabem estes índios Indios que o homem tem alma e depois de o homem morrer dizem que se há de tornar diabo de que eles tem grande medo.” SOARES, Pe. Francisco. Op. cit. 1966. p.83.

²²⁰ THEVET, André. Op. cit. 1944. pp. 223, 224.

²²¹ SOARES, Pe. Francisco. Op. cit. 1966. p.83.

pessoas que eram próximas a ele em vida. A citação retirada do texto de André Thevét, contudo, pode conduzir a um erro interpretativo: o de acreditar que o morto tornava-se um ser avarento com suas posses e, por isso, nocivo àqueles que não lhe restituíam o empréstimo. Na realidade, a devolução dos pertences do defunto visava apagar suas lembranças entre os que lhe eram próximos. Reter um objeto que era de um morto é estar fadado a lastimar sua perda. É a descrição do jesuíta Fernão Cardim que nos conduz à esta interpretação:

e assim os vão chorar por algum tempo todos os dias seus parentes, e com elle métem todas as suas jóias e metaras, para que as não veja ninguem nem se lastime.²²²

Algumas referências legadas pelos inacianos durante a erupção de epidemias do contato são elucidativas para a compreensão de como estas concepções afetavam as reações de parentes e outros indígenas que não haviam sido afetados pelos contágios. O Pe. Antônio Blasquez descreveu nestes termos o choque entre os moradores da aldeia do Espírito Santo por ocasião de uma peste ocorrida nos idos de 1561:

Logo depois de concluido o que convinha nesta povoação, voltou para cidade e ao outro dia depois que chegou foi-se á povoação de Santiago e dahia quinze dias ao Espirito Santo, para que se mudasse aquella povoação, porque, por ser o sitio mui doentio, morriam muitos e muito a miúdo, e porque neste comenos achei-me ali, direi como testemunha de vista que havia dias em que morriam ora quatro, ora três, e o commum não passava dia em que não morressem, pelo que andavam elles mui tristes e desconsolados, vendo tanta mortandade entre si, e não ha que duvidar sinão que era para cortar o coração de lastima ver tantos meninos orphãos, tantas mulheres viuvas e a doença e enfermidade tão continua nelles que parecia pestilencia. Andavam attonitos e como que pasmados vendo o que por elles passava. Não usavam seus cantares e bailes, mas tudo era tristeza e pela aldêa não se ouvia sinão choros e gemidos pelos defuntos. Acudiu o Padre Provincial, e a primeira cousa que fez foi trabalhar por lhes deitar aquella melancolia fora, provocando-os a que folgassem e se regosijassem, porque são elles dados tanto ao imaginar e embebevecem-se tanto nisto, que morrem de pura imaginação.²²³

Neste caso, é possível destacar que a epidemia engendrou a suspensão imediata de práticas corriqueiras entre os habitantes da aldeia. O grande número de doentes fazia com que todo o grupo participasse dos esforços por minimizar os riscos

²²² CARDIM, Fernão. Op. cit. 1939. p.156.

²²³ *Carta do padre Antônio Blasquez do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de todos os santos, para o padre Mestre Geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561, recebida em Lisboa a 8 de março de 1562.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p. 313

enfrentados pelos convalescentes. No entanto, como se pode observar nesta passagem, a maior ameaça enfrentada por aqueles que sobreviveram à peste era causada pela melancolia gerada pela mortandade. Segundo o missionário, a tristeza provocada por estas perdas afetava a “imaginação” dos índios, e isto podia acarretar em mortes.

Em boa parte destes casos, a proximidade entre o falecido e aquele que é afetado por esta melancolia é notável. Além de parentes consanguíneos, estes fenômenos também foram detectados entre cônjuges. Um destes exemplos foi narrado pelo Pe. Leonardo do Valle por ocasião da chegada da varíola à capitania da Bahia: “Outra da mesma maneira, morrendo-lhe o marido, polo bem que lhe queria se foi lançar na rede dizendo: Quero morrer, e assi morreu, deitando-se muito sã.”²²⁴

Não era apenas a tristeza da lembrança que levava ao óbito, mas também a possibilidade do encontro com o espectro do defunto que estas recordações proporcionavam. Ou seja, em alguns casos, o que os missionários qualificam como “imaginação”, era experimentada pelos Tupi como um contato com o espírito de um parente ou conhecido morto. Índios aparentemente saudáveis aos olhos dos padres morriam repentinamente em virtude da “imaginação”:

Também ha bem poucos dias que onde esteve a aldêa de São Paulo, porque se mudou ella tendo os índios grande agouro aquelle logar, dizendo que quantos a elle iam morriam, viu um índio na metade do dia uma pomba perto da egreja que estava já sem portas, e atirando-lhe com um arco entrou-lhe a frecha pola porta da egreja e indo por ella diz que viu estar um homem amortalhado e um Padre revestido que o estava encommendando, o qual não fez mais que sahir fora e ir contar isto a algumas pessoas que ali ficaram em uma casinha, e despedindo-se dellas cahiu morto.²²⁵

Percebe-se que a simples visão do espectro de um morto representava grande ameaça²²⁶. É por isso que possuir o objeto de um finado era considerado nocivo, pois estes artefatos levavam à lembrança, pensamentos que podiam acarretar em estados

²²⁴ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia pra o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.388.

²²⁵ Idem.

²²⁶ Neste sentido, os perigos causados pelos mortos recentes eram semelhantes àqueles representados pelos espíritos malignos da cosmologia Tupi. Segundo a descrição do Pe. Fernão Cardim “e têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira, Taguaigba, Macachera, Ánhanga*, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem (...)” CARDIM, Fernão. Op. cit. 1939. p.142.

graves de melancolia ou atrair seu espectro.²²⁷ Nesta perspectiva, vale lembrar que com a violenta erupção das epidemias do contato, a realização de cerimônias funerárias foi bastante prejudicada. Como indicam os jesuítas, durante a primeira epidemia de varíola faltava até quem fizesse covas para os defuntos. Sem os ritos apropriados, os mortos se tornavam ainda mais perigosos. Isto explicaria a amplitude destes fenômenos durante o auge das mortandades: “muito trabalho nos dá a imaginação desta gente nos taes tempos de doenças, porque quasi tantos parece morrem della como com a peste (...).”²²⁸

Ao risco dos contágios, portanto, somavam-se outros, que afetavam “quasi tantos” como as epidemias: a melancolia gerada pela perda de um parente, ou os danos que o contato com o espírito de um defunto podia provocar. Com efeito, os riscos originados pelas doenças multiplicavam-se, excedendo aqueles representados pelos contágios. A escalada no número de mortos criava uma pluralidade de novos seres perigosos e de lembranças nocivas, o que fazia com que determinados locais passassem a ser considerados perniciosos para a presença dos vivos²²⁹. Além de evitar os agentes causadores das doenças, portanto, era preciso afastar-se de territórios agora amplamente povoados pelos espectros dos mortos ou carregados de lembranças daqueles haviam partido.

Observa-se, portanto, que de uma forma ou de outra, todos acabavam diretamente impactados por estes acontecimentos. Este ambiente de crise generalizada exigia ações imediatas, atitudes que pudessem por fim à catástrofe. No capítulo seguinte, trataremos de uma destas estratégias.

²²⁷ Um paralelo interessante desta prática é o hábito funerário de “varrer” dos Wari’ (povo falante de língua da família Txapakura, que habita a região oeste do estado de Rondônia). Nas palavras da antropóloga Aparecida Vilaça “O varrer é então uma forma dos parentes se protegerem duplamente. Destruindo as referências materiais do morto na terra, evitam que ele possa se orientar em seu percurso à procura dos entes queridos, além de reduzirem a própria tristeza, o que tem o igual efeito de evitar a vinda do morto.” VILAÇA, Aparecida. *Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo*. Rev. Antropol., São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível no endereço: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>(acessado em 12/03/2013).

²²⁸ *Carta do padre Lonardo do Valle da Bahia pra o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563*. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.388.

²²⁹ Na capitania do Espírito Santo, o Pe. Pedro da Costa narrou uma situação semelhante: “Era esta povoação grande e de muita gente e passada a força da doença detriminaram de se mudar daquelle logar; porque, além de ser este seu costume, era-lhes já aquelle sitio muito aborrecivel por causa da doença, cujo mau cheiro parecia que ainda estava nas mesmas casas.” *Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espirito Santo aos padres e irmão da casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565*. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p. 459.

3.2. Desconfianças e fugas

Dada a pouca efetividade das sangrias para conter a expansão das mortes por varíola, os jesuítas deixaram de cumprir uma função que, como vimos, havia sido essencial para o estabelecimento de relações amistosas com boa parte dos Tupi que ocupavam a costa brasílica. Além disto, o fato de não prever ou curar aquele mal suscitava incertezas acerca de quais eram as verdadeiras intenções dos inacianos. A crescente desconfiança em torno dos missionários, aliada a multiplicação no número de mortos (que, como vimos, tinha implicações bastante nocivas entre os Tupi), fez com que boa parte dos índios optassem pelo abandono das povoações erigidas pelos jesuítas. Com isto, em aproximadamente dois anos, a varíola provocou uma ruptura drástica nas relações entre missionários e indígenas na capitania da Bahia. A mortandade foi acompanhada por inúmeras fugas que, em curto período de tempo, acabaram por despovoar a maioria das aldeias administradas pelos padres da Companhia:

(...) no espaço de anno e meio ou quasi dous, que entre elles durou esta pestilencia, não têm estado os nossos Padres e Irmãos ociosos (...) por se irem eles mesmos de suas próprias terras para longe ou por agravos dos christãos que continuamente os salteam e fazem captivos, ou por medo da morte que cada dia viam entre mãos(...) ²³⁰

E foi no foco inicial de irradiação dos contágios que a incidência de evasões tomou as maiores proporções. As povoações de Nossa Senhora da Assumpção, S. Miguel, e Santa Cruz de Taparica - localizadas entre Ilhéus e a Baía de todos os Santos -, que chegaram a abrigar por volta de oito mil indígenas, foram completamente abandonadas. O mesmo ocorreu com aldeias localizadas ao norte da capitania; foi o caso da povoação de Santo André do Anhembi, Bom Jesus de Tatuapara, São Pedro Saboig e, alguns anos depois, São Paulo. Segundo o Pe. José de Anchieta, em menos de dois anos, a condição dos jesuítas na capitania alterara-se radicalmente:

Em janeiro de 1563 foi tão grande a morte das bexigas tão geral em todo o Brasil, de que morreu muito gentio, de que também levou muita parte de que havia nas igrejas em que os Padres residiam, e

²³⁰ *Carta do Padre Antônio Blasquez do collegio da Bahia de todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p.426.

depois da doença ser passada, e os Índio se irem gastando pouco e pouco, com parecer do governador Mem de Sá, por a igreja de S. Paulo ter já pouca gente, se repartiu essa que havia pola outras, e assim não ficariam mais de 4, que se conservaram por alguns anos.²³¹

Este contexto permite destacar que os inácianos estavam longe de possuir os instrumentos necessários para coibir as evasões nas aldeias jesuíticas. Nesta linha, é possível perceber como o estabelecimento de laços amistosos entre missionários e indígenas era, neste período, dependente de uma conduta de acomodações e ajustamentos por parte dos padres. Na capitania da Bahia, o efeito causado entre os Tupinambá pela inépcia dos padres em conter a expansão da varíola acabou por romper o *middle ground* que havia se estabelecido nos anos anteriores. Dito de outra forma, a epidemia pôs fim as relações de reciprocidade entre indígenas e inácianos que haviam sido fundamentais para a implementação da política de aldeias iniciada em 1558.

Assim, não é de se espantar que o resultado desta incapacidade tenha sido catastrófico para intenções catequéticas dos missionários. Das povoações que restaram após a epidemia, nenhuma passava dos 2 mil habitantes. Ou seja, as aldeias jesuíticas da Bahia, que em 1562 possuíam por volta de 40 mil índios, contariam como algo em torno de 6 mil moradores dois anos depois²³².

Na capitania de São Vicente, a chegada da epidemia ocorreu em um contexto particular, que parece ter influenciado as estratégias e possibilidades dos índios da região. Para compreendê-lo é preciso lançar um olhar para as relações entre jesuítas e os indígenas neste período. Depois de um início promissor da missão entre os Tupinikim, a situação na capitania de São Vicente alterara-se bastante durante a segunda metade da década de 1550. Isto, pois, os indígenas que habitavam a região acabaram afastando-se de São Paulo de Piratininga em virtude de uma epidemia que recaiu sobre a capitania. Este distanciamento, como vimos, dificultou sobremaneira a continuidade da evangelização iniciada por Manuel da Nóbrega em anos anteriores.

O contexto só foi alterado em 1562, quando a ameaça provocada pelos ataques constantes dos Tamoio levaram os indígenas a estabelecer-se novamente nas proximidades de Piratininga:

²³¹ *Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía*”. In: ANCHIETA, José de. Op. 1933. p.356

²³² Apesar da falta de informações a este respeito nas fontes, pode-se presumir que as fugas tenham contribuído para o alastramento da epidemia pelos “sertões” da capitania.

Esta guerra foi causa de muito bem para nossos antigos discípulos, os quais são agora forçados pela necessidade a deixar todas as suas habitações em que se havia esparzido, e recolheram-se todos a Piratininga, que eles mesmos cercaram agora de novo com os Portugueses, e está segura de todo embate, e desta maneira podem ser ensinados nas cousas da fé, como agora se faz, havendo contínua doutrina, de dia ás mulheres, e de noite aos homens (...).²³³

Este ambiente de rivalidades e beligerância só agravou-se nos anos seguintes. Assim, quando em 1564 a varíola chegou à região de São Vicente, boa parte dos Tupinikim que possuíam aliança com os portugueses encontravam-se novamente estabelecidos nas proximidades de Piratininga. Esta condição, é preciso frisar, contribuiu bastante para a rápida expansão da doença na região.

Deste modo, o período prolongado de confronto também influenciou as possibilidades e estratégias desenvolvidas pelos indígenas da região em busca de proteção aos contágios. A pressão exercida pelos Tamoio – que haviam, em 1562, forçado os Tupinikim a estabelecerem-se novamente em torno de Piratininga – tornaram as evasões demasiado arriscadas²³⁴, sobretudo após as perdas provocadas pela epidemia. Some-se a isto, o fato de que durante o início dos contágios por varíola na capitania, uma parcela importante dos adultos da região estava combatendo, ao lado dos portugueses, os Tamoio e seus aliados franceses na Guanabara. Nota-se, neste sentido, que as “bexigas” chegaram à São Vicente em um período em que a aliança com os portugueses era vista como essencial pelos Tupinikim para rechaçar a ameaça representada pelos ataques constantes dos inimigos²³⁵. Por esta razão, diferente do que ocorrera na Bahia, não houve uma incidência tão relevante de fugas entre os índios que haviam se estabelecido próximo

²³³ Carta *Ao geral Diogo Laynez, de São Vicente, a 16 de abril de 1563*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933, p. 186.

²³⁴ “Muita necessidade tem toda esta terra, que de todas as partes está cercada com guerras (...)”. Carta *Ao geral Diogo Laynez, de São Vicente, Janeiro de 1565*. Idem. p. 240.

²³⁵ De acordo com o Pe. Leonardo do Valle, estes embates também prejudicaram a realização de intervenções de cura entre os enfermos: “Em Piratininga está um Padre e um Irmão, todos pola bondade de Deus Nosso Senhor á feitura desta ficam sãos, e todos se exercitam em a guarda das regras, tendo também, segundo a ordem da obediência, mui particular conta com o bem commum; tanto que, por os barbeiros serem idos ao Rio, lhes é necessário acudirer a muitas necessidades extraordinárias, como são sangrias de alguns necessitados, que si os de casa não fossem, morreriam á mingua, isto é commummente na escravaria que como anda núa, ora com calmas ora com frios, sempre tem necessidade. Também se provém todos de cousas de botica e o mais que ha desse Reino de que se faz muita provisão, deixando de o comer por causa destas necessidades do que a gente se não pôde aperceber, por serem de alguns annos a esta parte os navios tão poucos na terra que quando algum vem por maravilha desse Reino, quasi não abrangem a todos o que traz. E todo o tempo que em casa o ha, é forçado dar-se porque não ha outro remédio, de que todos se edificam e mostram grande conhecimento do grande cuidado que se tem com suas necessidades assiespirituaes como temporaes.” *Carta do padre Leonardo do Valle escripta de S. Vicente a 23 de junho de 1565*. In: AZPILCUETANAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. pp. 450,451.

a São Paulo de Piratininga.

A permanência de boa parte dos Tupinikim nas proximidades do povoamento colonial português, contudo, não significa que as relações que estes mantinham com os missionários não tenham se transformado diante da erupção da epidemia de varíola. Se não era seguro afastar-se de Piratininga, a verdade é que muitos preferiam manter distância dos inacianos. Assim, mesmo com a volta dos jesuítas que sabiam executar as sangrias (sobretudo do Pe. José de Anchieta), o temor aos padres era crescente. Neste ambiente, até mesmo aquilo que os missionários apresentavam como intervenção de cura passou a ser interpretado como uma forma de agressão pelos indígenas:

Assás de trabalho e ocupação tive ali, como sempre, acudindo a todos, sangrando dez, doze cada dia (...) e era necessário correr suas casas cada dia uma ou mais vezes, a buscar deles que ainda que passeis por suas casas, se não a revolveis toda e perguntais por cada pessoa em particular, não vos hão de dizer que estão enfermos. E o melhor é que em pago destas boas obras, alguns deles, como são de baixo e rude entendimento, diziam que as sangrias os matavam, e escondiam-se de nós outros.²³⁶

Com efeito, a inaptidão para as curas estimulava o surgimento de acusações contra os jesuítas. Se não é possível afirmar que os indígenas viam os inacianos como a fonte destes contágios, pode-se, por outro lado, constatar que boa parte dos Tupinikim percebiam relações diretas entre a atuação dos missionários e o crescimento das mortandades. Os indígenas estavam certos de que os padres possuíam grande poder xamânico, assim, se não ajudavam a evitar os contágios, acabavam por demonstrar que suas intenções não eram realmente pacíficas.

Diante da ambiguidade e do crescente temor frente às intervenções realizadas pelos jesuítas, os indígenas da região buscaram se valer de técnicas nativas em busca da cura:

mandando fazer umas covas longas á maneira de sepulturas, e depois de bem quentes com muito fogo, deixando-as cheias de brasas e atravessando paus por cima e muitaservas, se estendiam ali tão cobertos de ar e tão vestidos como eles andam, e se assavam, os quais comumente depois morriam (...)²³⁷

Na capitania do Espírito Santo, a chegada da doença de bexigas também ocasionou efeitos semelhantes. Narrando a mudança de local de uma das aldeias da

²³⁶ Carta Ao geral Diogo Laynez, de São Vicente, Janeiro de 1565. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.239.

²³⁷ Idem.

capitania em virtude da peste, o Pe. Pedro da Costa descreve as dificuldades e divisões que emergiram entre os indígenas da capitania após a mortandade:

Nesta mudança da povoação passaram o Padre e Irmão muitos trabalhos em os aplicar e fazer outras casas e igreja no sitio que haviam escolhido e em os ajuntar a fazer unir em a ordem que dantes tinham. Creiam-me, carissimos em Christo, que é tão grande este trabalho de tornar a reformar e ajuntar uma povoação destas que assi se muda, que não o poderá bem crer sinão quem o experimentar, porque são gentes de muitas castas e de muitas vontades e nem uma boa ordem.

Na mesma correspondência, o padre revela os prejuízos causados à conversão depois da chegada da epidemia:

Nesta povoação em que estou se faz muito fruto pola bondade do Senhor, ainda que não estão tão sujeitos como no tempo que aqui estava o padre Braz Lourenço, por alguns impedimentos que inventou o Demônio, como costuma, pera impedir a salvação das almas, não somente pera os desta povoação, mas também pera todas as outras desta capitania.²³⁸

Não parece necessário citar outros exemplos para demonstrar como a epidemia de varíola foi capaz de provocar uma ruptura drástica nas relações que até então eram mantidas entre indígenas e missionários. O crescimento no número de mortes multiplicou as dúvidas acerca das reais intenções dos padres ameaçando de forma grave a continuidade do projeto civilizador idealizado pelos jesuítas.

Por outro lado, é possível sublinhar que as estratégias indígenas com vista a amenizar os efeitos da mortandade diferenciaram-se de acordo com as possibilidades e limites apresentados em cada contexto local. As fugas e o distanciamento das povoações administradas pelos inacianos não se apresentavam como opções bem vistas para todos. Entre os Tupinikim da região de Piratininga, assim como entre os grupos Temiminó refugiados na capitania do Espírito Santo, o afastamento das povoações coloniais tornava-os vulneráveis aos assédios dos inimigos

Diante das frequentes evasões, o projeto evangelizador ambicionado pelos missionários teve sua continuidade ameaçada, e exigiu que estes se lançassem rumo aos “sertões” a fim de repovoar as aldeias. Mas antes de entrarmos neste tema, é preciso tratar daqueles que permaneceram nas povoações jesuíticas (poucos, é bem verdade) para compreendermos melhor que contingentes eram estes, e por que razões

²³⁸ *Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espirito Santo aos padres e irmão da casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565.* In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p. 461.

optaram por permanecer.

3.3. Os órfãos da terra

Apesar do grande número de evasões registradas após a grande epidemia de varíola, a leitura das correspondências inicianas imediatamente posteriores ao fim destes contágios indica que nem todos os indígenas fugiram das aldeias administradas pelos jesuítas depois de 1564.

com os que ficaram, que não foram poucos, se tem fructificado muito: louvores a Deus Nosso Senhor, como claramente se viu nesta visita que fez o padre Provincial, depois de passada a Paschoa, este anno de 1564.²³⁹

Segundo os padres, em que pese a mortandade e as fugas dos anos anteriores, era notável o fruto da evangelização entre aqueles que permaneceram nas aldeias jesuíticas. Para isto, os cuidados aos enfermos seguiram, ainda que em menor escala, constituindo instrumentos importantes para o bom conceito dos missionários entre os índios. Constatando que o grande número de enfermos e a gravidade destas infecções tornaram seus esforços insuficientes para garantir o tratamento adequado aos contágios por varíola, os missionários procuraram se valer do acompanhamento dos doentes graves, sobretudo, dos cuidados de alguns *morubixaba* “in extremis”:

Outro Principal da mesma aldeia [São João], a quem o Governador fez meirinho polo grande amor e affeição que tem a nossas cousas e costumes, adoeceu com toda sua casa, andando elle esperando oportunidade pera com outras muitos se bautisar por que se presam elles muito de serem bautismo geral, onde se ajuntam muitos, assi dos comarcãos como de outras partes longe onde os elles mandam convidar, pera verem as festas e solemnidade com que se bautisam; commetteu-lhe o Padre que o levaria pera casa, com o que elle muito folgou por não ouvir tantos como ao redor delle gemiam, e o Padre não menos por melhor com elle exercitar a caridade, assi no corporal como no espiritual, polo pouco logar que estas doenças agora dão, si se homem não anticipa. O tempo que em casa esteve, indo-se chegando a morte corporal, chegava-se também quanto podia pera a

²³⁹ Carta do Padre Antônio Blasquez do collegio da Bahia de todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564. In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988.p.426

vida espiritual apercebendo-se pera o bautismo, e dali mandava chamar os outros Principaes, aos quaes amoestava que fossem bons, e parecia outro Jacob que dava a benção aos filhos, porque a um encommendava uma cousa e a outro outra, dando-lhe, parece, a traça do que haviam de fazer e como se haviam de haver depois de sua morte.²⁴⁰

Como se observa nesta e outras passagens, os cuidados aos “principais” que mantinham relações próximas com os jesuítas tornaram-se prioridade entre os inacianos. Nestes casos, os padres, já desenganados quanto à possibilidade de cura dos doentes, os orientavam no processo de “bem morrer”. Para isto, incitavam os “índios principais” a deixar, como prova de arrependimento durante seu “juízo final particular”, mensagens exortando seus parentes e aliados a “serem bons”. Desta forma, ao aplicarem os preceitos da *ars moriendi* entre os moribundos, os jesuítas, além de pretenderem auxiliá-los a alcançar a salvação, buscavam extrair daquelas situações exemplos e oportunidades capazes de aproximar outros indígenas às leis cristãs.

Ao lado disto, já no ano de 1564, os inacianos trataram de organizar grandes cerimoniais entre as aldeias da Bahia. A presença do provincial Luiz da Grã²⁴¹ e de grande comitiva de missionários²⁴², bem como a participação de moradores da cidade de Salvador, atesta que não se tratavam de eventos corriqueiros:

Sabido na cidade que se tinha de ganhar este jubileu, muitos, tanto homens como mulheres, posposta toda a difficultade que se offerencia por causa do caminho ser mui difficultoso e o tempo então ser aqui muito chuvoso, se dispuzeram a querer ganhal-o e de certo, ao parecer, com mostras de devoção e fervor de espirito, o que facilmente entenderão os que souberem a difficultade e estorvo que para o ganhar havia: primeiramente são 6 grandes léguas daqui desta cidade, o caminho é parte por areaes, parte por lamaçaes e charcos, o qual não se pôde de nem uma maneira andar sinão descalços, o que para gente pouco devota não é pequeno impedimento para deixar de o fazer²⁴³

A maior parte destas festividades, como a que ocorreu na aldeia do Espírito Santo, além de confissões, procissão, missa e batismo solene, contou com a

²⁴⁰ *Carta do Padre Leonardo do Valle da Bahia para o Padre Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Portugal, aos 12 de maio de 1563. Idem p.390.*

²⁴¹ O pe. Luiz da Grã ocupou o cargo de Provincial entre os anos de 1559 e 1570.

²⁴² “Juntamo-nos nesse dia, tanto da cidade como das aldêas, alguns dezeseis Padres e um grande numero de Irmãos, que também isso por si foi jubileu, porque muito poucas vezes acontece, não digo cada anno mas, em annos (...)”. *Carta do Padre Antônio Blasquez do collegio da Bahia de todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564. Idem p.410*

²⁴³ *Idem. p.409.*

realização de “bailados e danças”²⁴⁴ dos índios. A celebração foi tal que, para a festa seguinte - que seria realizada na aldeia de São Paulo –, os inacianos contariam com a presença do bispo Dom Pedro Leitão:

sabendo quanta edificação e proveito espiritual havia resultado em suas ovelhas com o primeiro jubileu, quiz, por sua devoção e humildade e pelo amor que em Christo tem aos da Companhia, achar-se presente e visitar em pessoa as nossas casas, para que, sabendo a gente que elle ia lá e tinha de pregar e dizer missa de pontifical, e juntamente auctorizar o jubileu com a sua presença, avivasse e accrescentasse o fervor dos romeiros.²⁴⁵

Ao realizarem estes “jubileus”, os inacianos buscavam, dentre outros objetivos, refrear a continuidade das fugas registradas nas povoações administradas pelos padres. Além da grandiosidade destes eventos, o espaço reservado para as comemorações “a maneira dos índios” parece indicar que as festividades tinham por objetivo re-atualizar os laços de afinidade entre inacianos e indígenas nas aldeias jesuíticas. Organizadas em um contexto dominado pela evasão dos Tupinambá dos estabelecimentos inacianos, estas festas eram um modo de os missionários demonstrarem sua estima pelos indígenas que permaneceram e, ao mesmo tempo, tentar convencê-los a continuarem a habitar aquelas povoações.

Frente à mortandade provocada pela varíola, entretanto, pode-se inferir que estas estratégias possuiriam um poder de convencimento diminuto. Apesar disto, a análise das descrições a respeito das grandes celebrações realizadas durante o ano de 1564 permite assinalar outro aspecto importante no contingente populacional destas povoações no período imediatamente posterior a grande epidemia. Ao lado de índios adultos, padres, colonos e autoridades religiosas e seculares, chama atenção à presença de grande número de crianças indígenas em todas estas solenidades.

Para melhor analisar a participação dos jovens catecúmenos nestas festividades é preciso que, antes disto, destaquemos alguns pontos importantes para a compreensão das relações que se estabeleceram entre os inacianos e as crianças indígenas que frequentavam as casas de bê-á-bá²⁴⁶. Inicialmente, cabe assinalar que, desde os primeiros contatos com os Tupi da costa brasílica, uma parte considerável dos índios que desenvolveram relações amistosas com os padres da Companhia

²⁴⁴ Idem. p. 407.

²⁴⁵ Idem. p. 418.

²⁴⁶ “Igreja, sacristia, sala de estudo (ensino de ler, escrever e gramática), dormitório, despensa, cozinha e refeitório. Eis como se estruturava uma casa de bê-á-bá no Brasil do século 16.” BITTAR, Marisa ; FERREIRA JUNIOR, A. Op. cit. 2007. p.41.

foram receptivos à ideia de que seus filhos recebessem as lições administradas pelos jesuítas. Foi o caso do índio Simão, líder de uma aldeia próxima à cidade de Salvador:

Ficou um seu irmão por Principal, o qual tem por nome Simão, e o morto D. João, com o qual mettemos cá em vergonha os maus christãos, porque é mui virtuoso e fora dos costumes dos outros, e também sua mulher e filhos, os quaes nos quer entregar para os ensinarmos, e por falta de casas e mantimento não o podemos fazer.²⁴⁷

Esta atitude parece perfeitamente compreensível quando conhecemos o prestígio advindo dos poderes mágicos que foram imputados aos padres. Em outras palavras, os indígenas adultos, notando as capacidades xamânicas dos missionários, entusiasmaram-se com a possibilidade de que seus filhos adquirissem estas mesmas habilidades. Com o intuito de que os jovens se tornassem “como os padres” – ou seja, que eles adquirissem os conhecimentos dos *karaiba* estrangeiros - muitos adultos passaram a incentivar o aprendizado das crianças junto aos inacianos²⁴⁸.

De outro lado, é sabido que nem todos os jovens catecúmenos eram confiados aos inacianos por seus pais. De fato, os jesuítas não viam impeditivos em receber jovens que não possuíam a anuência de seus familiares. E esta perspectiva ganhou ainda mais vigor a partir da constatação da inconstância contumaz dos índios adultos:

e os mais velhos são tão maliciosos, em grande parte, que todo o bem que lhes diga convertem, como a aranha, em veneno; só aos pequenos acho com boa inclinação, si os tirassemos de casa de seus pães, o que não se poderá fazer sem que Sua Alteza faça edificar um collegio nesta cidade com destino a essas crianças para as educar, de maneira que com os maus costumes e malícia dos pães se não perca o ensino que se ministra aos filhos.²⁴⁹

A partir daí, afastar os filhos de pais que se mantinham na “gentilidade” tornava-se um ato de misericórdia, pois privaria os inocentes da influência e dos costumes inveterados dos mais velhos. Um exemplo bastante elucidativo deste

²⁴⁷ *Carta que o Padre Antônio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551.* AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.78

²⁴⁸ Para isto, contribuiu também a “abertura para o outro”, característica marcante da cultura Tupi: “Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de auto transfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado no início da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op.cit.2002. p.206.

²⁴⁹ *Extracto de uma carta do padre João de Azpilcueta Navarro da Índia do Brasil a 28 de março de 1550.* Idem.p.51

“modo de proceder” dos inacianos diante das crianças indígenas pode ser vislumbrado em um caso descrito pelo Pe. Antônio Blasquez:

Dispoz-se logo o Irmão para visitar as aldêas, e da primeira vez que foi a ellas, trouxe dous meninos; a um delles puzeram o nome Paulo, e ao outro Pedro. Da segunda vez trouxe três mui bonitos, a que o padre Ambrosio Pires poz os nomes dos três Reis Magos. Dahi por diante, ajudando-se da obediência, ora trazia quatro, ora cinco, ora seis, de modo que lhe cobraram tanta affeição que fugindo de suas mães o vinham aguardar ao caminho para que os trouxesse comsigo; entre os quaes se achou um de seis annos que agora é já christão, e chama-se Ambrosio, que, deixada a avó, que tinha em lugar de mãe, veio a esperar ao caminho ao Irmão, em companhia de outros meninos, o que sabendo a velha, foi logo depôs elle, e com grande fúria o arrebatou de entre seus companheirinhos . Já ella o trazia, agora com ameaças, agora com mimos, sinão quando encontra ao Irmão, que fazia volta; como o viu o menino, começou a chorar para vir com elle: não aproveitavam os affagos da avó, nem os espantos que lhe fazia o Irmão para o apartar de seu desejo. *Dizia-lhe João Gonçalves: uma de duas, ou ficar com a velha ou vir-se com elle, para ver si se esfriava deste propósito, do qual estava elle tão longe que, parecendo-lhe que lhe diziam isto como despedindo-o, se poz a chorar fortemente.* Vendo o Irmão sua constância, o trouxe comsigo, ficando a velha assaz triste. Não pouco depois, com o exemplo destes, outros nove meninos se moveram a fazer o mesmo que estes outros, em dia dos Reis Magos, que parece o ordenou assim o Senhor para remunerar o trabalho de três Irmãos que aquelle dia lhes coube ir ás aldêas a fazer a doutrina, a qual acabada, sanem a elles os nove importunando a que os trouxessem.²⁵⁰

Concebendo as crianças como “pequenos adultos”, os missionários admitiam que estas poderiam “optar” pela tutela dos padres. Esta “escolha”, contudo, só seria respeitada se estivesse de acordo com os anseios dos missionários. Isto se torna claro quando observamos a política adotada frente àqueles que continuamente faltavam ao ensino ministrado pelos jesuítas; considerados “preguiçosos”, estes jovens eram buscados em suas casas por ordem dos inacianos:

(...) temos tão bem escola onde ensina um Irmão a ler e escrever os meninos e alguns a cantar, e quando algum é preguiçoso e não quer ir á escola,o Irmão o manda a buscar por outros e seus pais folgam muito de os castigar.²⁵¹

De toda forma, o que se constata é que em poucos anos, uma quantidade bastante expressiva de crianças indígenas passou a frequentar o ensino ministrado pelos inacianos. De acordo com as informações legadas pelos missionários, esta

²⁵⁰ *Summa de algumas cousas que iam em a não que se perdeu do bispo para o nosso padre Ignacio.* (escrita pelo Pe. Antonio Blasquez “por comissão” do Pe. Manuel da Nóbrega). In: AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.169

²⁵¹ *Carta do Irmão Pero Corrêa que escreveu a um padre do Brasil.* Idem. p. 139.

estratégia atingiu resultados catequéticos considerados bastante positivos para o projeto missional²⁵². Com efeito, é possível constatar um crescimento exponencial no número de jovens catecúmenos e das casas de bê-á-bá, sobretudo nos anos seguintes à criação da política de aldeias. É o que podemos observar nas informações a respeito da povoação do Espírito Santo:

Já temos nesta casa pela bondade do Senhor mais de duzentos meninos Indiosinhos, que continuamente se ocupam na doutrina e cousas pertencentes á Fé. Espero no Senhor que mui breve chegarão a duzentos e cincoenta, porque do Caron trazem os pães a seus filhos e m'os entregam com grande edificação (...).²⁵³

Já ano seguinte (1560), referindo-se à mesma povoação, o Pe. João de Mello aponta o crescimento no contingente dos jovens que frequentavam a escola:

É esta aldeia a maior e mais principal que nestas partes do Brasil doutrinamos: no tempo que nella estava, haverá perto de 300 moços de escola, os quaes quasi todos são christãos.²⁵⁴

A erupção da epidemia de varíola acabou por impactar diretamente as relações que os padres mantinham com as crianças indígenas nas aldeias jesuíticas. O reflexo entre os jovens catecúmenos, contudo, diferenciou-se bastante das estratégias de fuga adotadas por boa parte dos adultos. Com efeito, se um número importante de jovens acompanhou seus pais durante as evasões, um contingente não menos expressivo acabou por permanecer entre os inacianos. Dois fatores parecem ter sido determinantes para isto. O primeiro deles, diz respeito ao fato de que muitos destes jovens haviam passado por um período considerável de doutrinação entre os jesuítas. Esta relação contínua, é possível presumir, causou um impacto importante no desenvolvimento das crianças indígenas, afetando, entre outros aspectos, também as concepções que estes passavam a criar a respeito das doenças e mortes que os cercavam (lembremo-nos que, sob o estímulo dos inacianos, os estudantes tiveram participação direta no arrolamento de casos de enfermidade entre os indígenas). Nesta perspectiva, é possível que muitos destes jovens, compreendendo as epidemias

²⁵² “Para atingir tal objetivo, os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilingüismo (preferencialmente português e tupi); método de ensino mnemônico; catecismo com os principais dogmas cristãos; ridicularização dos mitos indígenas; e atividades lúdicas (música e teatro). Tal pedagogia pode ser considerada como a primeira grande ação ideológica de afirmação dos valores europeus quinhentistas no Brasil colonial.” BITTAR, Marisa ; FERREIRA JUNIOR, A. . Op. cit. 2007. p.42.

²⁵³ *Carta de Antonio Rodrigues para o padre Nóbrega*. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988 p.237.

²⁵⁴ *Carta que escreveu o padre João de Mello para o padre Gonçalo Vaz, proposito da casa de S. Roque da Companhia de Jesus em Lisboa, do Brasil aos 13 de setembro de 1560*. Idem. p. 250.

em termos cristãos, se sentissem mais seguros estando próximos aos missionários durante os períodos de contágio. O segundo fator a ser relevado é o de que os jovens catecúmenos não possuíam a mesma autonomia dos índios adultos. Muitos deles, inclusive, haviam passado toda ou a maior parte de suas vidas em contato constante com missionários. Por isto, os estudantes que perdiam seus pais durante as epidemias acabavam, em sua maioria, ficando sob uma espécie de tutela dos inacianos. Como destacado acima, os jesuítas viam-se como verdadeiramente responsáveis pelas crianças indígenas, e este sentimento só se reforçava quando estes perdiam seus familiares mais próximos.

Analisemos, à luz destas considerações, a participação das crianças nos “jubileus” comemorados nas aldeias jesuíticas da Bahia em 1564, portanto, logo após a grande epidemia de varíola. Na festa realizada na aldeia do Espírito Santo, a maior povoação jesuítica da capitania:

Pouco depois de dita a Salve, já quasi noite, estando os Padres confessando na igreja, chegou o padre Balthazar Alvares com uma grande multidão de meninos que trazia da sua aldêa de S. João, que estará algumas 5 léguas desta, os quaes vinham em procissão cantando a ladainha, espectáculo na verdade com que todos nos alegrámos e consolámos; maxime a gente de fora toma d'ahi matéria para deitar-lhe mil bênçãos.²⁵⁵

A mesma participação expressiva foi registrada na celebração realizada na aldeia de S. Tiago:

Nesse dia, quasi ás horas do jantar, chegou o padre Antônio Rodrigues com o seu coro de Indiosicos, que já de ha tempos tem mui bem adextrados; com elle vinham o padre Simeão Gonçalves com os seus de Santo Antônio, e o padre Vicente Fernandes com os seus de S. Paulo. (...) Fallarei somente da procissão que se fez neste dia, a qual foi tão sumptuosa e solemne, tanto por causa do numero e diversidade de gente, como pelo aparato e pompa com que foi ordenada. Na dianteira iam os meninos de cinco povoações que, ultra de serem muitos, vêl-os a todos christãos fazia um formoso espectáculo²⁵⁶

Nestas e em outras descrições, pode-se notar que as solenidade e procissões dirigidas pelos inacianos contaram com grande número de crianças. Mais do que isto, os jovens catecúmenos tiveram participação fundamental nestes festejos; entoavam cantigas e compunham o contingente mais expressivo das procissões. A participação

²⁵⁵ Carta de Antônio Blasquez para o Padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maio de 1564. Idem. p.410

²⁵⁶ Carta do Padre Antônio Blasquez do collegio da Bahia de Todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564. Idem. pp. 424,425.

notável das crianças nas cerimônias organizadas pelos jesuítas após a epidemia de varíola demonstra que os inacianos conseguiram manter e até expandir a relação de tutela que exerciam sobre os catecúmenos. Mesmo em um contexto de crise e crescente evasão das aldeias jesuíticas, portanto, os missionários ainda dispunham de autoridade suficiente entre os jovens para, além do ensino, exercitá-los nas mais diferentes cerimônias e celebrações promovidas pelos inacianos.

É possível perceber que uma parcela significativa dos jovens que sobreviveram aos contágios continuou recebendo a doutrinação dos inacianos, e, dentre estes, muitos passaram a residir e conviver continuamente com os missionários. Desta forma, se, por um lado, os padres perderam um contingente significativo de catecúmenos para as epidemias e durante o período de fugas, por outro, a relação de tutela que os jesuítas desenvolveram com aqueles que permaneceram se estreitou ainda mais. A partir de então, as crianças ficavam mais distantes da influência e dos saberes transmitidos pelos índios adultos, e, concomitantemente, passavam a ter participação cada vez mais ativa nos esforços evangelizadores dos padres da Companhia de Jesus.

Nos anos seguintes, vemos que parte dos estudantes indígenas tornam-se verdadeiros discípulos dos inacianos. A partir de então, não eram apenas os padres que auxiliariam os doentes no processo de “bem morrer”:

Outra, catechumena, estava para morrer e, por não se achar o Padre presente, que tinha ido á outra aldêa, um moço da escola vendo que a doente pedia baptismo e estava em risco de morrer sem elle, antes que o Padre viesse, baptisou-a em sua lingua... exeocogriacuetupan, tuba, rera, pupe, tupan..., que quer dizer, — eu te baptiso, em o nome do Padre, do Filho e do Espirito Santo amen; e acabada de baptisar deu sua alma ao Redemptor.²⁵⁷

Como veremos no capítulo seguinte, a permanência dos jovens seria fundamental para a continuidade da missão jesuítica na capitania. Mais do que isto, os jovens discípulos parecem ter desempenhado papel importante nos esforços por repovoar as povoações inacianas nos anos seguintes.

²⁵⁷ *Annual do Brasil para a província Toletana e Aragoneza, do anno de 1567, pelo padre Francisco Gonçalves*. Idem. p.495.

4. Um novo ciclo: de epidemias e santidades

As epidemias e o consequente despovoamento das aldeias jesuíticas da Bahia acabaram por incrementar as incursões ao “sertão” pelos padres. Se, durante o início da década de 1560, a dificuldade era a falta de missionários aptos a promover a catequese entre os Tupi, após a epidemia de varíola era a escassez de indígenas o principal problema a ser contornado. Já na década seguinte, os padres iniciaram uma série de contatos e descimentos de indígenas que ocupavam o interior da colônia. Este alargamento das fronteiras de atuação dos inacianos propiciou o estabelecimento de contatos com grupos que mantinham pouco ou nenhuma interação com os portugueses, bem como com indígenas que haviam se refugiado no interior da capitania em anos anteriores²⁵⁸.

Nestas expedições, os padres contavam com o auxílio de indígenas que habitavam as aldeias jesuíticas:

(...) porque por algumas vezes com parecer dos governadores mandaram os Padres Indios das igrejas, e foram eles em pessoa ao sertão a descer gente para as fornecer, por se não acabar o gentio delas(...)²⁵⁹

A despeito da depopulação e das fugas registradas em anos anteriores, os inacianos ainda contavam com “índios cristãos” capazes de auxiliar na tarefa de repovoação das aldeias. Dito de outra forma, os jesuítas ainda podiam contar com índios capazes de auxiliar o projeto catequético atraindo novos grupos para as aldeias da capitania. Infelizmente, são raras as referências a respeito destas entradas, o que dificulta qualquer esforço por precisar como eram organizadas ou qual o perfil dos indígenas que eram incumbidos de realizar estas expedições. Malgrado a falta de maiores informações, pode-se inferir que se tratavam de sujeitos que haviam adquirido a capacidade de professar a fé cristã na língua indígena – possivelmente adultos que, nas décadas anteriores, haviam frequentado o ensino ministrado pelos

²⁵⁸ As fugas para os “sertões” ocorridas após a chegada da primeira epidemia de varíola parecem ter intensificado processos de etnogênese, seja através do surgimento de novos coletivos formados por grupos que haviam abandonada as aldeias jesuíticas, seja a partir da emergência de novas configurações sociais entre grupos que recebiam parte destes refugiados. Para uma discussão sobre os distintos usos do conceito de etnogênese ver: BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. Mana 12 (1): 39-68, 2006.

²⁵⁹ *Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933.p. 377.

inacianos -, e, por isso, possuíam a confiança dos jesuítas.

Com o auxílio dos “índios cristãos”, a década de 1570 foi marcada por uma série de novas entradas. Aos poucos, e de forma constante, os inacianos foram ampliando sua área de atuação no interior da capitania. Segundo o Pe. Martim da Rocha, já no ano de 1571, os missionários desceram por volta de “quinhentos ou seiscentos gentios” do “sertão” para o interior das aldeias jesuíticas do litoral.²⁶⁰

Seguindo estes esforços, em 1575, os jesuítas passaram a aumentar os contatos com os indígenas da região do Cirigi – localizada ao norte do Rio Real. Coube ao Pe. Gaspar Lourenço - “um Cícero na língua brasilica”²⁶¹- a tarefa de liderar uma comitiva que, no mesmo ano, deu origem a três novas aldeias: São Tomé, Nossa Senhora da Esperança e Santo Inácio. Segundo Anchieta, reuniram-se aí indígenas de 28 *tabas* da região, parte delas habitadas por cativos que haviam fugido das fazendas em anos anteriores.²⁶² Apesar de um início promissor, estas povoações não duraram mais que um ano, pois parte dos indígenas da região se “alvorçou” em virtude das afirmações de um mameluco que pregava que os padres pretendiam escravizá-los. Ainda em 1575, o então governador-geral Luís de Brito acaba por atender as pretensões dos colonos e realizar uma expedição militar que trouxe consequências graves aos índios da região²⁶³:

Não se pode dizer os agravos e medos, que foram feitos aos Índios de S. Tomé e de Nossa Senhora da Esperança em todo que o governador e mais portugueses ali estiveram, porque não ficou mantimento nem legumes, nem galinha, nem cousa alguma que não destruíssem, até lhes tomarem suas contas, que é toda sua riqueza, nem lhes ficava machado nem foice, que lhes não tomassem (...).

O ataque pôs fim às povoações jesuíticas da região. No entanto, mesmo com o fim

²⁶⁰ LEITE, Serafim. *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Riode Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. Tomo II. p.183.

²⁶¹ *Carta de Antônio Blasquez para o padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maios de 1564*. In: AZPILCUETANAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988 p.407.

²⁶² “No ano de 1568, na semana santa, se levantou alguma escravaria dos Portugueses, a saber, de Japacé, Paranámirim e outras fazendas, fugindo para o sertão, na qual fugida mataram alguns Portugueses, pondo fogo a algumas fazendas, roubando o que podia. Eram êstes escravos daquele gentio, que os Portugueses houeram no tempo da fome, e daquela doença grande que veiu, assim das nossas igrejas, e da sua comarca, e do Rio Real, como acima vai dito, ilicitamente resgatados, os quais, depois que souberam que cousa é ser escravo, polo terem bem experimentado em si, vendo que já não tinham nenhum remédio, imaginaram, que lhes vinha falar um santo, o qual lhes mandava que se fosse para suas terras, e com isto se levantaram, como tenho dito. Os que desta gente se puderam salvar dos Portugueses e Índios das igrejas dos Padres, que foram após eles, tomaram muitos, se foram meter com o gentio do Rio-Real por serem dali naturais; e sendo isto na era de 1568, estiveram seis ou sete anos sem seus irem buscar(...)”. *Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 373

²⁶³ Idem. p.376.

das três aldeias, a comitiva de inacianos retornou do Cirigi²⁶⁴ acompanhados por cerca de 1200 índios que acabaram por ser “repartidos” pelas quatro aldeias jesuíticas da capitania.

Já no ano seguinte, os inacianos percorreriam distâncias ainda mais consideráveis em busca de indígenas para a repovoação das aldeias²⁶⁵. Novamente, o Pe. Gaspar Lourenço ficou encarregado de capitanear a entrada, desta vez destinada ao Arabó (Orobó), distante aproximadamente 180 léguas da cidade de Salvador. Antes desta expedição, segundo descreveu o Pe. José de Anchieta, os índios da região haviam enviado representantes solicitando o auxílio dos padres para que os acompanhassem no deslocamento:

Assim porque haviam de passar por muitas terras de inimigos, os quais era necessario apaziguar primeiro, como por temerem dos portugueses, que por esses caminhos andam salteando os pobres índios, que descem.²⁶⁶

Como previam os índios da região, os assaltos de portugueses e mestiços acabaram ofuscando o sucesso da expedição: “De modo que de tantos mil, não pode o padre trazer, mais que só quinhentos e oitenta”²⁶⁷

Estes e outros casos demonstram bem como a perda de grandes contingentes durante a erupção das epidemias do contato tornara os índios da região cada vez mais vulneráveis a violência e aos assaltos financiados por colonos ávidos por recuperar suas perdas. Para agravar este processo, os governadores das capitanias passam a ceder de forma crescente aos apelos dos colonos, autorizando uma série de expedições que, sob o argumento de penalizar supostas fugas ou agressões ocorridas em anos anteriores, eram enquadradas como guerras justas pelas autoridades seculares da colônia²⁶⁸. Deste modo, cada vez mais, os objetivos dos missionários em

²⁶⁴ Ou Ciriry, termo que, segundo Theodoro Sampaio, designaria “o rio ou agua dos siris. Sergipe.” SAMPAIO, Theodoro. Op. cit. 1955.p.277.

²⁶⁵ Em outras regiões, os inacianos adotaram procedimentos semelhantes. Como exemplo, podemos elencar a entrada realizada ao Rio Paraíba, localizado no “sertão” dado Rio de Janeiro em 1578. Com esta incursão, por volta de 600 índios foram conduzidos para o litoral, estabelecendo-se, provavelmente na aldeia de aldeia de São Lourenço, única povoação indígena administrada pelos missionários até aquele período. LEITE, Serafim. Op. Cit. 1938-1950. Tomo II. p.181.

²⁶⁶ *Carta Anua da Província do Brasil, de 1581, dirigida a Cláudio Acquaviva*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1984. p.308.

²⁶⁷ Idem. p.309.

²⁶⁸ Em 1570, o rei Dom Manuel confirmava a liberdade dos índios através de uma nova lei. A única exceção eram os indígenas contrários que, à semelhança das disposições do Regimento de Tomé de Souza (1548), seguiam passíveis de escravidão por “guerra justa”. Com o crescimento da produção açucareira, esta “permissão” foi utilizada de forma a atender os objetivos escravistas dos colonos. Sobre o tema ver: ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a*

repovoar as aldeias entram em conflito com as ambições dos senhores de engenho que financiavam, de forma cada vez mais constante, expedições rumo ao “sertão” da capitania em busca de mão de obra para a expansão da economia açucareira.

Estas disputas se materializaram nos constantes embates ocorridos entre missionários e colonos durante as expedições realizadas ao sertão. Segundo Anchieta, além de efetuar ataques e apresamentos quando estes eram conduzidos às aldeias inacianas, os escravistas também se valiam de estratégias deliberadas com vista a enganar os índios. De forma artilosa, os colonos buscavam ludibriar os índios tentando se passar por padres:

e chegou a cousa a tanto que um Português, indo ao sertão buscar gente, fez a corôa como clérigo, e com isto dizia, que era o Padre, e que os ia buscar para as igrejas.²⁶⁹

Além da crescente disputa com os colonos, notam-se outras diferenças significativas no contexto que cercava estas entradas se comparadas às primeiras expedições realizadas pelos inacianos no período quinhentista. Indubitavelmente, durante as décadas de 1550-60, os grupos indígenas que estabeleceram relações amistosas com os inacianos possuíam uma autonomia e uma margem de negociação que já não eram as mesmas duas décadas depois. Em outros termos, se durante a fase de criação das primeiras aldeias jesuíticas, os Tupinambá da Bahia haviam escolhido manter relações de reciprocidade com os padres por compreenderem que esta conduta poderia ser-lhes proveitosa, durante a década de 1570, o deslocamento para as povoações administradas pelos missionários era menos uma opção, e mais uma necessidade tendo em vista os riscos representados pela presença crescente das expedições de apresamento.

Em consequência disto, as aldeias jesuíticas passaram a agregar populações cada vez mais heterogêneas. É verdade que, desde o surgimento da política das aldeias, estes espaços haviam reunido distintos grupos locais. No entanto, é preciso salientar que, durante os primeiros anos estes contingentes eram formados, em sua maioria, por populações que possuíam relações prévias de aliança e reciprocidade. Depois da série de contágios provocados pelo contato - em especial após a grande epidemia de varíola -, estas povoações passaram, cada vez mais, a congregar

escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: Edusp, 2011. p. 330.

²⁶⁹ *Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.378.

indígenas de origens distintas, grupos que possuíam pouco ou nenhum laço de solidariedade. Este fracionamento, parece certo, afetava a autonomia e as possibilidades de negociação para um meio termo entre indígenas e padres no interior das aldeias.

4.1. Os debates sobre a prática da medicina

Em fins da década de 1570, uma nova epidemia de varíola atingiu a capitania da Bahia. Em comparação com as informações legadas do período de 1562-64, contudo, as referências a esta segunda onda da “doença de bexigas” são bastante diminutas. Se a escassez de informações impede uma descrição detalhada a respeito da amplitude e reações de indígenas e missionários por ocasião destes contágios, a natureza destas fontes permite entrever outro aspecto suscitado pelas doenças do contato. Trata-se do debate travado entre missionários da província e o centro da Companhia em Roma em torno da correta postura a ser adotada pelos inacianos diante destes fenômenos.

De forma introdutória, é preciso esclarecer que a maior parte das informações²⁷⁰ que dispomos acerca desta segunda epidemia de varíola provém de correspondências diferentes daquelas que até agora utilizamos nesta pesquisa. Tratam-se, neste caso, de duas cartas enviadas de Roma pelo Pe. Everard Mercurian, então Padre Geral da Companhia, ao provincial da ordem no Brasil, Pe. José de Anchieta. Escritas no ano de 1579, estas correspondências são compostas por disposições que visavam satisfazer questionamentos levantados pelos padres da província do Brasil no ano anterior. Na primeira destas correspondências, escrita em janeiro daquele ano, o Pe. Everard Mercurian dispõe:

Quanto ao preceito natural da caridade do próximo obriga a sangrar, ou fazer sangrar alguns dos índios, por motivo de necessidade em que se acham, não há por que ter escrúpulo de faze-lo.²⁷¹

²⁷⁰ Há, ainda, uma referência breve a esta epidemia em: *Informações dos primeiros Aldeamentos da Baía*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.377

²⁷¹ *Cópia de uma de N.P. Geral Everardo Mercuriano para o P. Provincial José de Anchieta, Roma,*

No segundo semestre do mesmo ano, o Padre Geral responde questão semelhante a respeito da realização de intervenções de cura entre os indígenas enfermos:

Ordenou V.P. que, por nenhum modo, os nossos sangrassem. Ocorre muitas vezes que muitos tem necessidade extrema de uma sangria, porque sem ela provavelmente morrerão, como aconteceu a muitos este ano, em que se começou a executar isso, no qual houve e há muitas enfermidades. Desejamos que V.P. alargasse isto para quem o souber executar bem, ao menos *pedindo-o de novo a Sua Santidade*, se fosse necessário, porque, por via de leigos é isso impossível remediar-se.

R. Não há inconveniente que nossos irmãos coadjutores temporais, que souberem sangrar, o façam, quando houver importante causa para isso e aos superiores parecer. E assim se poderá fazer, porque não importa que eles se exponham a perigo de irregularidade, já que não se vão ordenar.²⁷²

Como se pode notar, nestas correspondências, o então Padre Geral da Companhia refere-se primeiro aos argumentos levantados pelo Provincial e, por fim, dispõe se estes são pertinentes ou não. As proposições dos inicianos da província do Brasil, tal como foram descritas pelo Pe. Mercurian centravam-se numa indagação de ordem ética que, diante do contexto de “necessidade” apresentado no Novo Mundo, propunha uma mudança nas disposições da Companhia e da Igreja no que tange a realização de sangrias pelos padres.

Todavia, os inicianos eram evangelizadores, e a prática da medicina certamente não constava entre atribuições previstas pelos padres. Contribuía para este entendimento o fato do direito canônico considerar a medicina uma prática incompatível à atuação de clérigos e religiosos.²⁷³ Já nas Constituições da Companhia de Jesus, como aponta Eliane Deckmann Fleck, apesar de não haver autorização para prática da medicina a seus membros, a caridade para com os enfermos era considerada uma experiência importante para aqueles que postulavam a entrada na ordem:

Cabe salientar que estas mesmas Constituições que interditavam a formação médica aos jesuítas estabeleciam que os noviços deveriam fazer estágios em um hospital durante um mês, como exercício de

15 de janeiro de 1579. in: ANCHIETA, José de. *Cartas- correspondência ativa e passiva*. São Paulo: Loyola, 1984.p. 285.

²⁷² *Algumas coisas que da Província do Brasil se propõem ao nosso Padre Geral este anos de 1579 e respostas a elas, Roma segundo semestre de 1579*. Idem. p.290, 291.

²⁷³ LEONHARDT S. J., C. Los Jesuítas y la medicina en el Río de la Plata. *Estudios* 57, Buenos Aires.1937. p.101. Agradeço a Prof. Dra. Eliane Fleck pelo envio deste artigo.

humildade e caridade. Além disso, previam a nomeação pelo reitor de um oficial subalterno que deveria dominar as questões relativas à conservação da saúde, do que resultaria seu crescente envolvimento no estabelecimento de farmácias e enfermarias.²⁷⁴

Como bem destaca a autora, ao mesmo tempo que interdavam a realização da medicina, as regras da ordem jesuíta estimulavam, entre os que postulavam sua entrada na ordem, o exercício da “caridade” em hospitais e enfermarias. Esta medida, cabe frisar, contribuía para que alguns destes noviços desenvolvessem habilidades para a realização de curativos e pequenas intervenções entre feridos ou enfermos. Depois da realização dos votos de admissão, contudo, a prática de intervenções de cura era vedada aos religiosos da ordem, ficando ao encargo de membros subalternos da instituição. Assim, apesar de os missionários da província do Brasil terem praticado o cuidado aos enfermos desde a década de 1550, foi somente no ano de 1576 que os padres da Companhia de Jesus receberam, através de um indulto papal, a licença que lhes outorgava a prática da medicina:

Ya que consta por la experiencia, que los fieles se inclinan mucho a la religión y piedad, si las personas religiosas ejercen para con ellos los oficios de la caridad, no sólo con sus almas, sino también con sus cuerpos, y habiendo la Compañía de Jesús, según supimos, algunos religiosos entendidos en medicina, cuya asistencia ante todo en regiones donde faltan médicos, puede ser muy útil no sólo para las almas, sino también para los cuerpos, contribuyendo este oficio de caridad no poco a la edificación y a la gloria de Dios: para habilitar a semejantes religiosos a esta práctica, sin que incurran en censuras, ni se inquieten en su conciencia ... damos este presente indulto con autoridad apostólica ... a todos y a cada uno de la referida Compañía de Jesús, entendidos en medicina, que hay ahora o que hubiere en adelante, para que, con el permiso de sus superiores libre y lícitamente curen... tanto a los enfermos de misma Religión, como a extraños y seglares con tal que no se trate de adustión o incisión hecha por ellos en persona; y em el caso de que no pueda cómodamente acudir a los médicos seglares. /' GREGORII XIII. Facultas medendi citra adustionem et incisionem, pro medicina e peritis.²⁷⁵

Infelizmente, não dispomos de informações suficientes para precisar o papel desempenhado pelos inicianos da província do Brasil na obtenção deste indulto²⁷⁶. O

²⁷⁴ FLECK, Eliane Cristina Deckmann . *Da mística às luzes: a medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis (séculos XVII e XVIII)*. Revista Complutense de História de América, v. 32, 2006. p. 156.

²⁷⁵ Apud: LEONHARDT S. J., C. Op. cit.1937. p.104.

²⁷⁶ “Este Papa (Gregório XIII, 1572-1585) foi tão benemérito da Companhia que, em doze anos de pontificado, lhe concedeu vinte e dois rescritos. Contam-se entre estes duas célebres confirmações do Instituto, promulgados no governo de Acquaviva; a maior parte dos privilégios, dos quais os mais importantes foram concedidos no generalato de Mercuriano, como recitar as horas canônica fora do coro, receber ordens sacras antes da profissão, a título de votos simples (1573), dispensas das

que parece certo é que estes tiveram participação ativa neste processo. Basta recordar que, muito antes da aprovação desta licença, os missionários enviados a estas partes já haviam encaminhado correspondências ao centro da Companhia exaltando a importância e os frutos proporcionados pela realização de intervenções de cura entre os ameríndios. Além disto, pode-se notar que alguns dos argumentos destacados no indulto, tais como a inclinação à fé que os atos de caridade incentivavam, bem como a utilidade da medicina para o corpo e para a alma, guardam bastante semelhança àqueles que os missionários da província do Brasil utilizavam para defender a realização de intervenções de cura entre os Tupi da costa brasílica.

Contudo, apesar de facultar aos jesuítas “entendidos em medicina” a licença para que “licitamente curem”, o indulto apresenta duas restrições importantes: a primeira dispunha que os inicianos só poderiam realizar tratamentos quando não houvesse médicos seculares disponíveis para tal, e a segunda, que os religiosos da Companhia não poderiam realizar incisões nos enfermos. Foi, portanto, esta última proibição que afetou diretamente os padres da província do Brasil. Diante de contágios por varíola, como acima mencionamos, as sangrias eram as principais intervenções terapêuticas realizadas pelos padres. O indulto papal, deste modo, - acabou por reiterar a proibição desta prática, o que restringia sobremaneira a realização de intervenções de cura efetuadas pelos missionários da província. É por esta razão que, em 1579 – ano da erupção da segunda epidemia de varíola -, Anchieta pedia ao Padre Geral que ponderasse “novamente” junto ao Papa sobre a proibição das sangrias. Segundo o Provincial, a falta de médicos, bem como o grande número de enfermos, criava uma “situação” particular na colônia. Diante da “necessidade extrema” em que se encontravam os enfermos indígenas, o princípio da caridade obrigava os missionários a intervir.²⁷⁷

A realização de intervenções de cura pelos padres antes que estes possuíssem

procissões públicas (1576), faculdade de praticar a medicina, exceto a cirurgia (1576), usar altar portátil, celebrar antes de amanhecer e outras faculdades necessárias ao exercício expedito e eficaz dos ministérios, sobretudo nas missões.” ROSA, Henrique. SJ. *Os Jesuítas*. Petrópolis, 1954. p.148. Apud. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1984. Nota 1, pp. 274, 275.

²⁷⁷ O método adotado pelo Provincial segue os apontamentos do fundador da ordem jesuítica, Pe. Inácio de Loyola, que em epístola destinada a todos os membros da companhia, denominada “*Modo de tratar ou negociar com qualquer superior*”, destaca: (...) embora a coisa tenha sido já decidida uma e outra vez, depois de um mês ou mais tempo pode representar de novo o que sentir e achar da ordem dada; porque a experiência, com o tempo, descobre muitas coisas; e inclusive elas mudam com o tempo.” LOYOLA, Inácio. *Modo de Tratar ou negociar com qualquer superior* (Roma, 29 de maio de 1555). in: *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. Volume 2. org. Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1990. p. 138.

autorização para tal, contudo, não pode ser qualificada como uma transgressão dos missionários da província às regras da ordem jesuítica²⁷⁸. De fato, as Constituições da Companhia previam que a adaptação de seus membros a situações particulares seriam uma necessidade para o sucesso das missões evangelizadoras levadas a cabo nos quatro cantos do *orbe*. Estes e outros mecanismos conferiam uma capacidade de acomodação da estratégia evangelizadora frente a contextos e eventos não previstos, sempre com o cuidado de que estes não desviassem do sentido maior da missão jesuítica²⁷⁹. Nas palavras da historiadora Charlotte Castelnau:

A adaptabilidade é assim uma outra resposta à dispersão dos membros jesuítas através do mundo. Confrontados a novas situações, a dados desconhecidos do centro romano, isolados de seus superiores, os jesuítas devem poder agir segundo seu discernimento, sem prescrições. A adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário ela está prevista nas *Constituições* como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta a sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir e está assim enunciada: “pode ser assim, salvo se for outra a situação.”²⁸⁰

4.2. Um novo ciclo

Mesmo com a experiência de anos anteriores, que haviam deixado claro que, tanto o aglutinamento nas aldeias jesuíticas, quanto a aproximação aos povoados coloniais, eram nocivos a saúde dos índios, os padres Companhia insistiram nas expedições ao “sertão” e na realização dos descimentos. Com efeito, o imperativo da

²⁷⁸ “A identidade jesuíta que fundamenta a unidade da Companhia é constantemente definida nos textos como sendo “um modo de fazer” (“nuestro modo de proceder”). Ao cabo de sua formação, todos os membros dispersos não necessitam ser idênticos, mas agir de uma mesma maneira. É por isso que as Constituições não são regras estáticas, mas dinâmicas, descrevendo a aquisição de uma identidade e não a identidade em si mesma. Agir da mesma maneira não é fazer a mesma coisa, muito pelo contrário. Definindo um estilo, uma maneira de proceder, as Constituições designam uma liberdade de agir a cada um, liberdade que idealmente todo o jesuíta incorporado à identidade da Companhia saberá delimitar em fronteiras aceitáveis pela instituição.” CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. Op. Cit. 2006. p. 69.

²⁷⁹ “O sentido da Missão é único: trazer compulsoriamente à Verdade aqueles que, por deficiência de entendimento ou pela ação do *inimigo de todas as criaturas*, dela estão desviados”. TORRES, Magda Maria Jaolino. *As Práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “Teatro Jesuítico da missão” no Brasil do século XVI*. Tese de Doutorado UNB. Brasília, 2006. p.147.

²⁸⁰ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. Op. Cit. 2006. p. 69

evangelização se sobrepôs a sobrevivência dos indígenas. Para os padres, parece claro, antes mortos batizados que, desta forma, teriam a possibilidade de alcançar a salvação, do que vivos bestiais, condenados, de antemão, à danação no inferno.

Nesta busca incessante para “não acabar o gentio”²⁸¹ das aldeias, destaca-se a viagem realizada pelo Pe. Diogo Nunes a serra do Rari (Araripe²⁸²), próxima ao Arobó. O sucesso desta expedição acabou ameaçado pela presença de grupos que realizavam resgates de indígenas para o trabalho nos canaviais da região. Com isto, aproximadamente 580 índios se deslocaram para as aldeias jesuíticas da capitania, contingente que correspondia a apenas metade do grupo que fora contatado inicialmente. O regresso dos inacianos ocorreu em julho de 1581²⁸³, em torno de oito meses após o início da empreitada.

Já em setembro do mesmo ano, ou seja, apenas dois meses após o fim da expedição ao Araripe, os índios vindos da região, que até então haviam conseguido sobreviver às epidemias das décadas anteriores, acabaram por enfrentar uma grande onda de doenças que assolou a capitania. Desta vez foram os contágios por sarampo que, em pouco tempo, vitimaram muitos indígenas, tanto na cidade de Salvador, quanto nas aldeias administradas pelos inacianos. No início do ano seguinte, o provincial Anchieta lembrava o efeito catastrófico provocado pela chegada desta nova doença:

Foi este ano de oitenta e um o mais destemperado em chuvas, invernadas, frios e tempestades, de que a memoria dos homens se lembra. E assim, com os frios e destemperado inverno, quando no mês de setembro começa o sol, com sua volta da linha para cá, a trazer o verão, não cessando ainda as chuvas e ventos, começaram as mais crueis e gerais doenças, que nunca nesta terra se viram. Mostrando-se ser sarampão (doença não conhecida entre estas gentes), se resolvia em câmaras, que todos os desfazia por dentro, de maneira que dificultosissimamente escapava nenhum à quem dava. E abarcava a tantos que, em uma das povoações dos índios, em que os nossos residem, em só dois dias, adoeceram seiscentas pessoas. Na Sé desta cidade cada dia se enterravam dez, doze, e por espaço de três meses, que isto durou, não sei se houve dia que descessem de

²⁸¹ *Informações dos primeiros Aldeamentos da Baía*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.377.

²⁸² Segundo Theodoro Sampaio este termo é composto pela conjunção de três vocábulos “ara-ari-pe, literalmente – em sobre o mundo, ou por sobre o mundo, allusão a ser lugar donde se pode gozar de largo horizonte. É como se chama a alta chapada que domina os sertões cearenses do lado do Sul. Também Araripe pode se decompor em ará-r-y-pe, e se traduz no rio dos papagaios”. THEODORO, Sampaio. Op. cit. 1955.p.175

²⁸³ *Carta Anua da Província do Brasil, de 1581, dirigida a Cláudio Acquaviva. Bahia, 1º de janeiro de 1582*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1984. p.308.

cinco, afora os gentios, que por esses monturos se enterravam.²⁸⁴

Com a segurança das disposições do Papado e do centro da Companhia, os jesuítas não tardaram a percorrer as aldeias e engenhos da capitania. Organizados, os missionários visitavam os enfermos realizando tratamentos "com muito amor e caridade, de que os índios não se edificavam pouco e confirmavam no amor aos nossos e às coisas da igreja²⁸⁵". Segundo o Pe. Anchieta, os inacianos decidiram interromper suas atividades cotidianas para dedicar-se a esta tarefa:

(...) foi necessário fecharem-se os estudos de casos e teologia. Saíram do colégio seis padres, com outros tantos irmãos, por dentro do mar desta baía, quem três, quem seis, quem dez, quem doze e mais léguas. E repartindo entre si todo este recôncavo, com a maior diligência e cuidado, que puderam, começaram a visitar todos os hospitais (que assim lhe chamavam os moradores). E posto que trabalhavam, quanto lhes foi possível, não no deixarem de morrer muitos, ainda gentios. E outros, posto que cristãos, sem confissão, porque, como o ímpeto da doença foi de sobressalto, estando confessando um, morriam dois ou três.²⁸⁶

Para os padres, que pouco podiam fazer pela saúde dos enfermos, os batismos e confissões dos doentes "in extremis" acabaram tornando-se uma forma de consolação²⁸⁷. O temor dos missionários já não era quanto à ocorrência de mortes entre os índios, já que estas dificilmente poderiam ser evitadas, mas o fato de que muitos pereceriam na "gentilidade", ou sem cumprir devidamente os preceitos da boa morte cristã. Evitar falecimentos sem batismos ou confissões tornava-se a única alternativa para os inacianos:

Porém, não foi pequeno o fruto, que à custa dos muitos e grande trabalhos, fomes, sedes, frios, chuva, que nestas missões sofreram os nossos, se colheu, pois não falando na grande consolação, que os pobres índios sentiam, com a presença dos nossos, chamando-os verdadeiros pais e amigos, pois no tempo em que todos deles fugiam, só a eles achavam; e dos mesmos padres, que não era menor, - foram as confissões, que neste tempo se fizeram, mais de três mil. E a maior parte delas que, havia dez, vinte e mais anos, que se não confessavam. E outras que, depois do batismo, o não fizeram, e que a maior parte da vida andaram amancebados. Os batismos passaram de

²⁸⁴ Idem. pp. 305, 306.

²⁸⁵ Idem. p.308.

²⁸⁶ Idem. p.306.

²⁸⁷ Nos termos utilizados por Inacio de Loyola, a "consolação" designa "todo aumento de fé, esperança e caridade, bem como toda a alegria interna, que chama e atrai para as coisas celestes e para a salvação da própria pessoa, aquietando-a e pacificando-a em seu Criador e Senhor". LOYOLA, Inácio de. *Exercícios espirituais*. Trad. R. Paiva, S.J. São Paulo: Edições Loyola. 2009. p. 121. A possibilidade de auxiliar os índios a alcançarem a salvação da alma através das confissões e batismos "in extremis", portanto, tornou-se fonte de consolação aos missionários.

mil e quatrocentos (...).²⁸⁸

À semelhança do que ocorrera nos idos de 1564, a participação dos estudantes seguiu importante nos esforços por minimizar as perdas provocadas pela epidemia:

Quando sobrevieram aquelas doenças, de que já acima falei, vendo os nossos estudantes os castigos de Deus quanto esquecimento havia na terra de lhe pedir perdão e misericórdia, fizeram procissões. E para isso foram pedir esmola pela cidade, e depois de aparelhado tudo muito bem, com a melhor capela da cidade, nas sextas feiras do tempo que durou o trabalho, à noite, indo todos descalços, a fizeram com toda devoção e recolhimento, que faziam a ter quem os ouvia.²⁸⁹

No entanto, os jovens estudantes não foram os únicos que passaram a auxiliar os indígenas na tarefa de assistir os enfermos. Segundo descreve o jesuíta Fernão Cardim²⁹⁰, os padres haviam, provavelmente em anos anteriores, estimulado a criação de confrarias entre os habitantes nas aldeias jesuíticas da Bahia. Entre os objetivos destas agremiações de “índios cristãos” estava a assistência aos enfermos e a realização de funerais:

Nas mesmas aldeias ha confrarias do Sanctissimo Sacramento, de nossa Senhora, e dos defunctos; os mordomos são os principaes, e mais virtuosos; tem sua meza na igreja com seu pano, e elles trazem suas opas de baeta ou outro panno vermelho, branco e azul; servem de visitar os enfermos, ajudar a enterrar os mortos, e ás missas, levando a seus tempos os cirios azeos, o que fazem com modesta devoção e muito a ponto: dão esmolas para as confrarias as quaes tem bem providas de cera, e os altares ornados com frontaes de varias sedas; em suas festas enramam as igrejas com muita diligencia e fervor, e certo que consola ver esta nova christandade.²⁹¹

Com efeito, observa-se que os cuidados aos enfermos e a realização de enterramentos tornaram-se um dos pilares da atuação missionária entre os Tupi. Ao mesmo tempo, estas atividades adquiriram espaço importante no projeto catequético empreendido pelos padres da Companhia de Jesus. Ao incentivarem a participação direta dos índios nestas práticas – sobretudo dos jovens catecúmenos e dos

²⁸⁸ *Carta Anua da Província do Brasil, de 1581, dirigida a Cláudio Acquaviva. Bahia, 1º de janeiro de 1582.* In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1984. p.307.

²⁸⁹ Idem. p.311.

²⁹⁰ Fernão Cardim veio ao Brasil acompanhando o visitador Pe. Cristovão de Gouveia que, em 1583, foi enviado a estas partes como representante do centro da Companhia de Jesus. Como destaca Charlotte de Castelnu-L'Estoile: “A visita é igualmente uma forma de governo excepcional no sistema jesuítico: o envio de um representante do centro a uma periferia tem como objetivo controlar o que acontece, adaptar as diretrizes centrais às circunstâncias locais”. CASTELNU-L'ESTOILE, Charlotte de. Op. Cit. 2006. p. 37.

²⁹¹ CARDIM, Fernão. *Narrativa epistolar de Uma viagem e missão jesuítica pela Bahia, Ilheos, Porto Seguro, Pernambuco, Espírito Santo, Rio de Janeiro, S. Vicente (S. Paulo), etc. desde o anno de 1583 ao de 1590, indo por visitador o p. Christovam de Gouvea. Escripta em duas cartas ao p. provincial em Portugal pelo p. Fernão Cardim, ministro do collegio da Companhia em Évora, etc. etc.* Lisboa [Imprensa nacional] 1847. p.47, 48.

“principaes”, e “mais virtuosos” – os padres tinham a oportunidade de familiarizar os índios a elementos centrais do cristianismo, tais como os princípios da caridade e da “boa morte”, ou a cerimônias, como os enterramentos cristãos.

Para boa parte dos indígenas que ocupavam estas povoações, entretanto, a prática caridosa e a realização dos sacramentos certamente não eram suficientes para garantir a manutenção de relações amistosas no interior das aldeias. Assim, apesar da tentativa dos padres, as fugas continuaram constituindo um recurso importante entre aqueles que buscavam se proteger do sarampo. Para os inácianos, os abandonos destes sítios constituíam sinais da ignorância dos indígenas. De um lado, privá-los de qualquer possibilidade de cura, afinal, os pajés praticavam apenas embustes; e, de outro, excluía suas chances de alcançar a salvação, uma vez que, sem o auxílio dos missionários, estes não poderiam cumprir os preceitos da boa morte cristã. Deste modo, não é de se estranhar que os jesuítas, ao descreverem estas fugas, buscassem enfatizar um pretenso abandono dos enfermos por seus parentes:

Finalmente a doença entrou com eles de que em casa, ou casas em que viviam cento e duzentas pessoas (porque este é o seu modo de morar), não havia quem lhes fizesse alguma coisa para comer. E não deixou de haver muita suspeita ser isto ramo de peste, ou como outros certificavam, peste verdadeira. Pelo que uns fugiam dos outros, nem o pai era pelo filho, nem a filha pela mãe. E a muitos aconteceu, com medo da enfermidade, fugir para os matos e lá desamparados de todo socorro, morrerem...²⁹²

Ao cabo, a epidemia de sarampo parece ter atingido níveis de letalidade semelhantes aos que foram registrados durante a primeira onda de contágios por varíola:

E engenho houve, onde só pagão morreram cinquenta, sem lhes poderem acudir. (...) De maneira que, desta pancada, se tem averiguado, só nesta cidade e seu termo, serem mortos da gente da terra (por que a estes penetrou mais a doença, mais de nove mil pessoas.²⁹³

O termo utilizado pelos Tupi para referir àquela enfermidade traz indícios interessantes acerca do impacto desta doença entre os nativos. O vocábulo *tatapora* (catapora- fogo que salta), além de descrever bem os sintomas da doença – que iniciam com a febre alta e logo é seguido pela multiplicação de feridas pelo corpo –, também sinalizam para a forma violenta e repentina com que esta epidemia atingiu

²⁹²Carta Anua da Província do Brasil, de 1581, dirigida a Cláudio Acquaviva. Bahia, 1º de janeiro de 1582. In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1984. p. 307.

²⁹³Idem. p.306.

os indígenas na Bahia. Como afirmou o então provincial da Companhia, foram raros os doentes que sobreviveram aos sintomas provocados por estes contágios. Na mesma carta, mesmo sem realizar uma identificação mais precisa, Anchieta ainda oferece uma breve estimativa do número de mortos nas outras três aldeias jesuíticas da capitania; numa das povoações, as vítimas eram por volta de setecentas, “e nas outras de duzentas e trezentas para cima.”²⁹⁴

Com o alastramento dos óbitos e das fugas, não coube outra solução aos missionários que não a de extinguir mais uma aldeia jesuítica na região. A partir do parecer do governador Lourenço da Veiga, a povoação de S. Tiago foi abandonada, e os pouco indígenas que haviam permanecido naquele sítio foram “repartidos” pelas demais aldeias jesuíticas da região²⁹⁵. Passados os contágios de varíola e sarampo, o Provincial registrava que nas três aldeias administradas pelos inacianos não restavam mais que “800 homens de peleja”²⁹⁶. A comparação com os contingentes das décadas anteriores traz a dimensão da depopulação provocada pelas sucessivas ondas epidêmicas que atingiram a Bahia:

porque nas 14 igrejas, que os Padres tiveram, se juntaram 40.000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3.500 almas será muita.²⁹⁷

4.3. De Santidades e epidemias

Um ponto, até então omitido, precisa ser enfrentado. Trata-se dos fenômenos das “santidades”, em especial, a relação entre a emergência destes movimentos e a erupção das epidemias advindas do contato.²⁹⁸ Como veremos, boa parte das fugas

²⁹⁴ Idem.p.307.

²⁹⁵ *Informações dos primeiros aldeamentos da Baía*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.377.

²⁹⁶ Idem. p.379.

²⁹⁷ Idem. p.377.

²⁹⁸ Aqui, é preciso destacar as contribuições de Ronaldo Vainfas em seu estudo dedicado à “Santidade do Jaguaripe”. Em *A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*, Vainfas buscou contrapor, em consonância com Egon Shaden, a argumentação desenvolvida por Hélène Clastres que, no livro *Terra sem Mal*, negara o “peso do colonialismo” na emergência das “santidades” tupi durante o século XVI. Para este autor, os choques do contato (sobretudo as epidemias) não somente influíram

registradas durante os períodos epidêmicos teve participação ativa dos profetas tupi.

É sabido, a partir das fontes da América Portuguesa, que houve um número relativamente grande de profetismos entre os Tupi da costa brasileira durante o século XVI. Estes movimentos eram liderados pelos *karaiba*, sujeitos que adotavam uma vida solitária, e, de tempos em tempos, visitavam as povoações realizando exortações entre os indígenas. Em geral, estas “santidades” eram recebidas com grandes cauinagens, inaugurando um período marcado por danças, cantos e transe entre os moradores da aldeia. Pero Correia²⁹⁹, ainda em 1551 - referindo-se, provavelmente, ao que observara bem antes de seu ingresso na Companhia - destacava a presença do que qualificou como “grandíssima gentildade e muitos erros” entre os indígenas:

(...) de tempo em tempo se levantam entre elles alguns que se fazem santos e persuadem aos outros que entram nelles espiritos que os fazem sabedores do que está por vir. Também cuidam que estes lhes podem dar saúde. De maneira que somente porque lhes ponham as mãos lhes dão quanto elles pedem. Também cuidam que lhes podem dar victoria. Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas pennas de cores que lhes apegam com cera compostas á maneira de lavores e dizem que aquelle santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falia, e á honra disto inventam muitos cantares que cantam diante delle, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas, e já aconteceu que andando nestas suas santidades (que assim a chamam elles) foram duas linguas, as melhores desta terra, lá e mandaram-as matar. Têm para si que seus santos dão a vida e a morte a quem querem. Si lhes houvera de escrever as misérias destes, fora necessário muito papel.³⁰⁰

De acordo com este e outros exemplos, percebe-se que a grande capacidade xamânica era um atributo comum a todas as “santidades”. Como aponta Renato Sztutman, a diferença entre pajés e os *karaiba* não residia na natureza de seus poderes mágicos, mas na magnitude de suas potencialidades. Era, portanto, a habilidade de estabelecer comunicação com seres não-humanos que tornava estes *pajé-guaçu* sujeitos capazes de “dar saúde” a quem pretendessem.

Esta percepção parece confirmar-se quando reconhecemos, a partir das fontes

como intensificaram a emergência dos profetismos. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁹⁹ “Pero Corrêa, homem principal, morador em São Vicente, grande lingua, foi o primeiro noviço admittido na Companhia. (...) Contava-se que tendo perseguido o gentio a ferro, fogo, prisão e captiveiro quiz remir-se para na Companhia e conquistal-os pela catecheze. Fez varias missões, no sertão, entre os Carijós, vindo a padecer o martyrio, frechado por elles, na companhia do irmão João de Souza, a 8 de junho de 1554.” AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. NOTA 40, p. 92.

³⁰⁰ *Copia de uma carta de Pero Correia, pessoa que esteve muito tempo no Brasil e um dos primeiros da terra; serve a Deus com grande fervor na Companhia de Jesu (1551)*. Idem.p. 97,98.

do período quinhentista, a expansão destes movimentos durante os períodos epidêmicos. Efetivamente, as “santidades” tornaram-se um “polo de atração” para um número expressivo de indígenas frente à erupção das doenças do contato³⁰¹. Foi o que ocorreu nos idos de 1557, quando uma série de contágios atingiu a região de Piratininga. Ao relatar as dificuldades enfrentadas pelos inacianos naquele período, além do afastamento dos Tupinikim, Anchieta descreve o surgimento de uma “diabólica imaginação” entre os indígenas:

A maior parte destes (como nas cartas passadas disse) fez outras moradas não longe daqui, onde agora vivem, porque ultra de eles não se moverem nada às cousas divinas, persuadiu-se-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta igreja é feita para sua destruição, em a qual os possamos encerrar e aí ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são batizados e aos já batizados fazer nossos escravos, isto mesmo lhes dizem outros Indios, scilicet que os ensinamos para que a eles, filhos e mulheres, façamos cativos e são eles de tal natureza e condição que mais crêem a qualquer mentira dos seus, que a quanto lhes pregamos, e se lhes diz algum de seus feiticeiros a que chama Pagés nenhuma cousa têm por mais verdadeira ainda que destes nenhum ousa vir aqui senão ocultamente porque os repreendemos mui gravemente. Polo sertão anda agora um ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo. Dão lhe quando têm, por que se isto não fazem crêm que ele com seus espíritos os matará logo. Este, metendo fumo pela boca, aos outros lhes dá seu espírito, e faz seus semelhantes; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá pêra lá, deixando suas próprias casas.³⁰²

Ao que parece, diante de contextos marcados pela crise aguda, tanto as interpretações a respeito das doenças, quanto as soluções que as “santidades” engendravam para por fim as mortandades, cresciam em crédito entre os índios. Ao lado disto, a incapacidade dos padres em conter ou prever a chegada de novos surtos epidêmicos auxiliava ainda mais na expansão de movimentos proféticos. Ao “falharem”, acabavam gerando dúvidas quanto as suas capacidades e intenções, o que facilitava a tarefa dos *karaiba* em minar a estima que estes usufruíam de parte dos índios.

Uma relação ainda mais acentuada entre as epidemias do contato e a emergência de movimentos proféticos foi registrada nas já referidas fugas ocorridas nas três aldeias localizadas ao sul da Baía de todos os Santos em fins de 1563. Logo

³⁰¹ “Com efeito, ao serem reconhecidos, eles constituíam polos de atração, passando a ser procurados por membros de diferentes grupos locais em busca de cura e proteção contra doenças, enviadas pelos brancos”. SZTUTMAN, Renato. Op. cit. 2005. p. 358.

³⁰² Carta *Quadrimestre de setembro até o fim de dezembro, de 1556, de Piratininga, abril de 1557*. in: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p.99.

após os primeiros contágios por varíola, estas povoações foram abandonadas, o que, segundo os padres, devia-se a insurgência de uma santidade que agiu “tão secretamente que os Padres o não souberam, senão quando já iam de caminho”³⁰³. Buscando evitar a perda de mais aliados, os missionários procuraram, sem muito sucesso, estabelecer relações entre este movimento e a chegada da epidemia na região:

De maneira que seu peccado foi castigado com uma peste tão estranha que por ventura nunca nestas partes houve outra semelhante; alguns querem dizer que se pegou da náu em que veio o padre Francisco Viegas, porque começou nos Ilheos, onde ella foi aportar; mas parece mais certo ser açoute do Senhor, e começar donde os romeiros primeiro começaram a correr a Santidade que andava polo sertão a dentro (...)

(...) que ainda nisto nos quiz Nosso Senhor favorecer para elles acabarem de crer que, não pola conversação dos Christãos nem por causa da doutrina, mas por sua cegueira e péssimos ritos, lhes veio o castigo como alguns da Taparica confessavam, dizendo que bem os avisara o Padre que ninguém passasse pera a banda de além de Peragoaçum enquanto Ia andasse a Santidade e que alguns reveis que lá foram sem querer dar por isso trouxeram delia à morte.³⁰⁴

Com efeito, se podemos constatar que os movimentos proféticos indígenas nem sempre eclodiram em períodos epidêmicos, é possível assegurar, por outro lado, que estes surtos influenciaram sobremaneira a amplitude do número de adeptos das santidades³⁰⁵. No caso em questão, a concomitância entre o início das “conversações” com os cristãos e o surgimento de uma grande epidemia constituíram argumentos bastante convincentes para os índios³⁰⁶. Em poucos dias, os discursos do profeta foram capazes de sublevar a maioria dos habitantes que decidiram abandonar as três aldeias.

O avanço da mortandade, indubitavelmente, tornara-se um terreno fértil para o desenvolvimento de movimentos de cunho profético. Diante da expansão epidêmica, as santidades se tornavam uma possibilidade para aqueles que ansiavam pela reversão do contexto crítico provocado pelas doenças dos brancos. Nas palavras

³⁰³ *Informações dos primeiros Aldeamentos da Baía*. ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 357.

³⁰⁴ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563*. AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. Op. cit. 1988. p.382, 384.

³⁰⁵ Além disto, obviamente, nem todas as fugas das aldeias registradas durante os períodos epidêmicos se deviam a influência das santidades. Muitos grupos simplesmente se afastavam, estabelecendo-se em regiões mais distantes das áreas de ocupação colonial.

³⁰⁶ As três aldeias jesuíticas localizadas ao sul da Baía de todos os Santos foram erigidas em 1561, portanto, apenas um ano antes da chegada da varíola. LEITE, Serafim. Op. cit. 1938-1959. TOMO II, p.57, 58.

de Renato Stutzmann, estes profetas prometiam operar de forma semelhante aos *karaiba* mitológicos:

Tendo em vista a reflexão de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro (2000/2002) alega que os mitos – e os personagens que eles encena, tais os demiurgos – contam sobre a produção de diferenças extensivas – separações, descontinuidades – a partir de diferenças intensivas – singularidades, continuidades. Ora, se os *karaibas* mitológicos separam, cabe aos *karaibas* da atualidade – não quaisquer xamãs, mas sim os “grandes” – refazer a comunicação e a mediação com o outro mundo, o mundo separado. Os *karaibas* atuais são, portanto, a “última esperança”, a promessa de refazer, por meio de seus canto, danças e tabagias, o elo perdido e, assim, reencontrar a agência dissipada – capacidades transformacionais, vida longa obtida na relação.³⁰⁷

Com base nesta perspectiva, podemos compreender um tema recorrente nas descrições dos discursos dos profetas: o destino dos brancos e daqueles que se opõem às suas palavras. Um exemplo ilustrativo destas formulações pode ser encontrado nos documentos relativos à visita do Santo Ofício à Bahia em 1591. Na confissão de Luisa Barbosa - que participou das cerimônias de um movimento profético em meados da década de 1560 - pode-se ler:

(...) e confessando dixee que sendo ella moça de doze annos pouco mais ou menos se alevantou nesta capitania entre os gentios e índios deste Brasil cristãos se alevantou huã abusão chamada entre elles a sanctidade como muitas vezes despois disso se alevantou tambem nesta capitania. a qual era que deziam os ditos brasis assim cristãos como gentios que aquella sua sanctidade era hum Deos que elles tinham que lhes dizia que não trabalhassem por que os mantimentos por sí proprio aviam de nascer e que quem não creesse naquella sactidade se avia de converter em paos e em pedras, e que a gente branca se avia de converter em caça pera elles comerem e que aquella sua sanctidade era a sancta e boa e que a lei dos cristãos não prestava e assim diziam e tenhão outros muitos despropositos.³⁰⁸

A santidade considerava-se um verdadeiro demiurgo que prometia restabelecer a proeminência indígena através de transformações profundas³⁰⁹. Dentre estas, se destaca o destino a que seriam submetidos àqueles que não acreditassem na santidade. Estes seriam convertidos em paus, pedras ou animais de caça. Mas não se tratava de um incentivo ao extermínio dos europeus, e sim de operar como os

³⁰⁷ STUTZMAN, Renato. *Op. cit.* 2005. p. 328.

³⁰⁸ MENDONÇA, Heitor Furtado de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Confissões da Bahia. 1591-1593.* Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, 1935.p.65.

³⁰⁹ Como ressalta a antropóloga Cristina Pompa, a crise desencadeada pelo contato provocou uma verdadeira “perda do mundo” para os Tupinambá: “O que era um mundo fundado para os Tupinambá estava agora marcado por uma presença que agia sem ou contra os índios, que se encontraram, portanto em uma posição de alteridade para com a realidade: foi a crise, a perda do mundo”. POMPA, Cristina. *Op. cit.* 2001. p.189.

primeiros *karaiba* que, no tempo mitológico, haviam castigado³¹⁰ aqueles que agiam de forma desordenada e agressiva, ou se negavam a manter uma conduta em acordo com as regras culturais.

A necessidade de realizar esta transformação indica que as santidades viam, na presença e influência daqueles que propagavam a evangelização, uma das causas para catástrofe que atingia os Tupi que habitavam a costa brasílica. Além de serem acusados de provocar deliberadamente algumas destas epidemias, os padres defendiam “leis que não prestavam”, o que os tornava um dos alvos preferenciais dos profetas. Nesta perspectiva, parece lícito afirmar que os profetismos ganhavam em credibilidade durante os períodos de expansão das epidemias do contato. Isto ocorria, de um lado, pois os líderes destes movimentos, aos quais se creditava grande capacidade xamânica, possuíam prestígio para engendrar interpretações e soluções para as mortandades que os atingiam; e, por outro, por que contavam, durante estes surtos de contágio, com o crescimento das suspeitas e desconfianças dirigidas aos missionários.

Para estes *karaiba* era preciso restabelecer a comunicação com o “outro mundo” para impedir que aqueles que eram responsáveis pela degeneração “deste mundo” continuassem provocando mortandades e propagando “leis que não prestavam”. Para tanto, este processo só poderia ser revertido se os cristãos fossem transformados em objetos ou animais³¹¹, ou seja, se estes se transfigurassem em seres ou coisas com pouco ou nenhum poder capaz de representar riscos aos indígenas. A punição, desta forma, interromperia a possibilidade de que continuassem a agir

³¹⁰ “Não nos parece, com efeito, que o profetismo Tupi, contrariamente à interpretação que lhe dá Hélène Clastres (1975 : 58), negue radicalmente os princípios da sociedade normal ou ponha em causa um eventual Estado nascente, as vésperas da chegada dos europeus. O discurso profético abole o trabalho, abole regras de casamento (que já em si eram tênues), e só preserva — na realidade, exacerba — a vingança e o canibalismo. Mas longe de ser uma negação dos fundamentos da sociedade tupinambá, não teríamos ao contrario aqui uma atenção exclusiva para aquilo que, nela, é fundamental, a saber, a vingança? Os profetas seriam assim não tanto revolucionários quanto fundamentalistas, contestatários apenas na medida em que todo fundamentalista o é.” CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: *Journal de La Société des Américanistes*. Vol. 71. 1985. p. 196.

³¹¹ O mesmo tema pode ser observado em uma descrição legada pelo Pe. Manuel da Nóbrega: “aconteceu que vindo um índio de outra aldeia á pregar a Santidade que andava, um o recolheu e lhe ajunctou gente em terreiro para ouvir e a Santidade que pregava era que aquelle Santo fizera bailar o engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que queria em pássaros, e que matava a lagarta das roças que entonces havia, e que nós não éramos para a matar e que havia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavam, que o seu Santo dizia que tivessem muitas mulheres e outras, cousas desta qualidade. Carta “Aos padres e irmãos de Portugal. (1559)” NÓBREGA, Manoel da. Op. cit. 1931. p. 180, 181.

agressivamente. Neste sentido, o profeta pretendia agir como um verdadeiro herói cultural, neste caso, como o *karaiba* mítico Maire-Monan:

É ele, dizem os selvagens, que ordena todas as coisas segundo sua vontade soberana, formando-as de diversas maneiras, convertendo-as, depois, e mudando-as em diferentes figuras, animais, peixes, serpentes, segundo país e habitação, transformando o homem em animal para castigá-lo por sua maldade, segundo o seu bom parecer”.³¹²

Quando passamos da análise dos profetismos que emergiram durante os idos de 1560, para as referências à “santidade do Jaguaripe”, ocorridas duas décadas depois, observamos que este movimento também ganhou força em um contexto marcado por epidemias, vide o surto de varíola em fins da década de 1570 e de catapora durante o ano de 1582. No entanto, pode-se notar que este movimento profético apresentava uma série de símbolos exógenos que não eram mencionados nas descrições das santidades surgidas em décadas anteriores. Segundo as confissões recolhidas pelos visitantes do Santo Ofício, este movimento possuía caráter híbrido, e seus seguidores usavam de “contrafazer as cerimônias da igreja”, utilizando ritos do xamanismo indígena, associados a símbolos e cerimônias cristãs³¹³. Dentre as práticas “cristãs” descritas, destaca-se a administração de batismos e a utilização de nomes cristãos. Na confissão de Christovão de Bulhões pode-se ler:

(...) e outrossim ele confessante se rebautizou pello modo que costumavão os dittos gentios naquela abusão chamada Sanctidade, que he mudando o nome pondo o maioral do ditto gentio outro nome (...) e outrossim se rebautizarão pollo ditto modo hum negro cristão e casado de Fernão Cabral a que chama cam grande ao qual puserão nome pai Jesus pocu, que quer dizer Senhor Jesus comprido, e o ditto Simão Dias e outros muitos rebautizarão que lhe não lembrão. (...) ³¹⁴

Para o historiador Ronaldo Vainfas, os seguidores do movimento buscavam, com o rebatismo, “purificar-se da mácula cristã, neutralizando o sacramento que neles a Igreja ministrara para retirar-lhes da gentilidade”³¹⁵. Neste sentido, a realização destes sacramentos e a assimilação de outros símbolos cristãos pela santidade eram indícios do caráter híbrido deste movimento. Tese corroborada pelo

³¹² THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet: cosmógrafo do rei (1575)*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009. p.51.

³¹³ “E avia entre elles outro gentio a que chamavam Jesus e hua gentia a que chamavão Sancta Maria e a outro chamavão vigairo e outros ministros que ensinavão a doutrina da ditta abusão, e avia entre elles o mais grado a que chamavam de papa e hua gentia molher do ditto Papa a qual dizia ser mãe de todo mundo”. MENDONÇA, Heitor Furtado de. Op. cit. 1935.p.105.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ VAINFAS, Ronaldo. Op. cit. 1995. p.124.

contato que alguns dos líderes do profetismo haviam desenvolvido com os missionários em anos anteriores.

Diferente da leitura proposta por Vainfas, o antropólogo Renato Stutzmann, em trabalho dedicado a ação política ameríndia, defende que a adoção de práticas cristãs, não constituíam o produto de uma mescla de matrizes religiosas. Nas palavras do autor:

Se o cristianismo afetava os rituais indígenas, não era para fazer deles algo radicalmente diferente do que eles já eram, mas sim para produzir neles reflexões e condensações criativas. Se esses rituais aparecem, à primeira vista, como híbridos, pois que misturam elementos indígenas e cristãos, isso ocorre não porque o hibridismo seja em si uma novidade- fruto da colonização, da ocidentalização e das políticas de mistura-, mas sim porque ele já consiste num instrumento cognitivo e político para lidar com a tensão fundante da existência entre os mundos humano e não-humano, humano e divino, indígena e não indígena. A Conquista não produz, porém intensifica essa hibridização, engendrando, entre os antigos Tupi, fenômenos como os rituais de batismo e rebatismo, imagens quiméricas, identificação dos profetas com o Papa ou Jesus Cristo etc.³¹⁶

Nestes termos, não estaríamos diante de uma “absorção do sentido cristão” destes ritos e símbolos, mas de um fenômeno de condensação criativa, um uso xamânico destes signos. Basta lembrar que, ao lado dos símbolos e termos cristãos, boa parte dos ritos praticados por esta santidade eram similares àqueles que, em anos anteriores, eram administrados por outros pajés e profetas. Dentre estes se destaca o uso do fumo nas cerimônias em que se operava a “comunicação do espírito”:

E defumavam se com fumos de erva que chamam erva Sancta e bebiam o dito fumo até que caíam bêbados com elle dizendo que com aquele fumo lhe entrava o espírito da sanctidade (...)³¹⁷

Além disto, em que pese o uso de termos e símbolos cristãos, o destino dos “brancos” e dos que não acreditassem no futuro profetizado por este movimento também era semelhante ao que pregavam os *karaiba* das décadas anteriores:

E tinham hum idolo de pedra a que faziam suas cerimônias e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrallos do cautiveiro em que estavam e fazellos senhores da gente branca e que os brancos aviam de ficar seus captivos e que quem não naquela sua abusão e idolatria a que elles chamavam Santidade se havia de converter em pássaro e em bichos do matto (...)³¹⁸

Observa-se, neste sentido, que a solução proposta pela Santidade do Jaguaripe

³¹⁶ SZTUTMAN, Renato. Op. cit. 2005. p.448

³¹⁷ MENDONÇA, Heitor Furtado de. Op. cit. 1935. p. 87.

³¹⁸ Idem.

para a crise enfrentada pelos Tupinambá não se baseava em termos cristãos. Pelo contrário, a santidade propunha, à semelhança dos *karaiba* míticos, a realização de uma transformação a fim de restabelecer a agência dissipada pelas catástrofes do contato. Os seguidores da santidade se tornariam “senhores da gente branca”, mas não no intuito de substituí-los na ordem escravista, e sim, com o objetivo de que, com isto, poderiam recuperar uma autonomia que fora obliterada pelas constantes agressões perpetradas pelos brancos - seja através de doenças, seja através dos cativeiros. Para isto, era preciso, com a ajuda do seu “Deus” - não a divindade cristã, mas um espírito ou deus poderoso - transformar os brancos em “cativos”, “paus”, “pedras”, “animais de caça”, “pássaros” ou “bichos do matto”, em suma, torná-los seres inofensivos, retirar-lhes ou diminuir ao máximo seu potencial maléfico, sobretudo aqueles que eram proporcionados pelo poder xamânico. A utilização de ritos e símbolos cristãos não alterava aquele que era o objetivo dos movimentos proféticos tupi do período quinhentista: a busca por restaurar, com o auxílio de entes sobre-humanos, a “agência dissipada” pelos contextos de crise provocados após a chegada dos europeus.

Verifica-se, em consonância com a interpretação de Renato Sztutman, que estes movimentos de fato se transformaram a partir do contato com o cristianismo, mas estas mudanças não acarretaram numa transformação radical no sentido do profetismo tupi. Se os profetas passaram a realizar “hibridismos” e “condensações criativas”, não era por que deixavam de crer nas capacidades de seus ritos, mas buscando que estes elementos auxiliassem na realização da restauração pretendida. De sorte que as santidades não se tornavam reflexos de uma absorção indiscriminada dos traços culturais europeus. Pelo contrário, valendo-se de símbolos ligados diretamente aos padres - não por acaso aqueles aos quais os Tupi imputavam a maior concentração de potência xamânica entre os estrangeiros - os profetas indígenas buscavam aumentar a magnitude de seus poderes, única maneira de defender os seus das catástrofes e agressões praticadas pelos colonizadores.

Com efeito, as santidades tornaram-se, ao longo de todo o período aqui analisado, uma esperança para aqueles que buscavam frear as crises provocadas pelas constantes epidemias. Através de suas capacidades xamânicas, estes profetas prometiam agir como os *karaiba* mitológicos, ou seja, pretendiam punir os brancos com os mesmos “castigos” a que foram submetidos aqueles que, no tempo do mito,

agiam de forma contrária às regras culturais. Evidencia-se, então, que os Tupi não deixaram de crer nas possibilidades transformacionais do xamanismo; antes, para retomar a reflexão de Manuela Carneiro da Cunha, este poder experimentou um verdadeiro florescimento a partir o impacto provocado pelo colonialismo.

Considerações Finais

Ao longo desta pesquisa, tornou-se claro que as epidemias provocadas pelo contato repercutiram de forma decisiva nas relações desenvolvidas entre inacianos e indígenas no período quinhentista. Estes fenômenos produziram aproximações e distanciamentos, e exigiram a elaboração de acomodações e ajustes de ambos os lados. Nesta perspectiva, as novas doenças tornaram-se variáveis fundamentais do encontro; como eventos de grandes proporções, elas motivaram a necessidade de adaptações e mudanças constantes. Deste modo, a análise das implicações e transformações ocasionadas por estes eventos constitui condição imprescindível para a compreensão das dinâmicas de interações entre a missão jesuítica e diferentes grupos Tupi que ocupavam a costa brasileira.

Já nos primeiros anos que se seguiram a chegada dos primeiros inacianos, a erupção de doenças como as “prioris” e “camaras de sangue” tiveram implicações importantes no desenvolvimento de representações sobre o “outro” desencadeado a partir do contato. Para os padres, estas epidemias confirmavam que mais do que simples pecadores, os índios afrontavam as leis de Deus e, por isso, tornavam-se alvo da Providência Divina. Para os Tupi, a relação entre a presença dos inacianos e a emergência de novas epidemias era demasiado evidente para ser considerada um acaso. Com isto, as doenças passaram a configurar um sinal claro dos grandes poderes xamânicos dos missionários; mais do que isto, elas eram uma demonstração de como estes *karaiba* estrangeiros poderiam ser agressivos através de seus feitiços.

Assim, mesmo após um início promissor proporcionado pela “abertura ao outro” dos “antigos” Tupi, a multiplicação dos contágios repercutiu de forma bastante negativa sobre os esforços evangelizadores da missão jesuítica. Os padres passaram a enfrentar constantes acusações de feitiçaria, que criaram, entre os indígenas, um contexto de crescente desconfiança. Estas percepções logo se manifestaram num verdadeiro temor diante da presença e de ritos administrados pelos missionários. De fato, já nos primeiros anos, o combate à ideia de que eram os padres que causavam as doenças tornou-se uma preocupação central para a missão jesuítica na América Portuguesa.

Entre os nativos, o fato de os padres serem capazes de lançar doenças indicava que estes possuíam habilidades xamânicas. Assim, não tardou a que, ao lado das acusações de feitiço, os padres também passassem a ser requisitados a intervir pela saúde dos enfermos. De fato, a imputação de capacidades xamânicas tornara os missionários sujeitos capazes de auxiliar àqueles que buscavam a cura ou a proteção aos contágios. Diante dos anseios dos enfermos indígenas, os padres da Companhia logo perceberam que os esforços por auxiliar os doentes constituiriam a medida mais eficaz na tarefa de afastar o temor gerado pelas primeiras enfermidades.

Nota-se, assim, que as epidemias implicaram na necessidade de ajustes e adaptações de ambos os lados. Os indígenas foram buscar a cura de doenças frente às quais o conhecimento tradicional pouco podia auxiliar para além das margens do grupo; e os missionários, por seu turno, passaram a praticar atividades que, à primeira vista, eram completamente alheias aos objetivos da missão.

Estas acomodações foram fundamentais para o estabelecimento de interações e de um convívio amistoso entre indígenas e padres em diferentes contextos e regiões. Em pouco tempo, as intervenções médicas passaram a constituir um dos pilares da atividade dos inacianos que conviviam diretamente com os índios. A atribuição de capacidades de cura aos missionários permitiu-lhes uma inserção privilegiada entre diferentes grupos tupi que habitavam a costa brasileira. De fato, boa parte das alianças e interações amistosas desenvolvidas entre missionários e indígenas durante as primeiras décadas estava diretamente atrelada ao prestígio que a imputação de habilidades xamânicas proporcionou aos padres.

A eclosão da epidemia de varíola, em fins de 1562, provocou efeitos catastróficos entre os diversos grupos tupi que habitavam o litoral. Além do temor gerado pela possibilidade de contrair a doença, a multiplicação no número de mortos geravam novos riscos, em especial aqueles representados pelos espíritos dos mortos recentes. Deste modo, ainda que de maneiras diversas, as epidemias repercutiam para além dos contágios, criando locais considerados nocivos à presença dos vivos, e instaurando um receio de que determinadas práticas cotidianas pudessem agravar a condição dos enfermos.

Diante deste quadro, o efeito provocado pela crescente mortandade traduziu-se em uma ruptura drástica nas interações pacíficas que haviam sido estabelecidas entre a missão jesuítica e diferentes grupos indígenas em anos anteriores. Frente à

inoperância das intervenções de cura dos padres, cresceram, entre os nativos, as desconfianças em relação aos verdadeiros objetivos dos *pajé-guaçu* estrangeiros. Neste sentido, os distanciamentos das povoações administradas pelos jesuítas tornaram-se frequentes, reduzindo de forma importante o número de aldeias administradas pela Companhia, e, conseqüentemente, colocando em risco o projeto missional ambicionado pela ordem jesuítica.

Com o fim dos contágios, além da diminuição abrupta, podemos identificar transformações no contingente populacional das aldeias. Destaca-se, aqui, o importante número de órfãos que, após o fim da epidemia, passaram a tutela dos religiosos. De fato, ainda que em menor número que nos anos anteriores, estes jovens catecúmenos passaram a conviver de forma cada vez mais intensa com os missionários. Além de frequentarem as casas de bê-à-bá, os jovens participavam de forma expressiva das celebrações e ritos coordenados pelos inacianos. Cada vez mais distantes da influência e dos exemplos dos mais velhos, boa parte das crianças indígenas tornaram-se verdadeiras discípulas dos missionários, contribuindo sobremaneira para a continuidade do projeto evangelizador.

Nos anos seguintes, os padres da Companhia organizaram festividades e, sobretudo, uma série de expedições com o intuito de reestruturar as aldeias jesuíticas. Neste intento, os inacianos enfrentaram dura oposição de colonos que buscavam, através de contínuos apresamentos, recuperarem as perdas ocasionadas pela varíola em anos anteriores. Em pouco mais de duas décadas, nota-se que a redução populacional acarretou numa importante transformação na amplitude da autonomia e das margens de negociação dos Tupi em suas interações com os inacianos. Para boa parte dos grupos indígenas que se deslocaram para as aldeias administradas pelos jesuítas na década de 1570, a relação com os padres era menos uma opção visando possíveis benefícios – como fora durante a década de 1550 -, e mais uma medida com vista a evitar os riscos da escravidão.

Ao mesmo tempo em que se empenhavam em repovoar as aldeias, os missionários da província participavam dos debates sobre a pertinência da realização de intervenções de cura pelos membros da ordem. Com efeito, foi somente em 1576 que os inacianos receberam, através de ordem papal, a licença para a prática da medicina. Apesar da dificuldade em precisar o papel desempenhado pelos inacianos da província para a conquista deste indulto, a semelhança entre os argumentos

levantados no documento papal e as teses defendidas por missionários como José de Anchieta não deixam dúvidas a respeito da importância, para esta decisão, da experiência dos primeiros membros da ordem a atuarem em missões evangelizadoras no Novo Mundo. A prática da medicina pelos jesuítas, que surgiu como um ajuste com vista a suprir uma demanda dos índios, tornou-se, em poucas décadas, um dos pilares da atividade missionária na América Portuguesa.

Contudo, diante da erupção de uma nova epidemia de varíola em 1579 e, sobretudo, a chegada do sarampo em 1582, nem a autorização papal, nem os esforços empreendidos pelos missionários foram suficientes para evitar as novas mortandades. Na prática, o projeto de repovoação das aldeias acelerou a exposição de grupos indígenas que ocupavam os “sertões” aos microrganismos transportados pelos estrangeiros. Assim, estes contágios multiplicaram as desconfianças em relação aos padres, implicando, novamente, em diversas fugas nas aldeias administradas pelos inacianos.

Apesar das diferenças de cada contexto local, pode-se assinalar que as “santidades” tornaram-se, durante todo período analisado, um polo de atração durante os períodos epidêmicos que emergiram em distintas regiões do litoral. Como assinalamos, os profetas Tupi conduziram boa parte das fugas das aldeias jesuíticas ocorridas em épocas de expansão dos contágios. Isto, pois, segundo compreendemos, os discursos destes grandes *karaiba* ganhavam em credibilidade diante destes períodos de crise. Para tal, contribuía tanto suas reconhecidas capacidades xamânicas – que lhes concediam crédito para engendrar interpretações e soluções para os contágios -, quanto as crescentes incertezas que eram direcionadas aos padres durante estes períodos.

De fato, diante das epidemias, os movimentos de cunho profético tornaram-se uma possibilidade para aqueles que pretendiam a reversão dos flagelos provocados pelas doenças que emergiram após a chegada dos brancos. Para este fim, estes grandes xamãs prometiam, através de transformações, destituir os estrangeiros de suas capacidades de agressão. O poder xamânico dos profetas, neste sentido, constituía uma esperança para aqueles que pretendiam uma restauração da agência que fora eclipsada pelas catástrofes do contato.

Mesmo que tenhamos abordado apenas determinados aspectos dentre os múltiplos impactos e consequências provocadas pelas epidemias - novos enfoques e

perspectivas certamente poderão trazer novas informações e leituras sobre o tema – a pesquisa permite afirmar que estes fenômenos tiveram influência decisiva nos encontros entre missionários e indígenas na costa brasileira. Com efeito, os contágios mobilizaram interpretações e adaptações de ambos os lados e, deste modo, afetaram sobremaneira as dinâmicas destas interações. Engendrando transformações e rupturas de grande amplitude, estas epidemias redefiniram o primeiro século de contato entre ameríndios e missionários na América portuguesa.

Fontes:

ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945.

ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

_____. *Cartas- correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. *De gestis Mendi de Saa* (original acompanhado da tradução vernácula pelo Pe. Armando Cardoso S.J.). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958. p.97.

_____. *Poesias: manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi*. São Paulo: Assunção, 1954.

AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1988.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. (1585). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LEITE, Serafim, S.J (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo. 1956-1958. (Vol. I, II, III).

LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil (1578)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 1980.

LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945.

LOYOLA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. Vol. 2. org. Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1990.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

_____. *Cartas do Brasil e mais escritos : (opera omnia)*. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1955.

SOARES, Pe. Francisco. *Coisas Notáveis do Brasil (1591-1596)*. Rio de Janeiro: INL/MEC. 1966.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Vol. 117, série 5ª- Brasileira (Bibliotheca Pedagogica Brasileira). Companhia Editora Nacional. Comentários de Francisco Adolpho de Varnhagen. São Paulo, 1938.

STADEN, Hans. *Hans Staden: suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brazil*. Tradução de Alberto Löfgren; notas de Teodoro Sampaio. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900.

THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet: cosmógrafo do rei (1575)*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

_____. *Singularidades da França Antartida (1558)*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e 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, dos Fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas daquele Estado*. (1663) Lisboa: A.J. Fernandes Lopes , 2ª

edição, 1865.

VITÓRIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra (De indis et de jure belli relectiones)*. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí, Unijuí. 2006.

Bibliografia:

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano (sec. XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas, 2007.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.
- ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.
- ANZOLIN, A. S. Contra os costumes indômitos: o diabo e a ira divina na catequese jesuítica entre os Tupinambá (Século XVI). *Historia & Perspectivas (UFU)*, v. 23, p. 353-397, 2011
- BAÊTA NEVES, L. F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- BARCELOS NETO, A. *De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal*. *Mana (UFRJ. Impresso)*, Rio de Janeiro, v. 12, n.2, 2006.
- _____. *Doença de índio: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica*. *Campos Revista de Antropologia Social, Curitiba*, v. 7, n. 1, p. 9-34, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. *Mana* 12 (1): 39-68, 2006.
- BITTAR, Marisa ; FERREIRA JUNIOR, A. *Casas de bê-á-bá e colégios jesuíticos no Brasil do século 16*. *Em Aberto*, v. 21, 2007.
- BOCCARA, Guillaume. *Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*. *Hispanic American Historical Review, Baltimore*, v. 79, n. 3, p. 427-461, 1999.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Jesuítas e medicina no Brasil colonial*. *Tempo*, Dez 2005, vol.10, no.19, p.61-75.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado - Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- COURTINE, Jean-François. *Direito natural e direito das gentes; A refundação moderna, de Vitória a Suàrez. A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo : Companhia das Letras, : Secretaria Municipal de Cultura, : FAPESP, 1992.
- _____. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *Mana*, vol.4, no.1. 1998.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: *Journal de La Société des Amériquenistes*. Vol. 71. 1985.
- DAHER, Andréa. *Escrita e conversão - A gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI*. In *Revista Brasileira de Educação*. nº 8. 1998.
- _____. *Dos intérpretes aos especialistas: A gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos*

- séculos XVI e XVII. In: *Histórias e Linguagens: Texto, Imagem, oralidade e representações*. Org. LOPES, Antonio Herculano. VELLOSO, Monica Pimenta. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Las formas de la historia social*. Tradução de M. Ferrandis Garrayo. *Historia Social*, nº 10, primavera-verano. 1991.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O pecado e o Medo. A culpabilização no ocidente (séculos 13 – 18)*. Bauru; Edusc, 2003, Vol. I e II,
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Trad. de Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- FAUSTO, Carlos. *Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia*. *Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n.2, 2002.p.15.
- _____. *Fragmentos de História e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo : Companhia das Letras, : Secretaria Municipal de Cultura, : FAPESP, 1992.
- _____. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.
- _____. *Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX)*. *Mana* (UFRJ. Impresso), Rio de Janeiro, v. 11, n.2, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1970.
- _____. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. *Da mística às luzes: a medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis (séculos XVII e XVIII)*. *Revista Complutense de História de América*, v. 32, 2006. p. 156.
- _____. *Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis, século XVII*. *Topoi* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, RJ, v. 06, n. 10, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9ª ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.44.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003.
- HALL, Stuart. *Sin Garantias. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 2010.
- HANSEN, João. A. *Alegoria. Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo/Campinas: Hedra/Editora Unicamp, 2006
- _____. *A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. In: NOVAES, Adauto(org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São

- Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A Civilização pela Palavra*. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (orgs). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- _____. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 38, 1995
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio. 1975.
- JUNQUEIRA, Carmen ; PAGLIARO, Heloisa. *O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo*. Caderno CRH (UFBA. Impresso), v. 22, 2010.
- KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América. portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- LANGDON, E. Jean. *A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença..* Etnográfica (Lisboa), Lisboa, v. 5, n. 2, p. 241-260, 2001.
- LE GOFF, Jacques (org.). *As Doenças tem história*. Lisboa: Terramar, 1985.
- LE GOFF, Jacques. TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução: Marcos Flamínio Pires. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. trad. Tânia Pellegrini. 12. ed. Campinas : Papirus, 2011.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 43, p. 11-32, 2002.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana- A retórica do Canibalismo na América Portuguesa Quinhentista*. Tese de Doutorado UNICAMP, Campinas:SP, 2003.
- MARTIUS, Karl Friederich Phillipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. São Paulo : Companhia Editora Nacional. Série Bibliotheca pedagógica brasileira. Série 5. Brasiliana ; v. 154. 1939.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- MONTEIRO, John Manuel. *Armas e Armadilhas- História e resistência dos índios*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.241.
- _____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, Campinas 2001.
- MENGET, Patrick. *A política do Espírito*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.167 a 180.
- NEUMANN, Eduardo S. *A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas- século XVIII*. Topoi, Rio de Janeiro, v. 8, p. 48-79, 2007.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo- A língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005.
- PADGEN, Anthony. *La caída del hombre natural- El índio americano y los orígenes de la etnologia comparativa*. Aliança Editorial: Madrid. 1988.
- PÉCORA, Alcir. *Cartas à segunda escolástica*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PERRONE-MOISÉS, B; SZTUTMAN, R. *Notícias de uma certa confederação Tamoio*. Mana (UFRJ), v. 16, 2010. p.422.

- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução- Missionários, Tupi, e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado UNICAMP. Campinas: SP, 2001.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização. A representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- REVEL, J.; PETER, J-P. *O corpo, o homem doente e a sua história*. In: Le Goff, J.; Nora, P. (Org.) *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- SAMPAIO, Theodoro. *O tupi na geografia nacional*. 4. ed. Salvador: Câmara Municipal, 1955.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret M.. *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. in: *Medical Anthropology Quarterly, New Series*. Vol. 1, No. 1. (Mar., 1987), pp. 6-41.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz- Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS-USP. São Paulo, 2005.
- TELLES, Isadora Travassos. *A ‘fundação escriturária’ do Rio de Janeiro: um estudo de caso do auto Na festa de São Lourenço (ca. 1583) de José de Anchieta*. Campinas, SP: [s.n.], 2004.
- TRIGGER, Bruce. *Ethnohistory: Problems and prospects*. Ethnohistory: Chicago, 29(1), 1982. pp.1-29.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- TORRES, Magda Maria Jaolino. *As Práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “Teatro Jesuítico da missão” no Brasil do século XVI*. Tese de Doutorado UNB. Brasília, 2006.
- TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas- Ação simbólica na Sociedade Humana*. Niterói: EdUFF. 2008.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VILAÇA, Aparecida. *Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo*. Rev. Antropol., São Paulo, v. 41, n. 1, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Arawete: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- _____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Metafísicas caníbales*. Katz Barpal Editores: Madri 2010.
- _____. *Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio*. Mana (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, 1996
- WACHTEL, Nathan. *Aculturação*. In: *Fazer História*, Lisboa, Bertrand, vol. 1, 1977, pp. 149-172.
- WHITE, R. *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650- 1815*. 9 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WITTMANN, Luisa Tombini. *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (séculos XVI, XVII)*. Tese de Doutorado, UNICAMP. Campinas: SP. 2011.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

ANEXO A. Mapa das capitânias hereditárias



Figura 1. TEIXERA, Luís. *Capitânias hereditárias* (1574). In: *Roteiro de todos os sinaes, conhecim[en]tos, fundos, alturas, e derrotas, que ha na costa do Brasil, desdo cabo de Sa[n]to Agostinho até o estreito de Fernão de Magalhães*. [Ca 1585-1590]. F.12. - Luís Teixeira. Pert.: Biblioteca da Ajuda, Lisboa.

ANEXO B. Mapa da América Portuguesa

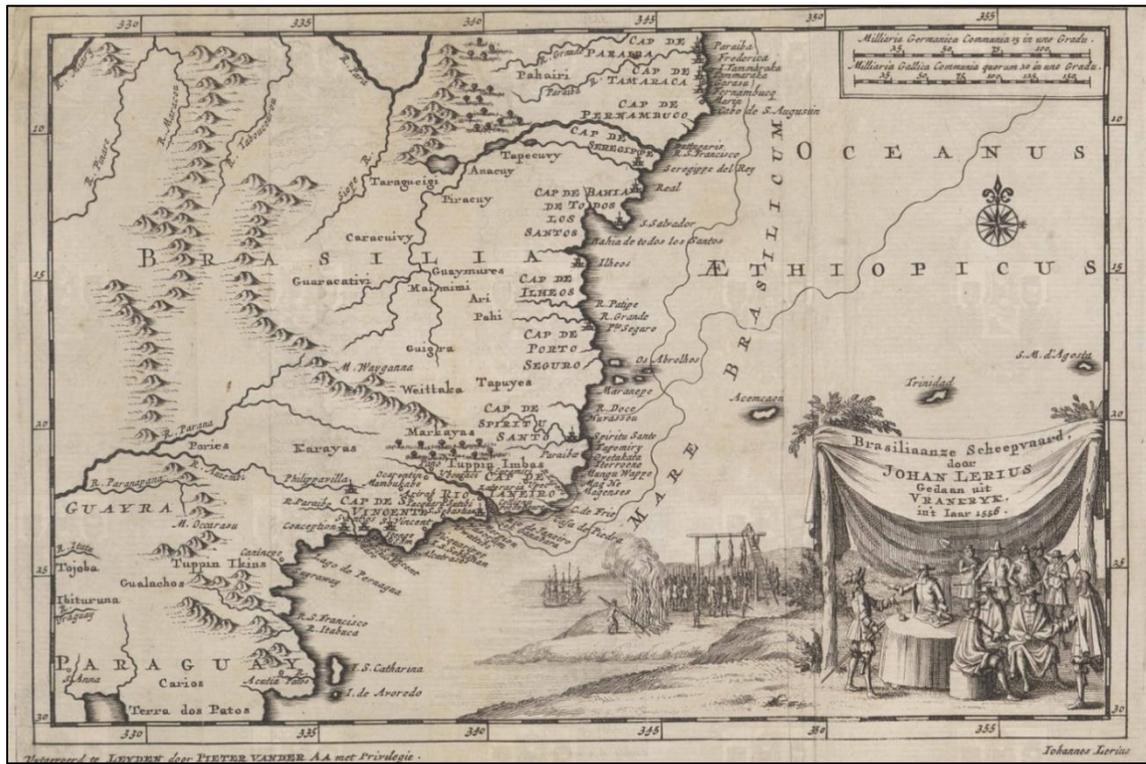


Figura 2. Brasiliaanze Scheepvaard door Johan Lerijs Gedann vit Vrankryk in't Jaar 1556. In: *De seer aanmerkelijke en vermaarde Reys van Johannes Lerijs na Brasil in America. Gedaan Anno 1556*. Te Leyden: By Pieter Vander Aa, Boekverkpoper, 1706.



Figura 3. Detalhe Figura 2.

ANEXO C. Mapa da capitania de São Vicente e adjacências

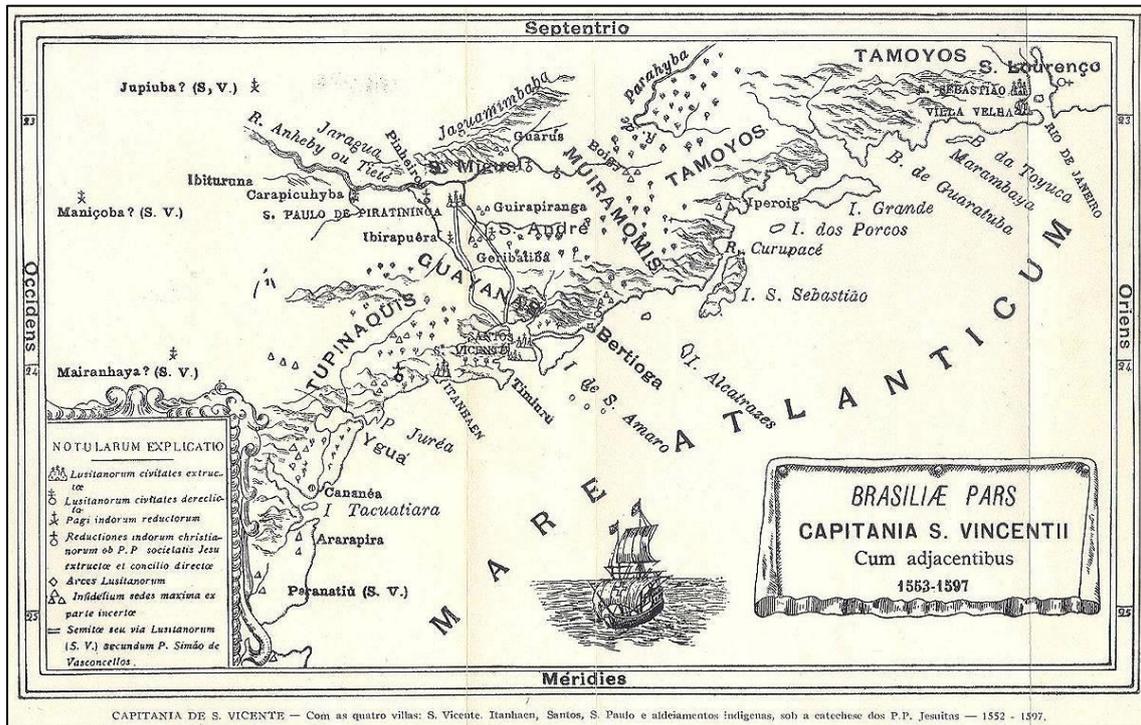


Figura 4. Capitania de São Vicente com as quatro vilas: S. Vicente, Itanhaém, Santos, São Paulo e aldeamentos indígenas sob a catequese dos padres jesuitas (1552-1597). In: CALIXTO, Benedicto. *Capitanias paulistas*. 2ª ed. São Paulo: Casa Duprat e Casa Mayença, 1927.

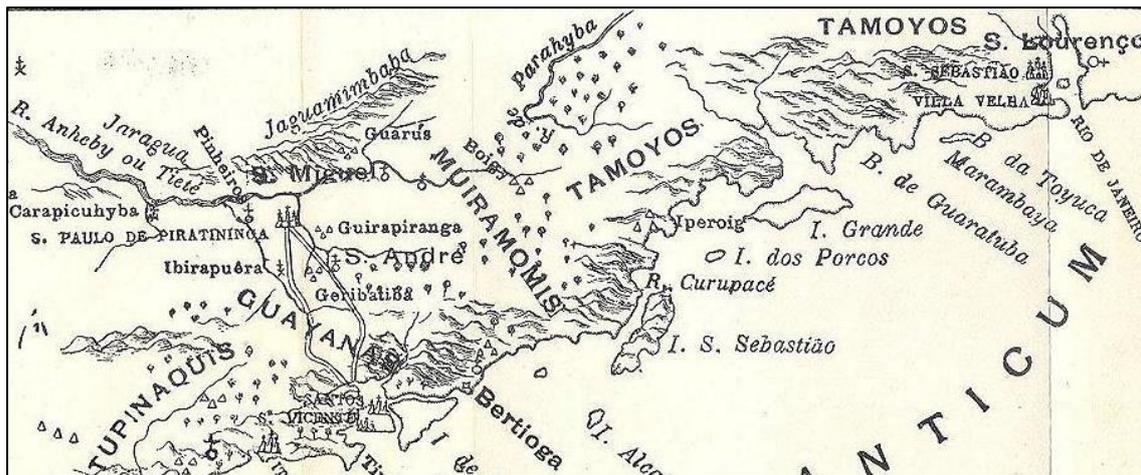


Figura 5. Detalhe Figura 4.