

**CONTRA OS COSTUMES INDÔMITOS:
O DIABO E A IRA DIVINA NA CATEQUESE JESUÍTICA
ENTRE OS TUPINAMBÁ (SÉCULO XVI)**

André Soares Anzolin¹

RESUMO: Ao condicionar a conversão dos índios Tupinambá ao desenvolvimento de estratégias capazes de promover a moralização da conduta indígena segundo os padrões cristãos, os signos do Diabo e da Ira Divina tornam-se veículos importantes na busca da Companhia de Jesus por imprimir os hábitos cristãos no contexto das aldeias. A tradução destas categorias aos índios possibilita aos jesuítas, por um lado, reforçar as similitudes entre a teologia cristã e a cosmologia indígena e, por outro, explorar afetos de medo na doutrinação dos índios. Assim, os signos do Diabo e a Ira Divina tornam-se importantes instrumentos pedagógicos da catequese jesuítica, visto que reforçam o padrão de conduta definido pelos missionários e permitem a exploração e a condenação dos mais diversos costumes indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Encontro Cultural. Tradução. Doutrinação.

ABSTRACT: By conditioning the conversion of the Tupinamba indians to the development of strategies capable of moralizing the aboriginal behaviors according to Christian patterns, the signs of the Devil and the Divine Anger become important vehicles in the search for the Society of Jesus aiming to root Christian habits in the context of the aldeias. The translation of these categories to the indians makes it possible to the Jesuits reinforce the similarities between the Christian theology and Tupinamba cosmology. They allow on one hand, the priests to explore affections of fear in the

¹ *Graduando em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Artigo realizado sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann.

indoctrination of indians. Thus the signs of the Devil and of Divine Anger become important pedagogical instruments for the jesuits catechesis, once they valorize the pattern of behavior defined by the missionaries and give them resources to explore and condemn several Tupinamba customs.

KEYWORDS: Cultural encounter. Translation. Indoctrination.

A chegada dos europeus ao Novo Mundo e o encontro com as populações ameríndias foram seguidos, em ambos os lados, por tentativas de compreensão em que os sujeitos procuram decifrar o “outro” a partir de suas próprias concepções do real. Em seus relatos, viajantes, cronistas e religiosos formularam imagens a respeito da natureza dos índios projetando sobre elas seus próprios referentes. Assim, constituíram múltiplos discursos sobre as populações indígenas que, por um lado, se reformularam ao longo da experiência do contato na América, e por outro, diferenciavam-se em conteúdo de acordo com o observador e os destinatários de suas informações. Não faltaram debates a cerca da humanidade dos índios que marcavam, direta ou indiretamente, as distintas relações que as diferentes frentes de colonizadores mantinham ou pretendiam manter com os índios durante o primeiro século da conquista.²

Neste contexto, as interpretações elaboradas pelos missionários, imbuídos da tarefa de expandir a doutrina cristã no Novo Mundo, exemplificam a tensa relação entre as percepções sobre o outro e os propósitos que orientam os observadores. Os padres, tendo o ideal cristão como referente último e universal,

² 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.

formulam imagens sobre os índios destacando seus desvios em relação ao ideal cristão.

Se na América Espanhola a idolatria serviu como tônica da detração dos povos nativos, na América portuguesa, a falta de ídolos entre os Tupinambás³ levou a crítica dos religiosos para outro campo: o dos costumes. Bestiais, indômitos, carneiros, selvagens e outros adjetivos foram utilizados para classificar as práticas indígenas, que, em suma, foram interpretados como pecados pelos padres.

A partir deste o filtro teológico, os escritos de José de Anchieta tornam-se, ao lado dos escritos de José da Nóbrega e de outros missionários, um dos grandes veículos de detração jesuítica da conduta dos índios durante o primeiro século do encontro. Ao medir as práticas indígenas a partir das fórmulas do código simbólico cristão, o missionário, classifica-as como desviantes da lei divina. Aqueles que a praticam, tornam-se, por consequência, sujeitos à influência de uma multiplicidade de outros signos que orientam a teologia católica. Observemos, neste contexto, as palavras do missionário retiradas do Sermão de 1567:

Então terão os maus a cabeça descoberta porque todos os seus pecados que agora a misericórdia cobre com o escudo as sua paixão então serão manifestos a todo o mundo. Terão a cabeça descoberta, porque não os há de então cobrir a paixão de Cristo Nosso Senhor, nem lhes há de valer. E eles vos apontarão nela os cruéis golpes da espada da ira de Deus, que os despedaçará para sempre com tormentos infinitos, que é a pena. Então terão a cabeça descoberta, porque o diabo, que cá nessa vida tiveram por sua cabeça e seu senhor, então estará sempre diante de seus olhos, espantando-os com sua terrível figura. ⁴

³ Tal como Viveiros de Castro utilizo o etnônimo “Tupinambá” para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira no séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit. 2002. p.186.

⁴ Sermão de 1567. In: ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta. (1554-1594)*. Rio de

Os pecadores, segundo Anchieta, agem por influência diabólica e por isso são castigados pela Ira Divina. Visto que, para o missionário, os costumes dos índios configuravam pecados, os índios que os mantinham estavam também sujeitos aos signos relacionados às punições divinas. Esta constatação faz proliferar, na obra do missionário, por um lado, menções à atividade demoníaca que se dissimula atrás dos costumes Tupi e, por outro, a punição da Ira Divina materializada, sobretudo, através das epidemias que atingem os índios.

A presente pesquisa pretende deslocar a proposição estabelecida pelo missionário e analisar em que medida os signos da Ira Divina e do Diabo contribuíram para o combate aos costumes indígenas empreendido pelos primeiros missionários jesuítas no Brasil. Pretende-se observar de que maneira ambos são reconhecidos e relacionados às práticas indígenas, e, paralelamente, destacar as estratégias empregadas pelo missionário para a transmissão destes signos aos índios. Interessa-nos, sobretudo, a relação que estes mantêm com os métodos de conversão baseados na repressão aos costumes dos índios, e de que maneira contribuem para a afirmação do modelo cristão de conduta que os missionários pretendiam implantar nas aldeias.

Desta forma, serão inestimáveis as contribuições teóricas tomadas de empréstimo junto à teoria semiótica proposta por Umberto Eco, provenientes do seu “Tratado Geral de Semiótica”⁵ e de sua “Semiótica e Filosofia da Linguagem”.⁶ A tarefa a qual me proponho é analisar de que maneira a prática dos “maus costumes” pelos Tupinambá atuam, dentro do discurso dos missionários, como causa ou consequência da presença ou atuação dos signos do Diabo e da Ira Divina sobre os índios.

Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. p. 512.

⁵ ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. ed. São Paulo, Perspectiva, 2000.

⁶ ECO, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Tradução de Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.

Sendo assim, interessa-nos, sobretudo, dentro da tipologia dos modos de produção sógnica desenvolvida por Umberto Eco, aquela que se fundamenta no Reconhecimento:

que se dá quando um determinado objeto ou evento, produzido pela natureza ou pela ação humana (intencional ou não-intencionalmente), e existente como fato num mundo de fatos, é entendido pelo destinatário como expressão de um dado conteúdo, seja por causa de uma correlação anteriormente codificada, seja por causa de uma possível correlação diretamente por parte do destinatário.⁷

No entanto, mais que reconhecer a influência do Diabo e da Ira Divina sobre os índios, os missionários precisavam transmitir-lhes estes conceitos. Neste sentido, é necessário compreender as estratégias empregadas pelos missionários na tradução destes dois signos aos índios. Desta forma, ao tratarmos de estratégias adotaremos a definição proposta por Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*, no qual destaca:

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio a ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.⁸

Como bem aponta Michel de Certeau em sua obra anteriormente citada, longe de provocar uma assimilação passiva, a estratégia sofre “usos” diferenciados:

⁷ ECO, Umberto. Op.cit., 2000. p.194.

⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano:1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.99.

Na realidade, diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como “consumo”, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas “piratarías”, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, uma quase-invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos.⁹

As fontes utilizadas neste artigo compõem-se, sobretudo, da produção epistolar e sermonística do missionário José de Anchieta, bem como dos fragmentos descritivos, reunidos sob os títulos de Informações e Fragmentos Históricos do mesmo autor. Por outro lado, serão utilizados os escritos que compõem o teatro jesuítico da missão¹⁰ e, menor medida, o Tratado da Terra e Gente do Brasil de Fernão Cardim.¹¹

⁹ Idem. p. 94.

¹⁰ Como fonte do teatro jesuítico, será utilizada neste artigo, a edição: ANCHIETA, José de. *Poesias: manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi de/José de Anchieta*. Transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins. São Paulo: Museu Paulista, 1954. Contudo, a partir da pesquisa de Magda Jaolino Torres, consideramos os problemas implicados nos processos de reunião e organização, bem como o caráter fragmentário destes documentos. Nesta concepção se fragiliza a atribuição de uma singularidade autoral destes escritos ao missionário José de Anchieta. Desta forma, será adotada, neste artigo, a definição de “teatro jesuítico da missão”, defendida pela autora, concebendo tais escritos como portadores de “traços que marcam a formação discursiva jesuítica”, sendo representantes, nesta perspectiva, “de práticas de um grande autor coletivo, que é a própria Companhia”. TORRES, Magda Maria Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do “Teatro Jesuítico da Missão” do Brasil no Século XVI*. Cap. 3 *Ars oratória índia: práticas discursivas, práticas pedagógicas e a emergência do teatro jesuítico da missão*. Tese de doutorado em História. UnB: 2006. p.131.

¹¹ Formada por um *relato* com a assinatura de Fernão Cardim, escrito após sua vinda ao Brasil, em que acompanhou o visitador da Companhia Padre Cristovão de Gouvêa, entre os anos de 1583 e 1585. A este documento se somaram outros dois, sem autoria identificada, adicionados pelo historiador

A exposição dos resultados da análise contará com três etapas. A primeira dedica-se a esboçar o contexto de alterações nos métodos adotados pelos jesuítas para a conversão dos Tupis a partir da segunda metade do século XVI. Dessa maneira, pretendemos estabelecer a ligação entre as percepções defendidas por Anchieta e o conjunto de alterações em processo nos métodos de conversão dos índios.

Em um segundo momento, a análise recairá sobre percepção demonizada dos costumes indígenas presentes na produção epistolar anchietana. Por outro lado, serão analisadas as estratégias de tradução das figuras diabólicas no teatro jesuítico da missão, destacando o caráter moral-pedagógico imputado a estes personagens. Por fim, serão elaboradas algumas proposições a cerca da “assimilação” da figura diabólica pelos índios.

O terceiro e último item do artigo será destinado à análise da interpretação do signo da Ira Divina, sobretudo nas cartas do Padre José de Anchieta. Primeiramente será observada a correlação estabelecida pelo missionário entre a punição de Deus e as doenças que acometiam os índios. Em seguida, serão apontadas, a partir da assistência médica dos padres descrita na produção epistolar do jesuíta, as relações estabelecidas entre os tratamentos realizados pelos missionários e o combate aos “maus costumes” dos índios.

O combate aos “maus costumes” e a conversão por medo

Já na primeira década de contato, os missionários jesuítas compreenderam que a conversão dos Tupinambás à doutrina

Capistrano de Abreu, intitulados: *Do clima e da Terra do Brasil e algumas cousas notáveis que se achão assi na Terra como no Mar*, e, *Do Princípio e Origem dos Índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimoniais*. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC, 2006. p. 380. CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. 2. ed. Introdução e notas Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Nacional, 1939.

cristã deveria ser acompanhada do 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”,¹² que, dentre outras coisas, previa a pregação desarmada nas aldeias e a utilização da música e de meninos de coro com vistas a “encantar” os índios. No entanto, a manutenção da prática dos “maus costumes” por parte dos autóctones mostrou aos missionários que mesmo receptivos os índios eram “inconstantes”¹³ e que estes não chegariam facilmente ao estado da fé pretendido pelos missionários, sem que antes lhe fosse preparado um ambiente político propício ao desenvolvimento da boa razão.¹⁴

Além disso, a missão jesuítica do Brasil ainda precisava contornar outras barreiras apontadas pelos padres para a doutrinação dos índios. A escassez de missionários, agravada pelo maior interesse dispensado às frentes de evangelização nas províncias do Oriente, dificultava o desenvolvimento de uma pregação sistemática aos índios. Diante deste contexto rapidamente engendraram-se discursos que caracterizavam a missão entre os índios na Província do Brasil como estéril¹⁵ e, ao lado destes, os apelos de jesuítas como Manuel da Nóbrega

¹² PÉCORA, Alcir. *Cartas a segunda escolástica*. In: A outra margem do Ocidente. (Org.) NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 395.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 2002.

¹⁴ Esta concepção fundamenta-se nas formulações do eminente teólogo da Segunda Escolástica Francisco de Vitória, em razão dos debates em torno da “servidão natural” dos índios. Segundo Vitória, este conceito não implica uma servidão civil (escavidão do índio), mas sim, a necessidade de que os indígenas estivessem submetidos por outros, neste caso ao poder teológico-político cristão, em uma perspectiva próxima às 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. p. 65-104.

¹⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Op. cit., 2006.

e, em consequência, Anchieta, que reclamavam alterações nos métodos de catequização dos índios.¹⁶ A sujeição dos índios, baixo às autoridades políticas e religiosas, se apresentava como via necessária para a criação de um ambiente apropriado para a doutrinação dos índios capaz de afastá-los de seus antigos vícios. Neste sentido, os esforços dos missionários, com vistas à sujeição dos índios e, por consequência, a extirpação de seus “maus costumes”, eram considerados atitudes de misericórdia, guiada pela Providência Divina, uma vez que visavam à salvação dos próprios Tupinambás. Como aponta João Adolfo Hansen: “Na “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”.¹⁷

Desta forma os missionários elegeram as guerras por vingança, as cauinagens, a poligamia e a antropofagia como os grandes inimigos da conversão.¹⁸ Sobre este ponto, Anchieta relata em sua Informação do Brasil e de suas capitâneas em capítulo intitulado “Dos impedimentos para a conversão dos Brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e na vida cristã: “Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos”.¹⁹

¹⁶ Destaca que, sobretudo nos primeiros anos de atuação de Anchieta na América Portuguesa, a atividade do missionário estava diretamente vinculada às orientações e diretrizes definidas por Manuel Nóbrega, e posteriormente Luís da Grã, os primeiros provinciais da Companhia no Brasil.

¹⁷ HANSEN, João A. Op. cit., 1998. p.352.

¹⁸ “Os missionários não viram que os “maus costumes” dos Tupinambás eram sua verdadeira religião”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Op. cit., 2002. p. 192.

¹⁹ Informação do Brasil e de suas Capitâneas-1584. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 333.

O jesuíta, ao interpretar as práticas dos índios, projeta sobre elas as categorias do universo simbólico cristão que, a partir de seu princípio de universalidade, compreende os costumes indígenas, estendendo sobre ele os códigos morais estabelecidos pelas Sagradas Escrituras e pela tradição cristã. Neste processo, as práticas dos Tupinambás representam “signos não-intencionais”,²⁰ visto que emitem aos missionários “artifícios sinalizadores”, passíveis de interpretação a partir do código cristão, e que adquirem significado para o destinatário (os missionários) “mesmo que o emissor não tenha consciência das propriedades reveladoras de seu próprio comportamento”. Assim o jesuíta, diante da “alteridade radical”²¹ representada pelos costumes dos índios, interpreta-os como distantes do ideal cristão de conduta e, por consequência, classifica-os como ofensa à Deus, às leis naturais ou como pecado. A experiência acabou por reorientar a estratégia catequética que passou, já em meados de 1550, a exercer forte pressão sobre a prática dos costumes inveterados dos índios. Neste contexto, o domínio das línguas indígenas aparecia como 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 a costa do Brasil. 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.²²

²⁰ *Introdução- Rumo a uma lógica da cultura*. In: ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. ed. São Paulo, Perspectiva, 2000. p.12.

²¹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. 2003.

²² 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

Desenvolveu-se, assim, uma “língua geral”, gramaticalizada a partir do modelo latino, e que recebia novas categorias destinadas a dotar as línguas indígenas de um conjunto de conceitos necessários para a compreensão da revelação cristã.²³ Neste sentido, é preciso considerar que, “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”.²⁴

Do ponto de vista da administração colonial a política em relação a estas populações, implementada pelos governadores gerais Duarte da Costa e, principalmente Mem de Sá, afinadas com as novas posições jesuíticas, passaram a tratar com mais rigor da sujeição do gentio. Intensificaram-se as expedições contra grupos considerados “contrários” e as atividades das missões jesuíticas passam a receber forte apoio da administração colonial. Observa-se, nos fragmentos organizados sob o título de Informações dos Primeiros Aldeamentos, a disposição prestada pelo terceiro Governador Geral 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.²⁵

Pimenta. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006. p. 76.

²³ 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.

²⁴ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 120.

²⁵ “Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 350.

Mas a principal mudança, realizada no âmbito político da administração dos índios, ocorreu com a criação dos aldeamentos. Idealizados pelo jesuíta Manuel Nóbrega e outros, estes espaços permitiram uma vigilância constante das práticas indígenas, bem como possibilitaram, o desenvolvimento de uma pregação sistemática aos índios. Em seu “Diálogo sobre a conversão do gentio” o missionário realiza verdadeiro “apelo a uma reforma dos métodos de evangelização”²⁶ insistindo na necessidade do exercício de um controle rígido sobre a conduta dos Tupinambás. Instituído em 1558, o estatuto das aldeias de Mem de Sá prevê a presença de padres entre os índios para ministrar-lhes a catequese, celebrar missa e instruir no ensino elementar. No “plano temporal prevê uma forma de autonomia quase municipal”,²⁷ com a instalação de tronco e pelourinho e a nomeação de meirinhos, encarregados da administração de penas leves cometidas na aldeia. Em consonância com os argumentos de Nóbrega, Anchieta afirma:

Porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum, ou certamente muito pouco fruto se póde colher deles, se a fôrça e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-la e submetê-los ao jugo da obediência.²⁸

Estabeleceu-se, portanto, uma “conversão por medo”²⁹ destinada a disseminar o moralismo cristão na busca pela

²⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Op. cit., 2006.

²⁷ Idem. p.274.

²⁸ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 45.

²⁹ PÉCORA, Alcir. Op. cit. 1999. p.399. Entretanto, esta conversão por medo não implica a utilização da força como meio de doutrinação. A ação missionária, atuando em acordo com as perspectivas da segunda escolástica, pautava-se por princípios de “piedade” no trato com os grupos indígenas.

obediência dos índios aldeados. “O qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da Lei de Deus”.³⁰No ambiente das aldeias, empreendeu-se um ataque sistemático aos “maus costumes”³¹ indígenas bem como a condenação da atividade dos caraíbas.³²

Deste contexto, a correspondência epistolar de Anchieta, e os escritos do teatro jesuítico da missão, são fontes privilegiadas. As cartas, por comportarem, entre outras coisas, as impressões dos jesuítas sobre os costumes e a realidade dos índios; e o teatro da missão, por constituir uma das opções pedagógicas dos missionários, frente aos desafios da evangelização entre os Tupinambá durante o século XVI.

³⁰ Informação do Brasil e de suas Capitanias-1584. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 333.

³¹ 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. Como aponta Guilherme Luz “a aculturação não pode ser vista como um processo unilateral de cima para baixo na hierarquia, mas como um diálogo hermenêutico em que os jesuítas aproveitaram elementos indígenas em rituais católicos”. LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Tese de doutorado Unicamp 2003. p. 215. É também neste sentido que apontam as pesquisas de GRUZINSKY, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, [1988], 2003. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. POMPA, Cristina. Op. cit., 2003. AGNOLIN, Adone. Op. cit., 2007.

³² Entretanto, esta conversão por medo não implica a utilização da força como meio de conversão. A ação missionária, atuando em acordo com as perspectivas da segunda escolástica, pautava-se por princípios de “piedade” no trato com os grupos indígenas. Neste sentido, a ação missionária com vistas à sujeição dos índios e, por consequência, a extirpação dos “maus costumes”, era considerada atitude de misericórdia, guiada pela Providência Divina, uma vez que visava à salvação da alma dos índios.

A influência diabólica nos costumes indígenas.

A figura do Diabo apresenta, no interior da teologia cristã dos séculos XVI e XVII, uma posição de destaque nas obras eclesiásticas. Esta temática, que proliferou por todo velho mundo, multiplicou as alusões a entes demoníacos que eram responsabilizados por toda sorte de malefícios: “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”.³³

Na concepção da cristandade, para retomar a expressão de Luís Felipe Baêta Neves, “o mundo é o espaço de uma luta” em que se opõem as forças do Bem e do Mal. Não se trata de maniqueísmo, o poder divino não tem rival a altura, mas sim de uma longa batalha das forças do Bem contra as atividades maléficas do diabo que, de maneira artilosa, insiste em impor barreiras à propagação da fé cristã. Trata-se de uma disputa entre “um princípio bom e um princípio mau ad aeternitatem”.³⁴

Sendo assim, o Diabo aportou em terras americanas junto com os primeiros conquistadores e logo se propagou por meio da atuação de viajantes e missionários incumbidos de traduzir para a realidade dos autóctones os dogmas da fé cristã. Como aponta o historiador Serge Gruzinsky:

Acusados de instigar os índios a 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

³³ 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.

indígenas representava, para os religiosos, a realidade ameaçadora e negra do demoníaco.³⁵

Na América Portuguesa, institui-se como aponta Laura de Mello e Souza, uma clara oposição das percepções no imaginário do colonizador a cerca da natureza e da humanidade encontradas na América Portuguesa, segundo a qual se observa por um lado, a edenização das terras brasileiras e, por outro, a bestialidade, a selvageria e a demonização das populações autóctones.³⁶

Uma vez que as missões jesuíticas assumem primazia no diálogo catequético com os grupos indígenas, a presença do diabo e suas atividades se proliferam nos relatos dos inicianos. Assim, Anchieta afirma:

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 Indios, que tão tiranizados estão do demônio, se converterão a seu Creador.³⁷

Observa-se, neste caso, uma formulação sobre o “outro”, sobre a qual o missionário projeta, a partir de suas categorias, uma imagem sobre os costumes indígenas. Esta “gente” torna-se “indômita” para Anchieta “por comer carne humana” e este costume é tomado como prova da presença e influência diabólica entre os índios. O

³⁵ GRUZINSKY, Serge. Op. cit., 2003. p. 272.

³⁶ Tratam-se das três faces “da percepção do homem americano como humanidade inviável”. In: 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. p. 67.

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

ato de “comer carne humana” (evento) é entendido por Anchieta (o destinatário) como expressão da presença e influência do Diabo (conteúdo) sobre os índios. Desta forma, assim como outras práticas indígenas, o ritual antropofágico atesta, no argumento do missionário, um vestígio³⁸ da tirania maligna exercida sobre os índios.

A existência de uma população pagã que se mostra inconstante frente à doutrinação dos missionários e que pratica hábitos considerados selvagens³⁹ configura, na interpretação do jesuíta, um cenário que o orienta o reconhecimento do diabo como “agente impressor” destes vestígios. Como afirma 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”.⁴⁰

O relato anchietano ressalta, neste sentido, a profusão da ação diabólica, que, de maneira ardilosa seduz os indígenas:

Ha também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Indios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demonio tornar-se formidavel a estes Brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania.⁴¹

³⁸ “um vestígio ou impressão diz que, se há uma determinada configuração sobre uma superfície imprimível, então há uma determinada classe de agentes impressores. Se a impressão é vetorialmente orientada numa determinada direção, então está significada uma direção virtual do impressor. O reconhecimento da impressão torna obviamente possível a passagem extensional: se esta impressão neste lugar, então passou por aqui um membro concreto daquela classe de impressores de impressões”. ECO. Umberto. Op. cit., 1991. p. 55.

³⁹ “Quando classificam o novo objeto com as metáforas “animal”, “gentio”, “índio”, “selvagem” e “bárbaro”, também evidenciam a positividade prescritiva da universalidade de “não-índio”, ou seja, o “civilizado”, branco, católico, de preferência fidalgo e letrado”. HANSEN, João A. Op. cit., 1998. p. 351-352.

⁴⁰ MENGET, Patrick. *A política do Espírito*. in: *A outra margem do Ocidente*. (Org.) NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.170.

⁴¹ Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de

Para o missionário, o demônio influencia os índios a se oporem à atividade missionária, orquestrando seus ataques contra colonos e religiosos:

O demônio persuadiu aqueles índios, havendo mostrado ao principio muita benevolencia e amor aos Irmãos, e querendo-se eles já volver, que iam por espias de outros Índios seus inimigos e assim despedindo-se se saíram com eles 10 ou 12 Indios principais, e estando apartado já das povoações, começaram a flechar o Irmão Sousa, que (segundo dizem) se pôs de joelhos louvando ao Senhor, e assim o mataram.⁴²

Constata-se, portanto, que o jesuíta relaciona, de maneira direta, a influência diabólica a costumes e práticas indígenas contrárias as ações missionárias ou condenadas pela cristandade como pecaminosas. Desta forma, Anchieta relaciona as barreiras que os costumes indígenas impunham à conversão à figura diabólica, mais precisamente à posição contrária que o demônio impõe à expansão da fé cristã. Assim, aquilo que se opõe à expansão das leis divinas,⁴³ entre os índios, torna-se atividade diabólica e deve ser combatida. O combate aos “maus costumes” dos índios significava, antes de tudo, um combate aos demônios que, de diversas maneiras, queriam tornar-se “formidáveis” aos “Brasis”. Procurando reconhecer as táticas arditas utilizadas pelo demônio para cativar os índios, os missionários voltam seu olhar para os costumes Tupinambá, partindo “em direção a uma inevitável e perturbadora imersão no mundo da cultura indígena”.⁴⁴

1560” In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 129.

⁴² Carta endereçada “Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p.75-76.

⁴³ “A proliferação e a multiplicidade dos seres e eventos da nova terra são subordinadas, enfim, como semelhanças distantes do mesmo princípio interpretativo que as atravessa como universalidade de causa primeira e final, Deus. Logo, tudo que é diferente é interpretado como uma variação distante Dele.” HANSEN, João A. *A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. p. 364.

⁴⁴ AGNOLIN, Adone. Op. cit. 2007. p. 278.

Cabe analisar de que forma o Diabo cristão foi traduzido,⁴⁵ pelos missionários, com vistas à assimilação por parte dos índios. Neste contexto, a análise das figuras demoníacas do teatro jesuítico da missão possibilita uma caracterização, em linhas gerais, do que os jesuítas pretendiam transmitir aos índios.

O teatro da missão, desenvolvido pelos jesuítas no interior dos aldeamentos, estruturou-se como instrumento privilegiado da ação pedagógica missionária entre os Tupis, sendo realizado por ocasião da recepção de autoridades e de relíquias religiosas, bem como, na celebração de dias Santos. Os jesuítas, visando a melhor estratégia de pregação entre os índios, reconheceram a centralidade da oratória no contexto Tupinambá, e o apreço dos índios aos “bons línguas”. Desta forma, optaram pela pregação e ensino em modelo retórico, adaptado ao contexto indígena, que estimulava a formação de “atores-oradores-cristãos-índios”,⁴⁶ capazes de professar a fé cristã na língua indígena. Neste sentido, o teatro jesuítico da missão utiliza a “língua geral” ao lado de idiomas como o português e o castelhano e procura, a partir dos personagens, integrar os índios a anjos, santos, demônios e outros componentes cristãos.⁴⁷ Segundo Magda Torres:

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

⁴⁵ “Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica” POMPA, Cristina. Op. cit., 2003. p. 90.

⁴⁶ TORRES, Magda M. Jaolino. Op. cit., p.121.

⁴⁷ “Há sem dúvida, nesta ‘cosmogonia’ sincrônica, uma relação com a visão católica universalista, que relativiza o tempo e o espaço em função do referencial divino, que é eterno e absoluto”. KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 92.

e colonos, mas, também para os próprios missionários, frente às autoridades civis e religiosas.⁴⁸

Desta forma, nota-se a preocupação dos autos em “fornecer ao índio uma nova auto-imagem”,⁴⁹ inserindo as populações Tupis no contexto do domínio teológico-político da cristandade. Por outro lado, o teatro jesuítico da missão estimula, ao lado de outros recursos, a formação oratória de catecúmenos indígenas que, em muitos casos, demonstram habilidade em auxiliar os missionários na evangelização dos Tupinambás.

Entretanto, além de apresentar os conceitos e critérios que ordenavam o universo simbólico cristão, era preciso também cativar os espectadores. Tal como na produção sermonística, o teatro da missão recorre a “afetos de esperança e medo”, na tentativa de que os índios aderissem “afetivamente” à ação e às categorias propostas pelos padres. Sendo assim, para que causasse o impacto desejado entre os índios, era necessário, antes de tudo, “que estes efeitos estejam de acordo com o público, a ocasião e as ordenações da companhia e do império português, assim como com o gênero escolhido”.⁵⁰

Desta forma, a vasta utilização das figuras diabólicas dentro do teatro jesuítico, deve ser observada para além da simples projeção da concepção teológica da cristandade para o Novo Mundo, mas também como parte da percepção dos missionários de similitudes entre a cosmologia cristã e tupi.⁵¹ Esta semelhança foi descrita por Anchieta, que afirma que os

⁴⁸ Idem p.127.

⁴⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. dez. 1990, v. 4, n.10, p. 91-110/p.104.

⁵⁰ 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: [s.n.], 2004.

⁵¹ “constata-se uma curiosa afinidade entre a cosmologia espiritual dos europeus e as cosmologias indígenas, que pelo menos uma parte dos missionários saberá aproveitar.” MENGET, Patrick. Op. cit., 1999. p.169.

Brasis possuíam um grupo considerável de entidades as quais reputavam poderes danosos:

É cousa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios, a que os Brasis chamam corrupira, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles.⁵²

Assim, no contexto da busca da sujeição dos índios através de uma conversão pelo medo, o teatro jesuítico da missão procura amplificar as afinidades entre os horizontes simbólicos de índios e cristãos, especialmente na utilização de figuras que possam suscitar o medo e a sujeição dos índios.

Por outro lado, na tradução, que representa, nas palavras de Cristina Pompa, “um “encontro” de línguas e horizontes simbólicos”, os missionários procuram atingir o imaginário indígena através da referência direta à realidade das sociedades Tupi. Para a figura do Diabo, é designado o termo “Añanga”, descrito por outros Jesuítas como um dos gênios malignos da cultura tupi que causava danos e medo e para os quais os índios “em alguns caminhos têm certos postos, onde lhe oferecem algumas cousas pelo medo que têm deles, e por não morrerem”.⁵³ O termo foi possivelmente formado a partir da expressão a-ñang, que designa algo próximo a “encesta a gente” ou “apanha a gente”.⁵⁴ Para representar o inferno cristão o teatro jesuítico utiliza-se da expressão “Anãnga ratá sui” = fogo de

⁵² Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de 1560”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 128.

⁵³ CARDIM, F. *Tratado da terra e gente do Brasil*. 2. ed. Introdução e notas Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. São Paulo: Nacional, 1939. p.143.

⁵⁴ “considerando-se também que, conforme as tradições, *Añana* é o opposto de Tupã, e como este exprimia o espírito do Bem (que dispensava cultos, donde o dizer dos filhos da Iberia, que elles não tinha Deus, nem religião), parece que Añang exprimia o *espírito do mal...*” nota de BAPTISTA, Caetano. In: CARDIM, F. Op. cit. 1939. p.195.

Añanga, e, ao tratar dos pecados, o termo utilizado é “angaipaba”⁵⁵ para o qual, Adone Agnolin sugere a formação a partir da união dos termos angá e o segundo (t)up-aba que significa “lugar do estar deitado”. Para os maus costumes indígenas o teatro da missão utiliza a expressão tekó angaipaba onde tekó é traduzido por “costumes”. De fato, como aponta Andréa Daher: “É possível, nesse caso, tratar as operações de tradução ou de metrificacão do tupi como operações de conversão da escrita (conversão linguística) e pela escrita (conversão religiosa)”.⁵⁶

Para além da expressão “Añanga”, termo mais generalizante, o teatro jesuítico da missão apresenta uma ampla série de manifestações diabólicas a manipular os índios. Neste sentido, os demônios dos autos jesuíticos recebem nomes que procuram interagir com a realidade dos índios. Assim ocorre, por exemplo, na utilização dos termos “Guaixará” e “Aimbirê”, nome de dois destacados líderes Tamoios – aliados dos franceses, e inimigos acirrados dos Temiminós e dos portugueses – utilizados para representar principais personagens demoníacos do “Auto representado na festa de São Lourenço”. A representação, realizada em meio aos Temiminós, que ocupavam a região de Niterói, procurava vincular, desta forma, as figuras diabólicas a grupos inimigos que ameaçavam a conversão dos índios.⁵⁷ Observa-se assim que, por vezes, mais que a aproximação dos termos, a tradução do missionário procura, na medida do possível, equivaler à carga simbólica dos conceitos.

⁵⁵ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no Encontro Catequético-Ritual Americano* (sec. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas, 2007. p. 92. Ressalto que as traduções aqui utilizadas foram retiradas da obra de Eduardo de Almeida Navarro. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi Antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. 3. ed. São Paulo: Global, 2005.

⁵⁶ DAHER, Andréa. *Escrita e conversão: A gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI*. In: Revista Brasileira de Educação. n. 8. 1998. p.33.

⁵⁷ “Os franceses e seus aliados tamoios representavam, então, uma forte ameaça à conversão do gentio, fazendo com que os índios esquecessem a palavra dos padres.” TELLES, Isadora Travassos. Op. cit., p. 80.

Nos escritos do teatro jesuítico, observa-se também, o uso termos que remetem a diversos animais na nomeação e caracterização das figuras diabólicas. Assim apresenta-se Aimberê, em seu primeiro contato com São Lourenço:

Aimberê
– Sou jibóia, sou socó,
O grande tamoio Aimbirê
Sucuriju, gavião,
Tamanduá grenhudo
Sou demônio luminoso.⁵⁸

Constata-se, nesta e em outras passagens, a recorrência de termos alusivos a cobras e serpentes utilizados com vistas à aproximação do medo que, segundo os missionários, estas espécies causavam aos índios. Neste sentido, José de Anchieta afirma: “há nesta terra inumeráveis bichos e serpentes e muitos deles tão peçonhentos que metem espanto” levando-o a concluir que “êste clima parece influir peçonha nos animais e serpentes [...]”.⁵⁹ Ora, não é necessário discorrer sobre a simbologia das serpentes, que desde o Gênesis, habita o imaginário cristão. E este filtro teológico parece ter orientado a interpretação dos missionários, “só descansamos em Jesus, Senhor nosso, que é o unico que pode fazer com que nenhum mal soframos, andando assim por cima de serpentes”. Nesta perspectiva a presença de grande número de animais desta espécie na América portuguesa parece orientar, portanto, a veiculação das cobras aos “pecados” indígenas e, por conseguinte, às figuras diabólicas do teatro jesuítico da missão.

Por outro lado, é necessário destacar ainda, o conceito de perspectivismo, amplamente discutido nos trabalhos etnográficos relacionados ao pensamento ameríndio. Estas pesquisas

⁵⁸ ANCHIETA, José de. Poesias. São Paulo: Assunção. 1954. p. 699.

⁵⁹ *Informação da Provincia do Brasil para Nosso Padre -1585*. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 431-432.

apontam para uma diferença marcante na maneira em que os índios americanos compreendem os animais e outros seres que compõem o universo. Segundo Viveiros de Castro, do ponto de vista ameríndio:

os animais predadores e os espíritos, entretanto, 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 cassas 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.).⁶⁰

Obviamente os missionários estavam longe de compreender o ponto de vista ameríndio, contudo, a vasta utilização de termos que remetem a animais predadores⁶¹ no teatro jesuítico, aponta que os padres reconheceram e amplificaram, ainda que pelo filtro teológico cristão, a carga simbólica que estes possuíam no pensamento indígena.

Destaca-se, ainda, a constante referência ao fogo, que parece também explorar as similitudes entre os signos cristãos e a cosmologia Tupi. A relação estabelecida entre fogo e a figura diabólica parece ter despertado, na concepção dos missionários, as similitudes entre a figura diabólica e as entidades malignas da tradição tupi. Nesta direção, Anchieta relata na “Carta endereçada ao Padre Geral da Companhia em 1560:

⁶⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. Op. cit., 2002. p. 350.

⁶¹ “ele parece incidir mais freqüentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como as presas típicas dos humanos” Idem p. 353.

Há também outros (demônios), maximè nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados baetatá, que quer dizer “cousa de fogo”, o que é o mesmo como se dissesse “o que é todo fogo”. Não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente os Índios e mata-os.⁶²

Se, por um lado, a utilização das figuras demoníacas busca ressaltar as similitudes entre os horizontes simbólicos cristão e Tupinambá, por outro, recorre ao contexto dos índios retirando deste, termos que procuravam equivaler aos índios o medo que a figura do Diabo suscitava para os missionários. Assim a referência ao fogo, as serpentes ou grandes felinos revelam a busca pela similitude não apenas ao nível da expressão, mas também na carga de “afetos” que envolve o demônio cristão.

À semelhança dos Baetatá, no O Auto representado na Aldeia de Guaraparim, observamos o Demônio Tatapytera (chupa fogo) que, desta forma, responde ao chamado de outro de seus companheiros:

Tatapytera
– Aqui estou. Tu me chamaste?
Confia em mim.
Quando, em meu grande fogo,
chegam as tuas ordens,
eu sempre alvoroço esta aldeia.⁶³

Neste trecho, para além da relação com o fogo nota-se a busca do teatro da missão em aproximar a figura diabólica às práticas dos caraíbas Tupi. A utilização do termo Tatapytera induz, neste caso, a referência do uso do fumo⁶⁴ nos rituais de

⁶² Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de 1560” In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 128-129.

⁶³ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 606.

⁶⁴ O próprio Anchieta relatou este costume: “Estes mesmos feiticeiros e outros

cura e na ação exortativa relacionada ao profetismo Tupi. É neste sentido que se deve ler ainda referência ao ato de “alvoroçar a aldeia”,⁶⁵ acusação comum dos missionários ao tratar da atuação dos caraíbas, visto que estes somente “fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos [...]”.⁶⁶ Desta forma, o discurso e as celebrações de recepção aos “falsos profetas”, fizeram dos grandes xamãs os maiores representantes das forças diabólicas entre os índios. É neste sentido que Cristina Pompa afirma:

Desde o princípio, os missionários identificam nos caraíbas os inimigos mortais da catequese [...] São eles que, com suas “cerimônias diabólicas” impedem os índios de se aproximarem da verdadeira fé. São eles que tornam os nativos tão “inconstantes” levando os catequizados de volta aos antigos costumes.⁶⁷

Para os jesuítas, as práticas dos caraíbas representavam “embustes” manipulados pela força diabólica,⁶⁸ e, nos encontros

que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os sara, e disto há muito uso”. Informação do Brasil e de suas Capitânicas-1584. In: ANCHIETA, José de. ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 332. Agradeço aqui as contribuições do prof. dr. Guilherme Amaral Luz neste e em outros pontos abordados neste artigo.

⁶⁵ “de tempo em tempo, as comunidades se preparam para receber a visita dos grandes xamãs, que interrompem temporariamente sua eterna peregrinação, irrompem na vida ordenada e a subvertem”. POMPA, Cristina. Op. cit., 2003. p.174.

⁶⁶ ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p.331.

⁶⁷ Idem. p.49-50.

⁶⁸ “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 este seu espirito a outros com os defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o recebe o tal espirito treme e sua grandissimamente. De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demonio e entre neles [...]” Informação do Brasil e de suas Capitânicas-1584. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 331.

destes com missionários, os padres não perdiam a oportunidade de denunciar aos índios as “falsidades” praticadas pelos grandes pagés.

Além dos caraíbas, a influência diabólica também se manifestava nas índias “velhas”, e esta relação é explorada no teatro jesuítico da missão. Sobre as velhas, o demônio Aimbirê afirma, no auto representado “na Festa de São Lourenço”:

Aimbirê
Elas são, de fato, más.
Exorcizando,
industriando os homens,
eles abandonaram a lei de Deus,
estimando à mim somente.⁶⁹

Na percepção dos missionários, as velhas índias se constituem como fortes aliadas na persistência dos “vícios” indígenas. Esta interpretação decorre da leitura dos jesuítas, a respeito dos papéis desempenhados pelas velhas nas celebrações rituais indígenas. Para os padres, as velhas “industriavam” o pecado da embriaguez nos índios, através da mastigação da mandioca para a produção do cauim. Mais do que isso, para os jesuítas, elas insuflavam os índios nos festins antropofágicos, e depois de morta a vítima, eram as mais vorazes a atacar a carne dos inimigos.⁷⁰ Assim, as velhas índias são retratadas, ao lado dos caraíbas, como grandes auxiliares do poder diabólico que se manifesta entre os índios. Contudo, eram os obstáculos que elas impunham a pregação, e a sua resistência em aceitar a fé dos missionários, os reais motivos para a detração da imagem das velhas índias. Com efeito, “a resposta a esta quase impossibilidade, representada por elas, traduziu-se praticamente, como numa revanche, na demonização das velhas índias”.⁷¹

⁶⁹ ANCHIETA, José de. Op. cit., 1954. p. 690.

⁷⁰ Sobre o tema ver: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. Cap. 3- *Mulheres Canibais*. p. 94-105. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

⁷¹ TORRES, Magda M. Jaolino. Op. cit., p.155.

Além disso, observa-se nos fragmentos teatrais a preocupação em destacar os sofrimentos a que se submetiam os índios, insistentes a continuarem sob a influência dos maus espíritos (opondo-se aos colonizadores ou permanecendo nos “maus costumes”). Para esses, os Diabos reservam grandes tormentos como se pode observar no diálogo entre dois espíritos malignos personagens do mesmo auto anteriormente citado:

Diabo 1

– Está bem.

Unamo-nos fortemente

para, daqui em diante, agarrar os maus.

Diabo 2

– Muito bem. Vamos

passar logo pelas casas

para atirar-los a nossa fogueira. ⁷²

Aos personagens demoníacos resta a expulsão das aldeias que mantém sob seu jugo ou a própria morte em disputas travadas com personagens que representam santos, anjos, missionários e até mesmo índios. Assim pode-se ler no teatro jesuítico encenado no dia do “Recebimento que fizeram os índios ao padre provincial Marçal Baliarte”:

Índio (falando para um dos demônios)

Vamos! Defende-te!

Vou te ferir, caluniador!

Quebra-lhe a cabeça:

Pronto, matei Macachera,

Extinguiu-se o mal.

Eu sou “Anhangupiara. (literalmente inimigo do demônio) ⁷³

⁷² ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 673.

⁷³ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 606.

Destaca-se neste trecho a causa da morte de Macachera, atingido por um golpe que lhe quebra a cabeça, alusão clara a tradição tupi da morte de inimigos no terreiro para o início do ritual antropofágico.

Ao mesmo tempo em que intencionavam provocar uma situação de medo entre os índios, as figuras demoníacas do teatro da missão buscam apresentar indígenas a relação direta, vista pelos missionários, entre a prática dos costumes “indômitos” e a influência diabólica. Como vimos, por meio de subterfúgios e táticas ardilosas, segundo os missionários, o demônio influenciava os índios a manterem seus “maus costumes”. Neste sentido, os personagens diabólicos buscam transmitir o alerta de um perigo que ameaça os índios que insistem nas práticas indômitas. Trata-se, desta forma, de promover o medo⁷⁴ entre os índios.

Neste contexto a fala do Diabo Mboiçu (lit. cobra grande) em um dos diálogos entre os demônios apresentado no “Auto representado na aldeia de Guaraparim”, não deixa dúvidas:

Mboiçu
Dizendo isto, eu não sou fraco.
Eu induzo os adversários
a hábitos pecaminosos.
Depois eu os faço caírem
É terrível o meu nome.⁷⁵

Os autos estabelecem também certa distinção entre os poderes de cada espírito maligno.⁷⁶ Assim responde o diabo

⁷⁴ “No sentido estrito e estreito do termo, o medo (individual) é uma emoção-choque, freqüentemente precedida de surpresa, provocada pela tomada de consciência de um perigo presente e urgente que ameaça, cremos nós, nossa conservação”. In: DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989, p.23.

⁷⁵ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 615.

⁷⁶ Assim como na Alemanha do séc. XVI onde religiosos, protestantes e católicos, ensinam “que existem demônios encarregados respectivamente dos calções, das blasfêmias, do casamento, da caça, da bebedeira, da usura, das finanças, da dança, da feitiçaria[...]” DELUMEAU, Jean. Op. Cit., 1989. p. 257.

Caumondá (literalmente ladrão de vinho), no mesmo auto, quando perguntado sobre de que maneira pretende subjugar os índios:

Caumondá
Eu aqui, com o vinho,
vou sempre fazendo entrarem
todos os beberrões
– homens e mulheres-
no meu sistema. ⁷⁷

Observa-se, portanto, no teatro, um forte conteúdo pedagógico engendrado nos diabos/personagens. Com um discurso moralizante, o teatro jesuítico utiliza os maus espíritos para representar aquilo que os missionários desaprovam na conduta indígena. A utilização de um grupo de figuras diabólicas permite que sejam exploradas as mais diversas práticas. Como afirma Jean Delumeau, “as tentações são afinal mais perigosas do que os tormentos. Daí a necessidade de prevenir os muito crédulos humanos contra a esperteza de Satã”.⁷⁸ Com este intuito, o teatro da missão procura fazer referência a todos os “costumes inveterados” praticados pelos índios:

Guaixará
É bom dançar,
adornar-se, tingir-se de vermelho,
empenar o corpo, pintar as pernas
fazer-se negro, fumar curandeirar.
De enfurecer-se, andar matando,
comer um ao outro, prender tapuias,
amancebar-se, ser desonesto,
espião, adúltero
– não quero que o gentio deixe. ⁷⁹

⁷⁷ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 609.

⁷⁸ DELUMEAU, Jean. Op. cit., 1989.p. 243.

⁷⁹ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p. 686.

Até a mínima prática “desviante” deveria ser apontada na representação. Assim, a realização das celebrações, que em muito se aproxima das festividades dos Tupinambá, surgia como momento privilegiado de estímulo à memória e ao imaginário dos índios, estabelecidos nos aldeamentos. É desta forma que os personagens diabólicos buscam oferecer aos índios uma nova leitura sobre suas práticas.

A partir do relato Anchietano, pode-se observar pouco sobre a leitura das figuras demoníacas pelos índios e seus resultados no combate aos “maus costumes”. Algumas passagens, porém, demonstram que, principalmente entre os jovens catecúmenos, o recurso às figuras diabólicas atingiram alguns resultados. Assim, um jovem índio que frequentava a escola dos padres repreende seu pai que havia, em virtude de uma enfermidade, procurado a assistência de um Caraíba: “o repreendeu asperamente, dizendo que seria assado pelo demonio, e não entraria mais na igreja, quem, dando crédito ao feiticeiro, recusaria crer em nós”.⁸⁰

No entanto, ao observarmos a advertência atribuída ao filho, notamos que as duas punições apontadas pelo jovem (segundo a descrição de Anchieta) o “assar do Diabo” e o “impedimento de visitar a Igreja” parecem ocorrer num mesmo plano de acontecimentos. Ou seja, o ataque diabólico neste caso parece não representar a punição infernal, mas sim um castigo real que atingiria o corpo daquele que procurava os caraíbas. Neste sentido, a ação demoníaca, que compõe a repreensão do jovem, demonstra-se bastante próxima das atividades danosas atribuídas às “entidades malignas” da cosmologia tupi, que “acometiam” os índios ferindo-os ou matando-os próximos as praias ou em meio à mata. Neste “procedimento de consumo”, ao assimilar as categorias divulgadas pelos padres, o jovem parece aproximá-las de seu próprio código simbólico. Desta forma, como observa Michel de Certeau:

⁸⁰ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 42.

faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isso acontecia também), mas por cem números de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas a colonização.⁸¹

As chagas da Ira Divina

A segunda metade do século XVI também foi marcada, na América portuguesa, pela emergência de doenças que elevaram consideravelmente os níveis de mortalidade das populações autóctones. O desenvolvimento das missões religiosas, a política de aldeamentos e o incremento das ofensivas sob a liderança dos governadores gerais acabaram por estimular contágios, contribuindo para a disseminação de enfermidades. Pode-se afirmar, ao lado de 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.⁸²

Estes organismos patológicos transportados pelos europeus foram expostos a índios “imunologicamente” vulneráveis, tornando comuns os casos de evolução grave de doenças. Este não foi um fenômeno restrito à América portuguesa ou mesmo às regiões do Novo Mundo, trata-se de verdadeira “unificação microbiana”,⁸³ que atinge, em maior ou menor escala, todas as regiões contatadas pelas frentes coloniais europeias do período das grandes navegações.

⁸¹ CERTEAU, Michel de. Op. cit., 1994. p. 94.

⁸² MONTEIRO, John M.. *Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Departamento de Antropologia. Campinas: IFCH-Unicamp.2001. p. 60.

⁸³ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Dentre estas enfermidades, as mais violentas, e também mais descritas por Anchieta, são as “variolas”:⁸⁴

A principal destas doenças não são variolas, 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.⁸⁵

O aumento do contágio e das mortes provocou desordens no mundo indígena, alterando sensivelmente a realidade destas sociedades. No entanto as fontes dão pouca atenção às formulações dos autóctones a cerca das razões desta proliferação. Pode-se destacar, no entanto, que alguns índios viram na presença dos jesuítas⁸⁶ e também na realização dos batismos⁸⁷ os grandes veículos dos contágios. Termos como “catapora” “fogo que salta”, assim como “pipoca” que em tupi designa “pele que estoura”, ou ainda o termo “pereba” utilizado para referir os ferimentos, são parte do vocabulário até os dias de hoje, guardando, em maior ou menor intensidade, proximidade com seu significado na língua tupi.

⁸⁴ A partir do ano de 1556 a doença torna-se recorrente nas correspondências do missionário.

⁸⁵ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 238.

⁸⁶ As doenças contribuíram para a emergência do fenômeno das Santidades que, como aponta Ronaldo Vainfas: “relaciona-se historicamente com a implantação do colonialismo, seus flagelos, cativoirso, massacres.” In: VAINFAS, Ronaldo. Op. cit., 1995. p. 50.

⁸⁷ POMPA, Cristina. Op. cit., 2003. p. 395.

Por outro lado, para os missionários, as epidemias que atingiam índios contrários e aliados, representavam a ação da Ira divina, que castigava os autóctones, que, por tanto tempo, permaneceram nos maus costumes. Assim Anchieta explica aos índios no “Sermão de 1567”:

Sabeis, meus irmão, para que vos fere Nosso Senhor? [...] Fere-vos com enfermidade e doenças para que escapeis daquela doença incuravel do inferno, ubi nulla est redemptio, onde não ha mezinha nem remédio, para que vendo-vos enfermos, cercados de dores e angústias e cheios de chagas, cuideis nas chagas, que têm feito os pecados em vossa alma e comeceis a gritar com dores de contrição e arrependimento deles.⁸⁸

Também através das doenças, os castigos recaíam sobre os índios contrários à missão jesuítica. Aos inimigos da cristandade recaía a Ira Divina⁸⁹ que, através das enfermidades, castigava aqueles que resistiam à instrução na fé cristã:

Não muito depois se seguiu uma peste de que morreu grande número dos contrários, tiravam os mortos de casa e deitavam-os às onças, as quais de noite vinham e os comiam. Desta maneira os castigou a dextra do Senhor.⁹⁰

Assim, as doenças que acometiam os índios representavam, para Anchieta (e para os missionários inicianos de maneira mais geral), a conformidade do projeto evangelizador dos missionários e os desejos Divinos. Se, por um lado, as enfermidades – notadamente aquelas que acometiam os índios “contrários” –

⁸⁸ “Sermão de 1567” In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 500-501.

⁸⁹ Para o caso do México Espanhol Todorov aponta que para os colonizadores “O fato dos índios morrerem às pencas é uma prova de que Deus está do lado dos conquistadores”. TODOROV, Tzetan. Op. cit., 1996. p.131.

⁹⁰ Carta relativa “Ao quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557”. ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 99.

podiam ser concebidas como castigo semelhante a um extermínio lançado por Deus; por outro, as chagas que se espalhavam entre os índios nas aldeias, eram tratadas como alerta para que estes cuidassem, além dos ferimentos do corpo, das chagas provocadas na alma dos que mantinham uma conduta pecaminosa. Configuravam, para o missionário, um sintoma⁹¹ que tinha como causa a reprovação divina da prática dos costumes Tupi.

A “relação inferencial” estabelecida entre as doenças que acometiam os índios e a ação da providência divina parece “naturalmente motivada” se observamos o tratamento dispensado pelos eclesiásticos do velho mundo às erupções da peste no continente europeu. Em seus Exercícios Espirituais, Inácio de Loyola aponta que estes castigos 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”.⁹²

Segundo Jean Delumeau:

A idéia de que a divindade pune os homens culpados é sem duvida 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.⁹³

Diante de uma população “pagã” que apresenta (e insiste em manter), em seus costumes (classificados como pecado pelos

⁹¹ Os sintomas “remetem a uma causa à qual foram conectados segundo uma experiência mais ou menos codificada. Uma vez que a conexão é considerada naturalmente motivada, sua relação de necessidade inferencial é bastante forte[...] Códigos fortes, como o da sintomatologia médica, freqüentemente chegam a definir relações de necessidade muito próximas a equivalência”. In: ECO, Umberto. Op. cit., 1991. p. 55.

⁹² LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945. p. 82.

⁹³ DELUMEAU, Jean. Op. Cit., 1989.p. 226.

padres), uma alteridade radical em relação aos hábitos cristãos, o “evento” de erupção de violentas epidemias reiterava a conformidade da atuação dos missionários e os projetos divinos que, ao punir os índios, dava prova de sua reprovação em relação aos costumes dos Ameríndios. Desta forma, mais que a tradução do termo, a principal tarefa do missionário era demonstrar aos indígenas a relação entre as chagas que os atingiam e a punição a sua conduta.

A proliferação dos contágios fez da atividade médica um dos pilares da ação jesuítica no período. Neste contexto Anchieta relata:

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.⁹⁴

Curativos de toda a ordem eram realizados, tais como o tratamento a mordedura de animais e outros casos de lesão. Mas, em virtude da expansão epidêmica da “doença de bexigas”, as “sangrias e esfolamentos”⁹⁵ foram os tratamentos mais solicitados à assistência do missionário. Assim, realizavam-se, com grande frequência, intervenções que consistiam no corte da “pele corrupta”, já parcialmente deteriorada, normalmente com auxílio de tesouras. Por fim lavavam-se com água quente as corrupções do enfermo.

O prestígio das curas e tratamentos dos missionários conferiram-lhes uma posição semelhante à recebida pelos curandeiros tupi,⁹⁶ sobre esta questão Anchieta aponta:

⁹⁴ “Carta “Aos Irmãos Enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554.” In: ANCHIETA, José de. Op. cit. 1933. p. 63.

⁹⁵ “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” In: CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Tempo*. dez. 2005, v.10, n.19, p. 61-75.

⁹⁶ A figura dos xamãs indígenas, longe de ser renegada, parece também conhecer

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.⁹⁷

Com efeito, observa-se que a assistência médica aplicada pelos missionários acabou por incrementar a sobreposição entre xamãs⁹⁸ e padres. Somadas a características que desde o princípio assemelhavam missionários e caraíbas como a “errância e seu discurso hortativo”, e também a utilizações deliberadas dos padres com vistas a reforçar a aproximação entre as duas figuras⁹⁹ os curativos, segundo o próprio Anchieta, eram a grande fonte do prestígio dos padres entre os índios no período:

De maneira que os Índios me tinham muito crédito, maximè porque eu lhes ocorria a suas, e como algum enfermava logo me chamavam,

um “florescimento” em “situações de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *Mana*, abr. 1998, v.4, n.1, p. 8.

⁹⁷ Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 88.

⁹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Op. cit., 2002. Segundo o autor o termo *Karaiba* é utilizado para qualificar “os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica” o termo foi estendido posteriormente designando os europeus em geral. Ver ainda POMPA, Cristina. Op. cit., 2003. A autora aponta a ocorrência de a uma “luta mortal pelo poder simbólico” travada entre missionários e caraíbas.

⁹⁹ “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”. CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Op. Cit., p. 210.

aos quais eu curava a uns com levantar a espinhela, a outros com sangrias e outras curas, segundo requeria sua doença.¹⁰⁰

Os casos de melhora dos enfermos, assim como cura total, não foram raros e faziam com que muitos optassem pela assistência destes à dos caraíbas indígenas:

A mesma criança, gemendo deante do altar, dizia na sua própria língua: “Ó Padre cura-me!” Esta, interrogada por seu pai, se porventura queria que lhe chamassem aquele feiticeiro para lhe aplicar o remédio, chorando com grandes lamentos lançou-se por terra, dizendo que, não com o dele, mas com o auxílio de Deus lhe seria restituído o antigo vigor: o que o mesmo Senhor operou, pois, aplicado pelos nossos Irmãos um certo remédio, recobrou a não esperada saúde.¹⁰¹

A enfermidade configurava um momento de reflexão do doente no qual a eminência da morte e a busca pela cura passavam a influenciar diretamente as suas ações. Com efeito, os missionários observaram que, nestes momentos, os índios mostravam-se mais “aparelhados” para a recepção da doutrina e dos sacramentos. Desta forma, a estratégia jesuítica parece incorporar a atividade de assistência como veículo de doutrinação, que busca exortar os índios a aceitar a fé cristã, e é regida pela ideia de que a conversão do índio doente era condição principal para o sucesso de seu tratamento.

Neste sentido Anchieta descreve:

Pois que as conversações particulares os impressionam muito, ao verem, o nosso esforço e o nosso cuidado, não podem deixar de

¹⁰⁰Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 227.

¹⁰¹Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 42.

admirar e reconhecer o nosso amor para com eles, principalmente, porque vêm que empregamos toda a diligência no tratamento de suas enfermidades, sem nenhuma esperança de lucro.¹⁰²

Nesta perspectiva, a prática dos tratamentos, representa a conformidade da ação missionária em relação ao preceito da “caridade” no trato com o gentio, adotado pela política católica, próprio de uma concepção teológica ligada à Segunda Escolástica.¹⁰³ Assim, a descrição das atividades médicas realizadas pelos missionários torna-se uma oportunidade privilegiada para exaltar a ação caridosa dos jesuítas, cumprindo os preceitos de “mostrar” e “edificar”, próprios das correspondências inicianas. Por outro lado, destaca-se que os momentos de “dores” e “angústias” dos enfermos, constituem ocasião oportuna para a doutrinação dos índios. O que não deixou de notar o Jesuíta Manuel da Nóbrega, que: “ficou muito impressionado com as habilidades médicas do companheiro: quando Anchieta curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente”.¹⁰⁴

Longe de configurar apenas uma experiência individual a emergência das varíolas provocava reações em toda a comunidade. Neste contexto muitos creditavam apenas ao missionário a possibilidade de cura:

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, mas mirando-o de longe, me diziam que o curasse e fizesse não estendesse aquele mal pelos outros.¹⁰⁵

¹⁰²Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 88.

¹⁰³Sobre o tema ver: PÉCORA, Alcir. Op. cit., 1999. p. 396. E ainda; LUZ, Guilherme Amaral. Op. cit., 2003. *Carne humana da justiça: canibalismo como transição entre barbárie e sujeição*. p. 65-104.

¹⁰⁴EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 79.

¹⁰⁵Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 228.

Contudo, a assistência dos missionários não era suficiente para a cura de todos os doentes. E nem poderia, dada a violência com que os microorganismos atingiram os índios. No entanto, não eram somente as barreiras físicas que restringiam os tratamentos dos padres; como descreve Anchieta, havia outras condições para a realização dos curativos:

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.

Inicialmente nota-se que “a mulher”, ao indagar os missionários sobre razão da negativa dos tratamentos, teria convicção de que a atividade médica dos jesuítas poderia significar uma melhora real do enfermo. A resposta do missionário 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 Indios que, muitas vezes, em ocasião de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida 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.¹⁰⁶

Anchieta é claro, e 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

¹⁰⁶Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 94-95.

ou não receber a assistência dos padres. Dado que as doenças e o restabelecimento da saúde eram, em última 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 da assistência dos padres. O pedido de desculpas à mulher que indagava os missionários deixa claro que o signo da justiça divina orienta a realização dos tratamentos.¹⁰⁷ Desta forma, Anchieta e seus companheiros não podiam mais que lamentar a decisão do enfermo que, ao persistir nos antigos costumes, tornava-se culpado pela doença. Criava-se, assim, um exemplo concreto da conduta necessária que deveria 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”.¹⁰⁸

Neste contexto, no “Auto de São Lourenço”, o teatro jesuítico da missão reforça aos índios as relações entre a Ira Divina e a expansão das epidemias. Através do personagem Temor de Deus, o missionário alerta os índios quanto à “verdadeira origem” de seus males:

¹⁰⁷Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio são claros a este respeito “Así como de nada sirve el enfermo descubra la raíz de su mal sí deja de aplicarse el conveniente remedio, así tampoco sirve que con atento examen haya averiguado el pecador el número de sus culpas, si con verdadero dolor no se arrepiente de haberlas cometido”. LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945. p.129.

¹⁰⁸Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 40.

Temor de Deus, com seu recado:
Pecador,
engulles, con gran sabor,
el pecado,
¡ Y no te vês ahogado
Con tus males!
¡ Y tus heridas mortales
no sientes, desventurado!¹⁰⁹

Uma espécie de autovigilância, fortalecida pelo risco das enfermidades, aportava à consciência indígena quando estes se encontravam na presença dos missionários e, para isso, contribuíram sobremaneira as visitas de assistência dos jesuítas às residências dos índios.¹¹⁰ Nesta perspectiva, a redução da prática dos “maus costumes” ou a afirmação da crença na divindade cristã, principalmente às vistas dos jesuítas,¹¹¹ representava, em

¹⁰⁹ ANCHIETA. José de. Op. cit., 1954. p.734.

¹¹⁰ Para os missionários, que viam nos costumes indígenas a principal barreira para a conversão, as visitas tornam-se um instrumento que integrava, de maneira mais natural, os padres ao cotidiano dos índios. Já em 1586 o visitador padre Christóvão de Gouvêa enviado de Roma com ordens do Geral da companhia padre Claudio Aquaviva para elaborar “o regimento da província do Brasil” estabelece, entre outros dispositivos que visavam à sujeição dos índios, a prática das visitas semanais às residências indígenas. Além da assistência aos doentes estas visitas deveriam servir, segundo Gouvêa, para que se controlassem outros aspectos da conduta cotidiana dos índios instaurando uma política de “liberdade vigiada” no ambiente das aldeias. Dessa forma, a prática das visitas extrapolava seu conteúdo original tornando-se uma “técnica de sujeição” que ampliava a vigilância dos índios. Ver: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Op. cit., 2006.

¹¹¹ “Se é verdade que por toda parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com o mecanismo da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-las; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?), dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política.” CERTEAU, M. de. Op. cit., 1994. p 41.

certo sentido, uma tática,¹¹² visando à garantia da assistência médica. Em outra carta escrita de Piratininga, o jesuíta relata:

Assim que trabalhamos quanto podemos em os doutrinar, procurando de os apartar de seus antigos costumes; alguns crêem; 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.¹¹³

O batismo, também neste contexto, parece ter sido assimilado em alguns casos como possibilidade de garantia de assistência: “Nos rogam incessantemente que os promovamos ao santo batismo”.¹¹⁴ O missionário, por seu turno, insiste na necessidade de precaução na realização do sacramento, que só deve ser administrado após uma “longa prova”,¹¹⁵ com vistas a garantir que não voltariam aos antigos costumes. Tratam-se, portanto, das mesmas “garantias necessárias” que regulavam a aplicação do tratamento médico aos enfermos. Assim, a busca pelo batismo em período de avanço epidêmico deve ser considerada em estreita relação com a prática de assistência os inacianos. Afinal, o mesmo missionário que sangrava “dez” ou “doze” índios em um dia era responsável pelo batismo de jovens e adultos. No contexto epidêmico, a busca pelo sacramento cristão representava o estabelecimento de vínculos com aqueles que muitos índios viam como recurso último para a proteção contra as enfermidades.

Os padres, a partir destas práticas, revestiam-se de poder frente aos enfermos assistidos, constituindo uma relação que

¹¹²“A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha.” CERTEAU, M. de. Op. cit., 1994. p.100.

¹¹³Carta “De Piratininga, fim de dezembro de 1556”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 94-95.

¹¹⁴Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 39.

¹¹⁵Idem.

parece indissociável da prática de assistência médica. Isso também ocorria nos atendimentos realizados aos enfermos “in extremis” aos quais eram ministrados os últimos curativos e o batismo, “encomendando” a alma dos doentes. Nestes casos, grande parte dos doentes, já próximos da morte, solicitava aos missionários a restituição da saúde, pelo que prometia pautar, depois de curada, sua vida segundo os costumes dos padres.

Nas cartas do missionário observamos que alguns índios enfermos, atemorizados pela proximidade da morte, solicitam a cura através do sobrenatural cristão:

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”.¹¹⁶

No entanto o enfermo mostra-se pouco interessado no seu destino pós-morte e a “salvação da alma” parece preocupar apenas os missionários. A apropriação dos hábitos e da linguagem dos padres pelos índios parece corresponder nestes casos, a uma função prática, orientada pela busca da restituição da saúde ou a garantia da assistência dos jesuítas.

Considerações finais

Seguindo a divisão proposta no artigo, finalizamos brevemente em duas perspectivas: inicialmente, destaca-se que, o reconhecimento empreendido pelos jesuítas, da influência diabólica sobre os costumes “inveterados” dos índios, estimula, entre os missionários, a necessidade de intervenção no contexto indígena. Desta forma, buscando compreender as “táticas ardilosas”, a partir das quais o diabo manifestava sua ascendência

¹¹⁶Carta “De Piratininga, fim de dezembro de 1556”. In: ANCHIETA, José de. Op. cit., 1933. p. 93.

sobre os índios, os missionários realizam uma verdadeira imersão nas práticas dos índios. Neste contexto, o teatro jesuítico da missão se apresenta como instrumento privilegiado para a transmissão aos índios, das manipulações diabólicas à que estavam submetidas os seus “maus costumes”. Desta forma, o teatro utiliza personagens diabólicos que, além de insuflar as práticas “inveteradas” dos índios, contam com o auxílio dos caraíbas e das “velhas” índias para manter os antigos costumes entre os índios. Além disso, os demônios do teatro jesuítico empreendem uma amplificação das similitudes entre as entidades malignas da cosmologia Tupinambá e o universo simbólico cristão. Assim, as figuras demoníacas parecem contribuir à repressão dos “vícios” Tupinambá, visto que possibilitavam, aos jesuítas, uma exposição clara das práticas indígenas consideradas desviantes da conduta ideal cristã.

Por outro lado, a presença da Ira Divina nos escritos inacianos atesta a segurança dos padres na orientação providencialista da missão jesuítica. Sendo assim, o avanço epidemiológico sobre as populações indígenas, sobretudo àquelas que resistiam à evangelização missionária, é interpretada como sintoma da desaprovação divina em relação aos costumes dos índios. Deste modo, os tratamentos médicos realizados pelos jesuítas, eram compreendidos como ação caridosa, e se tornam momentos propícios para a evangelização dos índios. Além disto, esta assistência devia ser ministrada, sobretudo, àqueles que demonstravam certo desligamento das práticas atribuídas como pecaminosas. Assim, a busca para garantir os tratamentos dos missionários parece reforçar entre os índios, a necessidade de adoção da conduta proposta pelos padres, principalmente, quando vigiados ou interpelados por estes no contexto das aldeias.

Contudo, a recepção e a utilização destes signos do sobrenatural cristão pelos indígenas, distantes de uma assimilação passiva, orientam-se, sobretudo, de acordo com concepções da própria cosmologia Tupinambá, ou em função de necessidades práticas de autoconservação dos indígenas.

Os usos da mensagem dos padres e da conduta cristã pelos índios, principalmente quando observados pelos jesuítas, tinham motivações que escapavam à estratégia dos missionários.

Recebido em abril de 2010.
Aprovado em junho de 2010.

