

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

**Contra os costumes indômitos:
O Diabo e a Ira Divina na obra do Pe. José de Anchieta**

André Soares Anzolin
Porto Alegre, Novembro de 2009

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História
Trabalho de Conclusão de Curso

**Contra os costumes indômitos:
O Diabo e a Ira Divina na obra do Pe. José de Anchieta**

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann

André Soares Anzolin

Porto Alegre, Novembro de 2009.

É verdade que o homem não se ocupa senão da procura desses “duas vezes dois quatro”; atravessa oceanos, arrisca a vida em sua perseguição; mas quanto a encontrá-los, quanto a apanhá-los realmente - juro-vos que tem medo, pois ele se dá conta que, uma vez encontrados, nada mais tem a fazer.

Féodor Dostoiewski

Sumário

Agradecimentos	2
Introdução	3
Capítulo 1. O combate aos maus costumes e a conversão por medo.	10
Capítulo 2. A influência diabólica nos costumes indígenas.	15
Capítulo 3. As chagas da Ira Divina.	26
Considerações Finais	37
Fontes	38
Referenciais Bibliográficos	38

Agradecimentos

A orientação instigante e crítica do Prof. Dr. Eduardo Santos Neumann e a sua disponibilidade continua em compartilhar os desafios desta pesquisa.

Aos membros da banca avaliadora Prof. Dr. Julio Quevedo e Prof. Dr. Fábio Kühn pelos comentários e leitura atenciosa desta pesquisa.

A meus pais pelo suporte nestes anos de graduação.

Ao meu irmão Daniel que tanto tempo emprestou para diálogos sobre este estudo.

A todos os amigos e colegas que participaram direta ou indiretamente destes anos de formação.

Introdução

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 cada lado procura decifrar o “outro” a partir de suas concepções do real. Em seus relatos, viajantes, cronistas e religiosos formularam imagens a respeito da natureza dos índios projetando sobre estes 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 do encontro.

Neste contexto as interpretações elaboradas pelos missionários, imbuídos da tarefa de expandir a doutrina cristã no Novo Mundo, exemplificam a intensa relação entre as percepções sobre o outro e os propósitos que orientam estes observadores. Os padres, utilizando o ideal cristão como referente último e universal¹, formulam imagens sobre os índios destacando seus desvios em relação ao ideal cristão². Nas palavras de Michel de Certeau:

(...)uma parte do mundo que aparecia inteiramente outro é reduzida ao mesmo pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma exterioridade atrás da qual é possível reconhecer uma interioridade, a única definição do homem. (CERTEAU, 1982, p.221)

¹Em sua *Genealogia da Moral* Nietzsche já havia proposto um olhar sobre os efeitos desta pretensão universalista dos ideais ascéticos, nas palavras do autor “O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta- e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta(...)” NIETZSCHE, Friedrich. *O que significam ideais ascéticos?* in: *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo. Companhia das Letras, 1998. p.135.

²“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 autotransfiguração, 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 *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.206.

Para o caso da América Portuguesa, a falta de ídolos dos Tupinambá³ fez dos seus costumes o grande alvo das críticas dos religiosos. Bestiais, indômitos, carniceiros, selvagens e outros adjetivos foram utilizados para classificar as práticas indígenas, que, em suma, foram interpretados como pecados pelos padres.

É a partir deste o filtro teológico que o jesuíta José de Anchieta torna-se, ao lado de José da Nóbrega, um dos grandes críticos 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 conseqüência, sujeitos a 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

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

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. Idem. 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 Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933. p.512.

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 por Anchieta e seus companheiros de missão. Pretende-se observar por um lado, de que maneira ambos os signos são reconhecidos e relacionados às práticas indígenas por Anchieta, e, por outro, 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 ainda, de que maneira contribuem para a afirmação do modelo cristão de conduta que os missionários pretendiam implantar nas aldeias.

Ao abordarmos a historiografia que trata da catequese jesuítica e sua atuação entre os Tupi na província do Brasil faz-se necessário ressaltar o pioneirismo da pesquisa de Luís Felipe Baeta Neves intitulada *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*⁵. Em sua tese de mestrado o autor realiza uma crítica as posições que dominavam os estudos sobre a atuação jesuítica no Brasil colonial, observando que estas apenas reproduziam as posições dos religiosos da época da conquista (vide a obra de Serafim Leite). Por outro lado o antropólogo salienta que grande parte dos críticos desta tradição historiográfica, ao acusar os missionários da Companhia com a pecha de injustos ou cobiçosos mostravam-se prisioneiros de uma “armadilha teórica” que, ao atacar “os jesuítas por se afastarem de seus paradigmas acabam por aceitar tais paradigmas”. As soluções encontradas pelo historiador orientam-no a pesquisar as relações de poder instituídas pela missão jesuítica entre os índios, destacando as práticas e métodos adotados na repressão cultural exercida pelos missionários.

Tratando das interpretações formuladas por viajantes e colonizadores sobre a humanidade dos índios da América Portuguesa destaca-se a pesquisa de Laura de Mello e Souza que integra a obra *O Diabo e a Terra de Santa cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial* também. A autora apresenta a oposição das percepções no imaginário do colonizador a cerca da Natureza e da Humanidade encontradas na nova colônia destacando, por um

⁵ BAÊTA NEVES, L. F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

lado, a edenização da natureza encontrada em terras brasileiras e, por outro, a bestialidade, a selvageria e a demonização das populações autóctones.

Dentre os estudos que tratam da interpretação deste “encontro” do ponto de vista indígena destaca-se o já célebre estudo realizado por Eduardo Viveiros de Castro intitulado *O mármore e a murta: sobre a inconstância da Alma Selvagem*⁶. Neste estudo o antropólogo evidencia a dimensão da alteridade como valor essencial na cultura Tupi. A “inconstância” dos índios em assimilar a mensagem cristã, que tanto inquietava os missionários, tinha como um de seus fundamentos o próprio sistema de crenças Tupinambá no qual era a “afinidade relacional” e não a “identidade substancial o valor a ser afirmado”⁷.

Para o tratamento das fontes missionárias destacam-se as contribuições de Alcyr Pécora em seu artigo *Cartas a Segunda Escolástica*⁸. A observação profícua do pesquisador elucida as estruturas que determinavam a produção epistolar jesuítica e sua ligação com a tradição da *ars dictaminis*. A proposição do autor aponta para uma leitura das cartas “como um mapa retórico em progresso” que constituem instrumentos decisivos para o êxito da ação missionária.

Destaca-se também a obra de José Eisenberg *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*.⁹ Em sua análise o autor destaca o surgimento de conceitos importantes da política moderna a partir das soluções engendradas pelos jesuítas na empreitada da catequização dos índios no novo mundo.

Cabe salientar ainda a obra de Cristina Pompa de título sugestivo: *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*¹⁰. Em sua tese a autora ressalta o encontro simbólico entre Tupis, Tapuias e missionários e, a partir deste, a construção negociada de novos universos simbólicos suscetíveis de inteligibilidade para ambos os lados.

⁶ 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.

⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. p.206

⁸ PÉCORA, Alcir. *Cartas a segunda escolástica*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁹ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

¹⁰ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP, 2003.

Por fim, mas não menos importante destacam-se os trabalhos de João Adolfo Hansen *A civilização pela Palavra*¹¹ que elucidam a importância da retórica e da dimensão oral na evangelização jesuítica. E principalmente seu estudo intitulado *A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*¹² onde o autor analisa 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 salvação. E ainda a pesquisa de Andréa Daher que em seu artigo *Dos intérpretes aos especialistas: A gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos séculos XVI e XVII*¹³, destaca que na perspectiva escolástica, de que faziam parte os jesuítas, o desenvolvimento das “línguas gerais” era condição necessária para o sucesso da evangelização dos índios.

Estas pesquisas fornecerão, ao lado de outras bibliografias selecionadas, as bases contextuais e de interlocução do presente trabalho.

Por outro lado, o modelo de investigação adotado nesta pesquisa pretende dar conta de observar o reconhecimento dos signos da Ira Divina e da figura diabólica na obra do Pe. José de Anchieta com destaque a contribuição de ambos no combate aos “maus costumes” indígenas.

Desta forma serão inestimáveis as contribuições teóricas tomadas de empréstimo junto a teoria Semiótica proposta por Humberto Eco, provenientes do seu *“Tratado Geral de Semiótica”*¹⁴ e ainda de sua *“Semiótica e Filosofia da Linguagem”*¹⁵. Interessa-nos, sobretudo, dentro da tipologia dos modos de produção sógnica desenvolvida pelo autor, aquela que fundamenta-se no *Reconhecimento*:

que se dá quando um determinado objeto ou evento, produzido pela natureza ou pela ação humana (intencional ou não-

¹¹ HANSEN, João A. *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.

¹² 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.

¹³ 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 Jatáhy. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

¹⁴ ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. Ed. São Paulo, Perspectiva, 2000.

¹⁵ ECO, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Trad. de Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.

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. (ECO, 2000, p.194)

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 faz-se necessário compreender as estratégias empregadas pelo missionário 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*¹⁶, 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.). (CERTEAU, 1994, p.99)

Contudo, mesmo com o esforço estratégico dos missionários na busca da imposição de conceitos e critérios que definem a cristandade, restavam ainda espaços em que a ação (pressão) missionária não conseguia exercer controle. Como bem aponta Michel de Certeau em sua obra anteriormente citada, o indivíduo longe de assimilar passivamente uma ordem que lhe é imposta, faz destes “usos” diferenciados:

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. (CERTEAU, 1994, p.94)

¹⁶ CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

As fontes utilizadas nesta pesquisa compõem-se dos gêneros variados da obra Anchieta dentre os quais são privilegiadas a sua produção epistolar, o teatro e ainda os Sermões do jesuíta. Em menor medida utilizamos as informações e fragmentos históricos de Anchieta e, de forma auxiliar o Tratado da terra e gente do Brasil de Fernão Cardim¹⁷.

A exposição dos resultados da análise contará com três capítulos. O primeiro deles dedica-se a esboçar o contexto de alterações nos métodos adotados pelos jesuítas para a conversão dos Tupis a partir da segunda metade do Séc. XVI. Desta maneira pretendemos dar conta de estabelecer a ligação entre as percepções defendidas por Anchieta e o conjunto de alterações em processo nos métodos de conversão dos índios.

No segundo capítulo abordaremos na obra de Anchieta a percepção a demonizada dos costumes indígenas elaborada pelo missionário. Por outro lado serão analisadas as estratégias de tradução das figuras diabólicas a partir dos Autos de Anchieta 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 capítulo será destinado a análise da interpretação de Ira Divina na obra Anchieta. Primeiramente será observada a correlação estabelecida por Anchieta entre a punição de Deus e as doenças que acometiam os índios. Em seguida serão aportadas, a partir da assistência médica dos padres descritos na produção epistolar do jesuíta, as relações estabelecidas entre os tratamentos realizados pelos missionários e o combate aos “maus costumes” dos índios.

¹⁷ 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.

Capítulo 1- O combate aos “maus costumes” e a conversão por medo.

Já na primeira década de contato a missão jesuítica compreendeu que a conversão dos Tupi a doutrina 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”¹⁸ 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”¹⁹ e que estes não chegariam facilmente ao estado da fé pretendido pelos missionários.

Além destas, a missão jesuítica na província do Brasil²⁰ ainda precisava contornar outras barreiras apontadas pelos Padres para a doutrinação dos índios. A escassez de missionários, agravada pelo maior interesse dispensado as 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 estéril²¹ e, ao lado destes, os apelos de jesuítas como Nóbrega e Anchieta que reclamavam alterações nos métodos de catequização dos índios.

A principal alteração necessária para que se obtivessem melhores resultados na evangelização dos índios era, segundo os missionários, o

¹⁸ PÉCORA, Alcir. *Cartas a segunda escolástica*. in: A outra margem do Ocidente. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.395.

¹⁹VIVEIROS 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.

²⁰ Em 1568 a província Jesuítica do Brasil contava com apenas 61 membros. Já em 1585 eram 140 jesuítas que “estavam implantados em oito centros de povoamento português da colônia, do Norte ao Sul: Olinda em Pernambuco, Salvador da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e Piratininga, a única vila entre as precedentes a estar no interior das terras”. 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. p.51.

²¹ 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.

estabelecimento da sujeição dos autóctones. Isto porque, assim como outros missionários²², Anchieta afirma não haver um culto instituído entre os Tupinambás: “Nenhuma creatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente tem idôlos nem sortes(...)”²³.

Desta forma os missionários elegeram as guerras por vingança, as cauinagens, a poligamia e a antropofagia como os grandes inimigos da conversão²⁴. Sobre este ponto Anchieta relata em sua *Informação do Brasil e de suas capitanias* 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 (...)²⁵

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”²⁶ 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 emitente não tenha

²² Durante o séc. XVI predominava no imaginário do colonizador português, sobre os povos tupi, o lugar comum de que “a língua geral falada na costa do Brasil não tem F, L e R. Sem Fé, sem Lei e sem Rei, o selvagem não conhece a revelação da verdadeira igreja”²². 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.p.352.

²³ Informação do Brasil e de suas Capitanias-1584. 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.331.

²⁴ “Os missionários não viram que os “maus costumes” dos Tupinambá eram sua verdadeira religião”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Idem. p.192.

²⁵ Informação do Brasil e de suas Capitanias-1584. 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.333.

²⁶ *Introdução- Rumo a uma lógica da cultura in:* in: ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. Ed. São Paulo, Perspectiva, 2000. p.12.

consciência das propriedades reveladoras de seu próprio comportamento”. Assim o jesuíta, diante da “alteridade radical”²⁷ representada pelos costumes dos índios, interpreta-os como distantes do ideal cristão de conduta e por conseqüência classifica-os como ofensa à Deus ou pecado.

A experiência acabou por reorientar a estratégia catequética que passou, já em meados de 1550, a exercer forte pressão sobre a conduta indígena. 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 comum²⁸. (HANSEN, 1998, p.352)

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. Como aponta 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 índios²⁹. (DAHER, 2006, p.76)

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. É preciso destacar, ao lado de Tzvetan Todorov: “o conhecimento da língua, nesse caso teórico, demonstra uma atitude nova, não

²⁷ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP, 2003.

²⁸ 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.p.352.

²⁹ 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 Jatayh. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006. p.76.

de veneração, mas de análise, e de tomada de consciência de sua utilidade prática”³⁰.

Do ponto de vista da administração colonial a política em relação a estas populações, implementada pelos governadores gerais Duarte da Costa e, principalmente Men de Sá, afinadas com as novas posições jesuíticas, passaram a tratar com mais rigor da sujeição do gentio. Intensificam-se as expedições contra grupos considerados “contrários” e as atividades das missões jesuíticas passam a receber forte apoio militar da administração colonial. Além de sua “*Des Gentis Men de Saa*” Anchieta fez questão de registrar nas *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.³¹

Mas a principal mudança, realizada no âmbito político da administração dos índios, ocorreu com a criação dos aldeamentos. Idealizados por missionários expoentes como Nóbrega e outros estes espaços permitiram um policiamento 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”³² insistindo na necessidade do exercício de um controle rígido sobre a conduta dos índios. As razões apontadas pelo missionário para a criação destes espaços, como bem aponta José Eisemberg, mostrava-se amparado na teologia de São Tomás de Aquino

³⁰ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993. p.120.

³¹“Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía” 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.350.

³² 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.

especialmente no conceito de “medo servil”³³ do pensamento tomista que servia como recurso teológico-político para a “justificação instrumental para a fundação das aldeias”³⁴. Instituído em 1558 o estatuto das aldeias de Men 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”³⁵ 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 do “fundador” da missão jesuítica na província do Brasil 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 pôde colher deles, se a fôrça e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-la e submetê-los ao jugo da obediência.³⁶

Estabeleceu-se, portanto, uma “conversão por medo”³⁷ destinada a disseminar o moralismo cristão e impor a obediência dos índios. “O qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da Lei de Deus”³⁸. No ambiente das aldeias empreendeu-se um ataque sistemático aos costumes indígenas bem como a condenação da atividade dos caraíbas. É neste contexto que se insere a atividade missionária de Anchieta que, a partir de sua chegada ao Brasil em 1553, torna-se um dos grandes idealizadores das transformações realizadas nos métodos de conversão empregados pelos jesuítas.

³³ “que é o temor da punição desencadeada pela Ira divina” EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.p.107.

³⁴ Op.cit. p.116.

³⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. p.274.

³⁶ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. 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.45.

³⁷ PÉCORA, Alcir. *Cartas a segunda escolástica*. p.399. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

³⁸ Informação do Brasil e de suas Capitânicas-1584. 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.333.

Capítulo 2- 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”³⁹.

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*”⁴⁰.

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 indígenas representava, para os religiosos, a realidade ameaçadora e negra do demoníaco. (GRUZINSKY, 2003, p.272)

Na América Portuguesa institui-se, como bem 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 onde

³⁹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p. 255.

⁴⁰ “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 terrenos 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.

se observa, por um lado, a edenização das terras brasílicas e, por outro, a bestialidade, a selvageria e a demonização das populações autóctones⁴¹.

Uma vez que as missões jesuíticas assumem primazia no diálogo catequético com os grupos indígenas, a presença do diabo e de suas atividades prolifera no 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 Creador⁴².

Observa-se neste caso uma formulação sobre o “outro” onde 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 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 vestígio⁴³ da tirania maligna exercida sobre os índios.

A existência de uma população pagã que se mostra inconstante frente à doutrinação dos missionários e que prática hábitos considerados selvagens⁴⁴

⁴¹Tratam-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: Cia. das Letras, 1999. p. 67.

⁴² Carta endereçada “Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555” ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933. p.77

⁴³ “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. *Semiótica e filosofia da linguagem*. Trad. de Maria Rosaria Fabris e José Luiz Fiorin. São Paulo: Ática, 1991.p.55.

⁴⁴ “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. A *Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. p.351-352.

configura, na interpretação do jesuíta, um cenário que o orienta ao reconhecimento do Diabo como “agente impressor” destes vestígios.

O relato Anchietano aponta que não se trata apenas da atividade do Diabo, mas sim de uma multiplicidade de maus espíritos que seduzem os indígenas:

Ha também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Índios, 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.⁴⁵

Para o missionário o demônio influencia os índios a oporem-se a 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 Índios 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.⁴⁶

Constata-se, portanto, que o jesuíta relaciona, de maneira direta, a influência diabólica a todos os 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 a conversão à figura diabólica, mais precisamente a posição contrária que o demônio impõe a expansão da fé cristã. Assim aquilo que se opõe a expansão das leis divinas⁴⁷, entre os índios torna-se atividade diabólica que deve ser

⁴⁵ Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de 1560” 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.129.

⁴⁶ Carta endereçada “Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal”. 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.75,76.

⁴⁷ “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

combatida. O combate aos “maus costumes” dos índios significava, desta forma antes de tudo, um combate aos demônios que de diversas maneiras queriam tornar-se “formidáveis” aos Brasis. 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.⁴⁸

Cabe então analisar de que forma o Diabo cristão foi traduzido⁴⁹ pelo missionário com vistas à assimilação por parte dos índios. Neste contexto a do teatro Anchietano possibilita uma caracterização, em linhas gerais, do que o missionário pretende transmitir aos índios.

Os autos de Anchieta, concebidos com vistas a “fornecer ao índio uma nova auto-imagem”⁵⁰, pretendem inserir as populações Tupi no contexto do domínio teológico-político da cristandade. Neste sentido, utiliza a “língua geral” Tupi 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 signos da cristandade. 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, Anchieta recorre a “afetos de esperança e medo”, na tentativa de que os índios aderissem “afetivamente” a ação e as categorias propostas pelos padres. Sendo assim, para que cause 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”⁵¹.

Desta forma, a vasta utilização das figuras diabólicas dentro do teatro Anchietano, deve ser observada para além da simples projeção da concepção

uma variação distante Dele.” HANSEN, João A. *A Servidão Natural do Selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. p.364.

⁴⁸ MENGET, Patrick. *A política do Espírito*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.170.

⁴⁹ “Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica” POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP. p.90.

⁵⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. *Estud. av.*, Dez 1990, vol.4, no.10, p.91-110. ISSN 0103-4014. p.104.

⁵¹ 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.

teológica da cristandade para o Novo Mundo, mas também como parte da percepção dos missionários de similitudes entre a cosmologia cristã e tupi⁵². Esta semelhança foi descrita pelo próprio Anchieta, que afirma que os 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 corupira, 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.⁵³

Assim, no contexto da busca da sujeição dos índios através de uma conversão pelo medo, o auto Anchietano 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”, o missionário procura atingir o imaginário indígena através da referência direta a realidade das sociedades Tupi⁵⁴. 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”⁵⁵. O termo possivelmente formado a partir da expressão *a-ñang* que designam algo próximo a “encesta a gente” ou “apanha a gente”.⁵⁶ Para representar o inferno cristão Anchieta utiliza-se da expressão “*Anãnga*

⁵² “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. *A política do Espírito*. in: *A outra margem do Ocidente*. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.169.

⁵³ Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de 1560” 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.128.

⁵⁴ “Entre os exemplos extraordinários desta “invenção”, está a “mitologia paralela” do teatro anchietano: nem teologia Cristã, nem mitologia tupi, mas uma terceira esfera simbólica...” Idem.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ “considerando-se também que, conforme as tradições, *Añana* é o oposto 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. *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.195.

ratá sui” = fogo de Añanga, e ao tratar dos pecados o termo utilizado é “*angaipaba*” possivelmente formado pelos termos *anga*+*î*+*pab* onde *anga* traduz-se por gênio/alma/espírito, *î* designando seu/sua/dele e *pab* traduz-se por terminar/esvaziar/finalizar/acabar, tem-se assim algo próximo a “o que finaliza/ esvazia sua alma”. Para os maus costumes indígenas Anchieta 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 metrificação do tupi como operações de conversão *da* escrita (conversão lingüística) e *pela* escrita (conversão religiosa)”.⁵⁷

Para além da expressão “*Añanga*” termo mais generalizante, o missionário insere em sua obra poética uma diversidade de maus espíritos a influenciar a conduta dos autóctones. A semelhança da literatura religiosa produzida no velho mundo no mesmo período observa-se, nos Autos do missionário, a existência de um verdadeiro exército de “anjos maus” a manipular os índios.

Os demônios do teatro de Anchieta 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, inimigos acirrados dos Temiminós, utilizados para representar os dois 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. 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.

Anchieta vale-se também de palavras que remetem a diversos animais ao nomear e caracterizar os diabos e seus ajudantes nos Autos como vemos na apresentação de Aimberê em seu primeiro contato com São Lourenço:

Aimberê
-Sou jibóia, sou socó,
O grande tamoio Aimbirê
Sucuriju, gavião,

⁵⁷ 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. p.33.

Tamanduá grenhudo
Sou demônio luminoso. (ANCHIETA, 1954, p.699)

Observa-se neste caso a recorrência de termos que remetem a cobras e serpentes que buscam a aproximação do medo que, segundo o missionário, estas causavam aos índios visto que, segundo descreve o próprio Anchieta: “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(...)”⁵⁸.

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 de Anchieta o reconhecimento entre a figura diabólica e as entidades malignas observadas pelo missionário na tradição dos índios e relatadas no trecho a seguir retirado da Carta endereçada ao Padre Geral da Companhia em 1560:

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 cousa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente os Índios e mata-os.⁵⁹

À semelhança dos Baetatá, no *O Auto representado na Aldeia de Guaraparim* observamos o Demônio *Tatapytera* (literalmente o que sopra/lança 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. (ANCHIETA, 1954, p.606)

⁵⁸ *Informação da Provincia do Brasil para Nosso Padre -1585*. 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. 431,432.

⁵⁹ Carta endereçada “Ao Padre Geral, De São Vicente, ao ultimo de maio de 1560” 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.128,129.

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 suscitava a figura do Diabo 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.

Além disto, Anchieta preocupa-se em destacar os sofrimentos submetidos os índios que insistem em continuar sob a influência dos maus espíritos (opondo-se aos colonizadores ou permanecendo nos “maus costumes”). Para estes os Diabos reservam grandes tormentos como se pode observar no dialogo 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. (ANCHIETA, 1954, p.673)

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 auto Anchietano 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)
 (ANCHIETA, 1954, p.606)

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

Ao mesmo tempo em que tencionavam provocar uma situação de medo entre os índios às figuras demoníacas dos autos Anchiitanos buscam apresentar aos índios a relação direta, que via o missionário, entre a prática dos costumes “indômitos” e a influência diabólica. Como vimos, por meio de subterfúgios e táticas ardilosas, segundo Anchieta, o demônio influenciava os índios a manterem seus “maus costumes”. Neste sentido, os personagens malignos do teatro de Anchieta buscam transmitir o alerta de um perigo que ameaça os índios que insistem nas práticas indômitas. Trata-se, desta forma, de promover o medo⁶⁰ 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. (ANCHIETA, 1954, p.615)

Os autos estabelecem também certa distinção entre os poderes de cada espírito maligno⁶¹. Assim responde o Diabo 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. (ANCHIETA, 1954, p.609)

⁶⁰ “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. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.23.

⁶¹ 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. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 257.

Observa-se, portanto, no teatro um forte conteúdo pedagógico nos diabos/personagens. Com um discurso moralizante Anchieta 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 explorados 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”⁶². Com este intuito Anchieta procura fazer referência a todos os “desvios” 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. (ANCHIETA, 1954, p.686)

Até a mínima prática “selvagem” ou “desviante” deveria ser apontada na representação. E o momento da celebração, que em muito se aproxima das festividades dos índios, surgia como momento privilegiado de estímulo a memória e ao imaginário dos índios estabelecidos nos aldeamentos. Assim 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 as figuras diabólicas atingiram alguns resultados. Assim um jovem índio que freqüentava 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

⁶² DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.p.243.

assado pelo demonio, e não entraria mais na igreja, quem, dando crédito ao feiticeiro, recusaria crer em nós”⁶³.

No entanto, ao observarmos a advertência atribuída ao filho notamos que as duas punições descritas pelo jovem 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. A constatação torna-se mais evidente se considerarmos que o jovem, ao repreender seu pai utiliza o Tupi em sua comunicação, assim, o termo diabo é produto de uma tradução de Anchieta. Neste sentido a atividade demoníaca descrita pelo jovem demonstra-se muito próxima das atividades danosas atribuídas as “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 as modifica tornando-a pensável no código de “seu pai”. Desta forma, como observa Michel de Certeau:

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. (CERTEAU, 1994, p.94)

⁶³ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. 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.42.

Capítulo 3. As chagas da Ira Divina.

A segunda metade do séc. XVI também foi marcada pela emergência das doenças que elevaram consideravelmente os níveis de mortandade das populações autóctones. O desenvolvimento das missões religiosas, a política de aldeamentos, o incremento das ofensivas sob a liderança dos governadores gerais, acabaram por estimular o contágio contribuindo para a disseminação das 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.(MONTEIRO, 2001, p.60)

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 fenómeno restrito a América Portuguesa ou mesmo às regiões do Novo Mundo, trata-se de verdadeira “unificação microbiana”⁶⁴, que atinge, em maior ou menor escala, todas as regiões contatadas pelas frentes coloniais europeias do período das grandes navegações.

Dentre estas enfermidades as mais violentas, e também mais descritas por Anchieta, são as “varíolas”⁶⁵:

A principal destas doenças não são varíolas, 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.⁶⁶

⁶⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁶⁵ A partir do ano de 1556 a doença torna-se recorrente nas correspondências do missionário.

⁶⁶ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. 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.238.

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 jesuítas⁶⁷ e também na realização dos batismos⁶⁸ 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.

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.⁶⁹

Os castigos recaíam, também através das doenças, sobre os índios contrários a missão jesuítica. Aos inimigos da cristandade recaía a ira divina⁷⁰ que, através das enfermidades, castigava aqueles que resistiam à instrução na fé cristã:

⁶⁷ 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, cativerio, massacres.” in: VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.p.50.

⁶⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP, 2003. p.395.

⁶⁹ “Sermão de 1567” 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. 500, 501.

⁷⁰ 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. *A Conquista da América. A questão do outro*. SP: Martins Fontes, 1996.p.131.

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(...)⁷¹.

Assim, as doenças que acometiam os índios representavam para Anchieta a conformidade do projeto evangelizador dos missionários e os desejos Divinos. Se por um lado as enfermidades, notadamente aquelas que acometiam os índios “contrários”, podiam ser concebidas como castigo que se assemelham 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 pecaminosa⁷². Configuravam para o missionário um sintoma⁷³ 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 as erupções da peste no continente europeu. Em seus *Exercícios Espirituais* Inácio de Loyola aponta que estes castigos tem 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”⁷⁴.

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,

⁷¹ Carta relativa “Ao quadrimestre de setembro até o fim de dezembro de 1556, de Piratininga, abril de 1557” 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. 99.

⁷² Afinal “depois do Concílio de Trento se afirmou em todo o mundo católico que o pecado não corrompe totalmente a natureza humana...” HANSEN, João Adolfo. *A Civilização pela Palavra*.

⁷³ 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. *Semiótica e filosofia da linguagem..* p.55.

⁷⁴ LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945.p .82.

aguihoados 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, 1989, p.226).

Diante de uma população “pagã” que apresenta em seus costumes (que insistem em manter) uma alteridade radical em relação aos hábitos cristãos (rapidamente classificados como pecado pelos padres) 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 apresentar aos índigenas 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 Indios, dos quais viveram alguns de quem se não esperava vida, por serem mortos muitos daquelas enfermidades.⁷⁵

Curativos de toda a ordem eram realizados, assim como o tratamento a mordedura de animais e outros casos de lesão. Mas em virtude da expansão epidêmica da “doença de bexigas” foram às “sangrias e esfolamentos”⁷⁶ os tratamentos mais solicitados a assistência do missionário. Assim realizavam-se, com grande freqüência, 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.

⁷⁵ “Carta “Aos Irmãos Enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554” “. 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.63.

⁷⁶ “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, vol.10, no.19, p.61-75. ISSN 1413-7704

O prestígio das curas e tratamentos dos missionários conferiram-lhes uma posição semelhante à recebida pelos curandeiros tupi⁷⁷, sobre esta questão Anchieta aponta:

Esta e uma outra 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 extraordinária estima.⁷⁸

Desta forma observa-se que a assistência médica aplicada pelos missionários acabou por incrementar a sobreposição entre xamãs⁷⁹ 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 figuras⁸⁰ 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, aos quais eu curava a uns com levantar a espinhela, a outros com sangrias e outras curas, segundo requeria sua doença⁸¹.

⁷⁷ 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”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *Mana*, Abr 1998, vol.4, no.1, p. 8.

⁷⁸ Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. 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.88

⁷⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. 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. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP, 2003. A autora aponta a ocorrência de a uma “luta mortal pelo poder simbólico” travada entre missionários e caraíbas.

⁸⁰ “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 *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. p.210.

⁸¹ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. 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. 227.

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

A mesma criança, gemendo diante 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.⁸²

A enfermidade configurava um momento de reflexão do doente no qual a eminência da morte e a busca pela cura passavam a influenciar diretamente suas ações. Rapidamente os missionários observaram que nestes momentos os índios mostravam-se mais “aparelhados” para a recepção da doutrina e dos sacramentos. Sendo assim a estratégia jesuítica rapidamente vai explorar a atividade assistência como veículo de doutrinação que busca exortar os índios a aceitar a fé cristã e afastá-los de seus antigos costumes. Sobre estes casos Anchieta descreve:

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 vêm que empregamos toda a diligência no tratamento de suas enfermidades, sem nenhuma esperança de lucro.⁸³

Assim, a concepção que ligava a emergência das epidemias aos desígnios divinos acaba reforçando entre os jesuítas a idéia de urgência na imposição do “padrão” cristão de conduta nas aldeias. O momento de “dores” e “angústias” das enfermidades tornam-se propícios para a doutrinação. O próprio Nóbrega: “ficou muito impressionado com as habilidades médicas do

⁸² Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. 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.42.

⁸³ Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. 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. 88.

companheiro: quando Anchieta curava os índios de alguma enfermidade, eles se convertiam mais facilmente”⁸⁴.

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.⁸⁵

Contudo, a assistência dos missionários não se estendia a todos os doentes. E nem poderiam 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, haviam 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 tem 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,

⁸⁴ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.p.79.

⁸⁵ Carta “Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565”. 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.228.

capacitando-se de que dependia de nós a restituição á saúde, porque conhecemos e pregamos a Deus.⁸⁶

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 subsidio 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 conseqüência da assistência dos padres. O pedido de desculpas a mulher que indagava os missionários deixa claro que o signo da justiça divina orienta a realização dos tratamentos⁸⁷. 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 o uso da palavra. A punição neste caso foi aplicada no sepultamento do índio servindo como exemplo aos

⁸⁶ Carta “Trimensal de maio a agosto de 1556, de Piratininga”. 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. 94,95.

⁸⁷ Os 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 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.

demais: “Privâmo-lo, para terror dos outros, de sepultura eclesiástica, de maneira que, quem vivera como pagão também como pagão se sepultasse.”⁸⁸

Neste contexto no Auto de São Lourenço Anchieta 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:

“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!”⁸⁹

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 às visitas de assistência dos jesuítas as residências dos índios⁹⁰. Neste sentido a redução da prática dos “maus costumes” pelos ou a afirmação da crença na divindade cristã, principalmente às vistas dos jesuítas⁹¹, representava, em certo sentido,

⁸⁸ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. 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. 40.

⁸⁹ ANCHIETA, José de. *Poesias*. São Paulo: Assunção, 1954. p.734.

⁹⁰ 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 Pe. Christóvão de Gouvêa enviado de Roma com ordens do Geral da companhia Pe. 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 as 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. Desta forma a prática das visitas extrapolava seu conteúdo original tornando-se uma “técnica de sujeição” que ampliava a vigilância dos índios. Ver ainda: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*.

⁹¹ “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

uma tática⁹² 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.⁹³

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”⁹⁴. O missionário, por seu turno, insiste na necessidade de precaução na realização do sacramento que só deve ser administrado após uma “longa prova”⁹⁵ 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 parece indissociável da prática de assistência médica. Também nos atendimentos realizados aos enfermos “in extremis” aos quais eram ministrados os últimos curativos e a batismo “encomendando” a alma dos doentes. Nestes casos, grande parte dos

organizam a ordenação sócio-política.” CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.p.41.

⁹² “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. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.p.100.

⁹³ Carta “De Piratininga, fim de dezembro de 1556”. 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. 94,95.

⁹⁴ Carta relativa ao “Quadrimestre de maio a setembro de 1554, Piratininga”. 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.39.

⁹⁵ Idem.

doentes, já próximos a morte, solicitam aos missionários a restituição da saúde, pelo que prometiam pautar, depois de curados, sua vida segundo os costumes dos padres. Neste contexto as colocações de Jacques Revel e Jean-Pierre Peter⁹⁶ são esclarecedoras:

Se queriam obter algo do médico, era necessário adotar sua linguagem, falar de si como de um outro(...)e só pelo fato de acompanhá-la com o dedo e com a voz, de nomeá-la, ele a domestica; e o doente nomeia juntamente com ele, fala de seu mal. (REVEL; PETER, 1976, p.149)

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”.⁹⁷

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.

⁹⁶ 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.

⁹⁷ Carta “De Piratininga, fim de dezembro de 1556”. 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. 93.

Considerações Finais

A presente pesquisa procurou investigar, a partir da obra do Pe. José de Anchieta, o papel desempenhado pelos signos do Diabo e da Ira Divina na repressão exercida sobre os costumes dos índios Tupi pelos jesuítas nas primeiras décadas do encontro. Pôde-se constatar, neste sentido, que Anchieta projeta sobre os índios os modelos definidos pelo código cristão, desta forma classifica as diferenças do outro indígena como desvios.

Ao condicionar a conversão dos índios 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 do missionário por imprimir os hábitos cristãos no contexto das aldeias. A tradução destas categorias aos índios possibilita ao jesuíta, por um lado, estimular 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 Anchieta visto que reforçam o padrão de conduta definido pelos missionários e permitem a exploração e a condenação dos mais diversos costumes praticados pelos índios.

Contudo, a recepção e a utilização destes signos do sobrenatural cristão pelos indígenas, distantes de uma assimilação passiva, orientam-se de acordo com concepções da própria cosmologia Tupi ou em função de necessidades práticas de autoconservação dos indígenas. Os usos da mensagem dos padres e das práticas cristãs pelos índios, principalmente quando observados ou interpelados pelos padres, tinham motivações que escapavam ao controle dos missionários.

Fontes:

-ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1933.

-ANCHIETA, José de. *Poesias*. São Paulo: Assunção, 1954

-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.

-LOLYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Nueva ed. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1945

Referenciais Bibliográficos:

-ALDEN, Dauril, *The Making of An Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

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

-BAÊTA NEVES, L. F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

-CALAINHO, Daniela Buono. *Jesuítas e medicina no Brasil colonial*. *Tempo*, Dez 2005, vol.10, no.19, p.61-75. ISSN 1413-7704

-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.

-CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____ *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

-CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *Mana*, Abr 1998, vol.4, no.1 p.7 a 22.

_____ *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. *Estud. av.*, Dez 1990, vol.4, no.10, p.91-110. ISSN 0103-4014. p. 91 a 110.

-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.

-DELUMEAU, Jean. *História do Medo 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

-ECO, Umberto. *Tratado Geral de Semiótica*. 3. Ed. São Paulo, Perspectiva, 2000.

_____ *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.

-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.

-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.

_____ *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.

-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..

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

-NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.

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

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

-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.

-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.

-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.

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

-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

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