

A presença dos santos martírios e relíquias sagradas na construção do território cristão da América portuguesa

*As narrativas
de martírios de várias
épocas, principalmente
das grandes
perseguições
dos primeiros séculos,
estava mais viva
do que nunca,
e suas representações
cada vez mais realistas
e monumentalizadas.
O discurso de um
passado de martírio
agia vigorosamente
sobre a memória
coletiva, identificando
as partes
da comunidade cristã
com o seu todo,
seu passado
com seu presente.*

Renato Cymbalista

*Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas,
Universidade de Campinas,
Brasil. Bolsista FAPESP*

Introdução

Um dos eventos fundadores da religião cristã foi o episódio de Paixão e Morte de Jesus, infinitamente repetido como exemplo para os cristãos em todos os períodos de sua história. O martírio de Cristo significou um fator de identidade da religião, e o próprio Novo Testamento deu ao sofrimento de Cristo um sentido exemplar e pedagógico: “por ter ele mesmo sofrido, ao ser posto à prova, pôde vir em auxílio daqueles que estão sendo postos à prova”.¹

O relato em torno da paixão de Cristo tornou-se o paradigma de uma morte santa, reforçado pelos acontecimentos nos séculos posteriores, de recorrentes perseguições, que produziram centenas de narrativas de sofrimento, torturas e mortes violentas em nome da fé, espalhadas por todo o território do Império Romano, na Europa, Ásia Menor e norte da África. Após o martírio original, o exemplo de Cristo foi seguido pelos seus apóstolos e por muitos outros de seus seguidores dos primeiros séculos. Repetindo a trajetória de Cristo, o sofrimento daqueles mártires teria servido de exemplo para as nascentes comunidades cristãs. Nos locais onde não houve perseguições e martírios, a religião cristã produziu a engenhosa resposta das relíquias sagradas, que permitia a expansão territorial do culto

¹ Hebreus 2:18.

cristão e, ao mesmo tempo, não abria mão do culto aos restos de seus mártires. Não jazia unicamente no território o caráter divino, que aproximava céu e terra no local de sepultamento dos santos e mártires, mas também no próprio corpo do santo, já que era ele o artefato que consagrava o território como porta divina. E uma das formas de consagrar novos territórios para a fé cristã podia justamente acontecer por meio da extração dos restos dos santos – ou, alternativamente, dos instrumentos de seu martírio – de seus locais de sepultamento e seu transporte a novos locais de culto. Segundo Peter Brown, o culto aos mártires e suas relíquias envolveu muito mais do que a lembrança de trajetórias notáveis: significou a cristianização do tempo e do espaço em todas as partes do Império Romano, em um modelo pronto para expandir-se para fora de suas fronteiras.²

A memória coletiva que associava o martírio e o nascimento de uma comunidade cristã em um território específico revelou-se altamente duradoura, atravessando toda a Idade Média, adaptando-se, atualizando-se e respondendo de forma notável aos sucessivos desafios que o mundo impunha à cristandade por mais de um milênio. O culto aos mártires encontrava-se plenamente em vigor no final da Idade Média, embora cercado de uma certa ambiguidade: por um lado, os martírios não estavam na ordem do dia, as mortes pela fé já não eram registradas no continente havia alguns séculos. Por outro lado, as narrativas de martírios de várias épocas, principalmente das grandes perseguições dos primeiros séculos, estava mais viva do que nunca, e suas representações cada vez mais realistas e monumentalizadas.³ O discurso de um passado de martírio agia vigorosamente sobre a memória coletiva, identificando as partes da comunidade cristã com o seu todo, seu passado com seu presente.

Por sobre a tradição martirológica do final da Idade Média, o século XVI trouxe novos elementos para a cartografia do martírio na Europa. As dissidências protestantes provocaram disputas religiosas de grande escala. Naquele momento, não estava disponível qualquer solução que passasse pela aceitação dessas divergências, e a luta entre as correntes da cristandade assumiu contornos literalmente excludentes.⁴ Pela sua própria versão dos contornos da cristandade, católicos e protestantes dispuseram-se, em casos extremos, a matar e a morrer. Para o lado católico, após alguma década de perplexidade ante às dissidências (em seus olhos, heresias), o último terço do século XVI foi um período de retorno definitivo da consciência e do apreço ao martírio. O conflito no universo cristão constituía uma imensa batalha, batalha que clamava por guerreiros.⁵

Os mártires voltavam ao primeiro plano da história cristã, não mais como monumentos, mas como eventos contemporâneos. As inúmeras passagens bíblicas em que os cristãos eram exortados a sacrificar-se pela verdadeira fé estavam sendo uti-

² Brown, Peter, *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 46.

³ Gregory, Brad S., *Salvation at stake: christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 30-62.

⁴ “Se todos os que morrem por sua religião fossem mártires, tanto as heresias que contradizem umas às outras quanto aquelas que são repugnantes à evidente doutrina de Cristo seriam verdadeiras, o que é impossível”. (Robert Southwell, *An Epistle of Comfort to the Reverend Priests and to the Honourable, Worshipful, and other of the Lay Sort, Restrained in Durance for the Catholic Faith*, 1588, Chicago, Loyola University Press, 1966.)

⁵ Gregory, *Salvation at stake*, p. 250.

lizadas no final da Idade Média para dar respostas às dificuldades da vida cotidiana e aos impasses relacionados ao sofrimento e à morte.⁶

Combinando-se às guerras religiosas, um outro processo deu novos significados e funções aos mártires e suas relíquias no início da Idade Moderna: a ocupação, pelos cristãos, de imensos novos territórios desvelados pelas navegações, territórios que precisavam ser colonizados não apenas política e economicamente, mas também espiritualmente. Este texto mostra como os mártires e suas relíquias foram altamente funcionais nesse processo. Os mártires promoveram alguns movimentos fundamentais, sem os quais dificilmente a colonização se viabilizaria. Por um lado, inserindo (ou reinserindo) as conquistas na territorialidade e temporalidade cristã; por outro lado, oferecendo-se como vocábulos da indispensável comunicação e interlocução entre as culturas cristãs e ameríndias.

A presença dos antigos mártires na conquista e proteção do território

Assim como no Velho Continente, e talvez até com maior intensidade, as novas terras a serem incorporadas à cristandade precisavam também ser povoadas pelos antigos santos cristãos. Acreditava-se que todas as partes da terra haviam sido tocadas pela palavra de Cristo por meio de seus apóstolos, e que o Diabo e seus servidores haviam desviado grande parte da humanidade desse caminho.⁷

Da mesma forma como protegiam as cidades no Velho Continente e as embarcações cristãs, os antigos mártires também protegiam os territórios e as cidades na América, e também a perigosa travessia do oceano. Os relatos de navegações mostram que os portugueses acreditavam estar sob a proteção específica dos santos nos dias a eles consagrados, normalmente comemorados no dia de suas mortes. Essa proteção era transferida aos territórios descobertos nos dias dos santos, ou aos assentamentos fundados nesses dias. Nem todos os santos foram mártires, mas os portugueses tiveram bastante apreço por fundar povoações e enfrentar seus inimigos nos dias protegidos por eles. Possivelmente a coragem, a disposição de morrer por Cristo, o caráter guerreiro de vários deles tenha feito dos mártires melhores soldados na linha de frente da expansão católica na América do que os santos não martirizados.

A esquadra que chegou em 1526 pela primeira vez em São Vicente batizou com o nome do mártir toda a Capitania, “por aportar aqui sem dúvida a vinte e dois de Janeiro, dia especial deste invicto Mártir, tão venerado dos Portugueses”.⁸ Seis anos depois, o mártir e padroeiro de Portugal também deu o nome à primeira vila fun-

⁶ “Preciosa aos olhos de Jeová é a morte dos que lhe são leais” (Salmos, 116:15); “Felizes os que têm sido perseguidos por causa da justiça, porque a eles pertence o reino dos céus” (Mateus, 5:10); “É não fiquéis temerosos dos que matam o corpo, mas não podem matar a alma; antes, temei aquele que pode destruir no inferno tanto a alma quanto o corpo” (Mateus, 10:28); “Se o mundo vos odeia, sabeis que me odiou antes de odiar a vós” (João, 15:18).

⁷ Um bom exemplo dessa visão é a “Carta de D. Manuel ao Samorim de Calicut, de 11 de março de 1500”, *Brasil 1500: quarenta documentos*, org. Janaína Amado e Luis Carlos Figueiredo, Brasília, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Ed. UNB, 2001, pp. 63-72.

⁸ Jaboatão, Frei Antônio de Santa Maria, *Novo Orbe Seráfico Brasília, ou crônica dos frades menores da Província do Brasil*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1858, vol. II, p. 59.

dada na América Portuguesa, em um movimento de identificação do novo continente com o corpo principal do império.

O mártir São Sebastião foi responsável, em 1565, pela própria retomada pelos portugueses da região do Rio de Janeiro dominada pelos franceses, com a conseqüente fundação da Vila com seu nome. A investida dos portugueses iniciou-se no dia 20 de janeiro de 1565, “dia dedicado a São Sebastião, que por bom prognóstico tomaram por patrão da empresa, por ser tão grande mártir e por ser nome de seu rei D. Sebastião”. Em retribuição, São Sebastião ajudou aos portugueses, curando suas feridas com rapidez. Em outra batalha contra os tamoios, o mártir interviria em pessoa, causando perplexidade nos índios tamoios, que perguntavam-se “quem era aquele soldado armado, muito gentil homem”, que tanto ajudava os portugueses.⁹

Dois anos depois de iniciada a guerra pelo Rio de Janeiro, novamente a intercessão de São Sebastião. Na antevéspera do dia do Santo em 1567, a frota de Mem de Sá chega da Bahia para ajudar seu sobrinho Estácio, quando decidem atacar o Rio no dia 20 de janeiro, no que foram bem sucedidos. Em agradecimento, dedicaram ao mártir a cidade que nascia. O Padre Fernão Cardim, ao visitar o Rio de Janeiro em 1582, fez uma pregação na qual falou “dos milagres e mercês, que tinham recebido deste glorioso mártir na tomada deste rio”.¹⁰

A Vila de Igarauçu em Pernambuco era também chamada de Vila “dos Santos Cosmos”, pois os portugueses haviam chegado ao local em 1530 no dia dos mártires gêmeos Cosme e Damião, famosos pelos seus poderes curativos. Cosme e Damião ajudaram os portugueses a vencer os índios, que se opuseram a eles, e em retribuição os cristãos edificaram a Igreja Matriz de Igarauçu dedicada aos santos gêmeos, que se tornaram defensores da cidade, e operavam muitos milagres a partir dela. Durante a ocupação holandesa da vila, estes tentaram destelhar a Igreja de São Cosme e Damião para reaproveitar as telhas, mas os santos os castigaram, “dos que subiram uns ficaram cegos, outros mortos”. Em uma epidemia de peste que assolou todas as vilas vizinhas em 1685, foram os santos Cosme e Damião que protegeram Igarauçu da doença, como ficou consolidado na memória da população local, expressa em quatro painéis da Igreja de São Cosme e Damião, pintados em 1729.¹¹ O mártir tebano São Maurício defendia Vitória, também chamada de Vila de São Maurício, das secas e epidemias, assim como seus moradores que partiam para o sertão.¹²

Em 10 de agosto de 1587, foi encenada uma *Festa de São Lourenço* no porto e no adro da igreja da aldeia jesuítica de São Lourenço dos Índios, primeiro núcleo do que depois seria a cidade de Niterói. Grande parte da população do Rio de Janeiro veio em canoas e navios do outro lado da Baía de Guanabara para assistir à peça, dividida em cinco atos, em que São Lourenço recebe a ajuda de São Sebastião, patrono do Rio de Janeiro, para defender São Lourenço dos Índios do ataque de três diabos que querem destruir a aldeia com pecados e prendê-los. A peça inicia-se com o martírio de São Lourenço e encerra-se com uma solene procissão de sepultamento do santo, no quinto ato, em que “o corpo de São Lourenço [é] amortalhado e posto na

⁹ Vasconcelos, *Vida do venerável Padre José de Anchieta*, vol. I, p. 123.

¹⁰ Cardim, Fernão, *Tratados da terra e gente do Brasil [1625]*, Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1980 [1625], p. 169.

¹¹ Os “Painéis de Igarauçu” encontram-se reproduzidos, por exemplo, em *Arte no Brasil*, vol. I, pp. 191-193. (*Arte no Brasil*, Coleção organizada por Pietro Maria Bardi, São Paulo, Abril Cultural, 1979, vol. I)

¹² *Teatro de Anchieta*, ed. Pe. Armando Cardoso, São Paulo, Loyola, 1977, p. 22.

tumba, [e os personagens] acompanham o Santo para a sepultura". A proteção de São Lourenço à aldeia evidencia-se em várias passagens, como a que o Santo dirige-se aos diabos que procuram destruir a igreja e afirma que a protegerá, em reciprocidade à devoção de seus moradores:

"Com vosso ódio, sei
Que procurai condená-los [os moradores de São Lourenço dos Índios].
Deles não me afastarei
Para sempre auxiliá-los.

Eles em mim confiaram,
Construindo esta capela;
Velhos vícios extirparam,
Por patrono me tomaram
Que em firmá-los se desvela."¹³

A presença dos antigos santos e mártires na América Portuguesa não se deu apenas por meio de imagens ou representações, mas era também fisicamente atestada pelos sinais materiais de sua passagem pelas terras americanas. Era praticamente consensual, que o apóstolo que teria vindo ao Brasil foi São Tomé, cujos passos eram perseguidos pelos cristãos há séculos na Índia, onde havia registros da presença do santo e de uma comunidade cristã há muito separada do corpo principal da cristandade.¹⁴ A busca pelo túmulo de São Tomé está por trás da própria armada, que descobriu o Brasil capitaneada por Pedro Álvares Cabral, que rumava às Índias. Efetivamente, ao chegar à Índia após partir do Brasil, os portugueses tiveram notícias de uma comunidade cristã e da localização do túmulo de São Tomé em Meliapor, e receberam dos governantes locais relíquias do santo.¹⁵ Na mesma carta em que comunica aos Reis da Espanha Isabel e Fernando a descoberta do Brasil, o rei de Portugal D. Manuel discorre com muito mais detalhe sobre a localização do túmulo de São Tomé, mencionando que todos "vão à sua casa em Romaria, pelos grandes milagres que faz".¹⁶

Como inicialmente acreditava-se que o Brasil nada mais era que a costa oriental da Índia, a conclusão foi a de que São Tomé teria pregado também por estas terras. Mas a crença provou-se altamente duradoura, sobreviveu em muito à descoberta, de que o Brasil na verdade fazia parte de um continente isolado e distante da Índia, e documentos de missionários dos séculos XVI a XVIII referem-se à presença de São Tomé no Brasil, e seu registro na memória dos índios.¹⁷

Se o apóstolo presenteou a Índia com o seu corpo, efetivamente descoberto em Meliapor na primeira metade do século XVI, não descuidou de deixar relíquias no

¹³ Idem, *ibidem*, pp. 158-159.

¹⁴ Holanda, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Publifolha, 2000, pp. 133-160 e Thomaz, Luiz Filipe. "A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa", *Lusitania Sacra* (1991), 2a série, t. III, pp. 349-418.

¹⁵ Episódio relatado nas cartas de João Matteo Crético, Bartolomeu Manchionni e Domingos Pisani, de 1501. (*Brasil 1500: quarenta documentos*, pp. 179, 187 e 204).

¹⁶ "Carta de D. Manuel aos reis católicos, 29 de julho de 1501", *Brasil 1500: quarenta documentos*, pp. 219-236. (O túmulo de São Tomé foi efetivamente encontrado alguns anos depois, como é relatado, por exemplo, em Francisco de Andrada. (Andrada, Francisco de, *Crônica de D. João III* [1613], Porto, Lello e Irmão Editores, 1976).

¹⁷ Holanda, *Visão do Paraíso*.

Brasil. Foram as chamadas “reliquias de contato”, objetos consagrados pelo contato com o corpo do santo. Em 1549, Nóbrega já refere-se a algumas pegadas que São Tomé deixara marcadas no solo brasileiro, dizendo que os índios:

“têm notícia de São Tomé e de um seu companheiro, e nesta Baía [de Todos os Santos] estão umas pegadas em uma rocha que têm por suas, e outras em São Vicente [...]”¹⁸

Esse tipo de marca no território era já conhecido na Península Ibérica. O corpo de São Tiago, ao desembarcar na Galícia, vindo de Jerusalém no ano de 45 moldou a pedra em que foi depositado.¹⁹ Santa Orósia, filha dos reis da Boêmia martirizada pelos Mouros a caminho do casamento com o rei de Aragão no século IX, deixou marcas de seus joelhos em oração, no Monte de Yebra.²⁰ Na Freguesia de Cobide, região de Geyra, nos arredores de Braga, próximo a uma capelinha dedicada a Santa Eufémia, martirizada no tempo das perseguições romanas, encontrava-se uma pedra onde se viam sinais dos joelhos da Santa.²¹ Mas na América as marcas de São Tomé tinham também aderência com as crenças dos nativos:

“Dizem eles que S. Tomé, a quem eles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os próprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse. [...] Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. Ele os veja do Céu e seja intercessor por eles a Deus.”²²

Os meninos órfãos que foram de Lisboa ao Brasil pela Companhia de Jesus em 1550 escrevem sobre uma “romaria das pegadas”, que teriam feito em companhia dos índios, indicando que as provas materiais da presença do Santo no Brasil adquiriam significados especiais, já eram marcos no território e engendravam edificações mais permanentes:

“A pedra deu lugar a seus pés como se fosse barro [...] estando nós lá por um espaço dando louvores a nosso Senhor por aquele mistério, porque nosso

¹⁸ “Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, 9 de agosto de 1549” (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, ed. Serafim Leite, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, vol. 1, p. 138).

¹⁹ “e puseram o sagrado corpo sobre uma penha, que como se fosse de cera, deu aposento ao hóspede, abrindo o espaço que era necessário para o corpo santo. [...]”. (*Historia Eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada Corona de su poderoso Reyno, y excelencias de su corona*, por Don Francisco Vermudez de Pedraza, Canonico, y Tesorero de la Santa Iglesia Apostólica Metropolitana de Granada, Granada, Andrés de Santiago, 1638, f. 46v)

²⁰ La Cruz, Fr. Martin de, *Espania Restaurada em Aragon por el valor de las mujeres de laca, y sangre de Santa Orosia*, Çaragoça, por Pedro Cabarte, 1627, p. 133.

²¹ “[No local viam-se sinais] na forma de joelhos e pés, que bem mostram serem de uma menina de menos de quinze anos”. A tradição constava que era aquele o local onde a Santa fazia suas contínuas orações antes de padecer o martírio, “permitindo Deus que ficassem ali impressos aqueles sinais, para que o tempo não escurecesse a memória do lugar e sítio do martírio de tão grande Santa” (Ferreira, Pe. José de Mattos. *Thesouro de Braga descuberto no campo do Gerez* (1728), Braga, Câmara Municipal de Terras do Bouro, 1982, p. 55).

²² Nóbrega, Manuel da, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988, pp. 101-102.

Senhor não permite nada em vão, senão para aviso e exemplo [...], logo dali [os índios] foram a cortar dois paus largos e fizeram uma cruz grande [...] achamos os negros [índios] tão bons que teve que ficar ali um Irmão com dois meninos para ensiná-los e fazer uma casa nas pegadas onde se recolham meninos e aprendam.”²³

Em meados do século XVII, o jesuíta Simão de Vasconcellos teria visto cinco dessas pegadas, em lugares diversos do Brasil, da Paraíba a São Vicente.²⁴ No século XVIII, o franciscano Frei Jaboatão refere-se a um pé esquerdo

“[...] tão admiravelmente impresso, que à maneira de sinete em líquida cera, entrando com violência pela pedra, fez avultar as fímbrias da pegada, arregar a pedra e dividir os dedos, ficando todo o circuito do pé a modo que se levanta mais alto que a dita pedra sobre que está impressa a pegada”.²⁵

Nascida na colônia, a crença nas pegadas de São Tomé foi também legitimada na metrópole. Jorge Cardoso, que sistematizou o panorama histórico dos santos portugueses no século XVII na extensa obra denominada *Agiolégio Lusitano*, confirma:

“A dilatada Província do Brasil [...] na qual há tradição [que] pregou o Apóstolo S. Tomé, por se venerarem em várias partes dela suas pegadas, e dizerem seus naturais, que ele plantou a mandioca, raiz de que se faz a farinha de pão, sustento universal desta Província.”²⁶

No início do século XVII, o grande chefe Tupinambá Pacamã, do Maranhão, declara a Yves D’Evreux também conhecer esses sinais:

“Soube também que Maria era Mãe de Tupã [Deus], sendo Virgem, porém Deus mesmo fez o corpo para si no ventre dela, e quando cresceu mandou maratás, apóstolos, para toda a parte, nossos pais viram um, cujos vestígios ainda existe”.²⁷

Na terceira década do século XVII, Frei Vicente do Salvador menciona uma pegada de São Tomé na Bahia, relacionada à vinda do Santo que teria ensinado a verdadeira fé aos índios, onde foi feita uma ermida em invocação ao Santo:

“Também é tradição antiga entre eles [os índios] que veio o bem-aventurado apóstolo São Tomé a esta Bahia, e lhes deu a planta da mandioca e das bananas de São Tomé [...] e eles, em paga deste benefício e de lhes ensinar que adorassem e servissem a Deus e não ao Demônio, que não tivessem mais de uma mulher nem comessem carne humana, o quiseram matar e comer, seguindo-o com efeito a uma praia de onde o santo se passou de uma

²³ “Carta dos meninos órfãos ao Pe. Pero Domenech, Bahia, 5 de agosto de 1552” (*Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol I, pp. 385-389).

²⁴ Vasconcellos, Simão de, *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo* [1663]. Lisboa, A. J. Fernandes Lopes, 1865.

²⁵ Jaboatão, *Novo Orbe Seráfico Brasíliaico*, ou crônica dos frades menores da Província do Brasil, vol. II, p. 29.

²⁶ Cardoso, Jorge, *Agiolégio Lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas* [1657], Porto, 2002, vol. I, p. 35.

²⁷ D’Evreux, Yves, *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos 1613 a 1614* [1615], São Paulo, Siciliano, 2002, pp. 333-340.

passada à ilha de Maré, distância de meia légua, e daí não sabem por onde [foi]. Devia de ser indo para a Índia, que quem tais passadas dava bem podia correr todas essas terras, e quem as havia de correr também convinha que desse tais passadas. Mas, como esses gentios não usem de escrituras, não há disto mais outra prova ou indícios que achar-se uma pegada impressa em uma pedra em aquela praia, que diziam ficara do santo quando se passou à ilha, onde em memória fizeram os portugueses no alto uma ermida do título e invocação de São Tomé.”²⁸

As rochas de São Tomé eram raspadas e carregadas como relíquias, sendo este costume apontado como um dos fatores de desaparecimento das marcas. Frei Gaspar da Madre de Deus relata que no século XVIII pedras com as pegadas na praia de Embaré, entre Santos e São Vicente foram quebradas e removidas para serem utilizadas na reconstrução da matriz de São Vicente.²⁹ Em Embaré, assim como na Bahia, existem notícias de fontes, que brotavam nas imediações das pegadas, dentre outras maravilhas operadas por elas e pela presença de São Tomé em terras tão distintas como o Brasil, o Paraguai, o Cambodja, o Peru e o Ceilão.³⁰

Na América, vários dos trechos acima deixam bastante evidente que ocorreu a aderência da narrativa de São Tomé com um mito ameríndio total ou parcialmente pré-existente, o mito de Zumé ou Sumé. Essa interlocução foi possível devido à presença dessas “reliquias de contato”, marcas físicas, sobre as quais foi possível estabelecer um campo de significados e traduções.

Não apenas a descoberta, mas também o traslado de relíquias sagradas dos antigos mártires desempenhou papel importante nos processos de ocupação da América. Por meio das relíquias, era possível revelar o Velho Mundo no Novo, inseri-lo na temporalidade e territorialidade cristãs, preparando o solo para o momento da ressurreição, que alguns pensavam viria em pouco tempo. Conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha, as relíquias eram “veículos de transporte de lugares”.³¹ Nada mais adequado para cumprir o desafio da ocupação cristã do território, onde este não estava abençoado pelas pegadas de São Tomé.

Pelos registros, as últimas décadas do século XVI foram o período de início do traslado de relíquias de Portugal ao Brasil, vinculados às iniciativas de povoamento mais definitivo da colônia. A ocupação permanente significava não só a inauguração de uma institucionalidade portuguesa na América – câmaras municipais, padroado, justiça – mas também de sua contrapartida espiritual, que era obtida tanto a partir de uma assistência religiosa e de seus edifícios, quanto da transferência de provas materiais da verdade e do passado cristão, entre as quais as relíquias estiveram dentre as mais cobiçadas.

Algumas relíquias perdiam-se ainda na travessia. Quando o mar se mostrava revoltoso, era atirando-se relíquias, que garantia-se, que Deus retomasse o controle, como a tempestade pela qual a nau Santiago passou em 1585:

²⁸ Salvador, Frei Vicente do, *História do Brasil: 1500-1627* [1627], Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1982, p. 112.

²⁹ Madre de Deus, Frei Gaspar. *Memórias para a história da Capitania de São Vicente* [1797], São Paulo, Edusp/Itatiaia, 1975, pp. 234-235.

³⁰ Idem, *ibidem*, pp. 234-235 e Holanda, *Visão do Paraíso*, pp. 133-159.

³¹ Carneiro da Cunha, Manuela, “Da Guerra das relíquias ao Quinto Império”, *Novos Estudos CEBRAP* (1996), vol. 44, p. 81.

“Mas quis nosso senhor que amainou logo o vento pela virtude dos agnus dei e relíquias, que deitaram no mar”.³²

Uma cruz de ouro “em que trazia uma partícula do Santo Lenho da Vera Cruz e outras muitas relíquias” salvou a nau Santo Antônio de uma tormenta em 1565.³³ Uma cruz que continha um pedaço do Santo Lenho também salvou as vítimas do naufrágio da nau Santiago em uma jangada.³⁴ O relato do martírio da nau São Paulo, em 1560 na Índia, menciona uma “Bandeira das Relíquias” protegendo os viajantes em todo o percurso.³⁵

Outras vezes, as relíquias eram vítimas das guerras religiosas, que também se travavam no mar. Em 1570, o Padre Inácio de Azevedo levava muitas relíquias para o Brasil quando foi aprisionado e morto pelos franceses no oceano juntamente com seus 40 colegas de martírio. As relíquias, dentre elas um pedaço do Santo Lenho e uma cabeça das onze mil virgens, foram retiradas de seus relicários, despedaçadas e jogadas pelo convés da nau. Salvaram-se as relíquias levadas pelos padres Diogo Mendes e Francisco Lopes, aprisionados na mesma ocasião, que vieram ao Brasil algum tempo depois.³⁶ Os próprios ossos dos mártires foram tratados como relíquias, como as que foram reunidas em uma arca depositada na Igreja da Madre de Deus de Lisboa.

Quando os navios passavam por grandes provações no mar, eram eles mesmos tratados como relíquias. Em 1565, após um naufrágio, uma batalha contra luteranos franceses e uma incrível travessia, a nau Santo Antônio, comandada por Jorge de Albuquerque Coelho, donatário da Capitania de Pernambuco, conseguiu salvar-se e foi rebocada até Lisboa, onde o Cardeal Infante D. Henrique mandou atracá-la em frente à Igreja de São Paulo, onde ficou exposta como uma grande relíquia.³⁷ Em 1514, D. Manuel mandou que os restos da nau em que Américo Vespúcio havia navegado pela última vez fossem pendurados como troféus nas abóbadas da Sé de Lis-

³² “Relação do naufrágio da nau *Santiago* no ano de 1585, e itinerário da gente que dele se salvou, escrita por Manuel Godinho Cardoso e agora novamente acrescentada com mais algumas notícias”, *História trágico-marítima* [1735], org. Bernardo Gomes de Brito, Rio de Janeiro, Lacerda Editores/Editora Contraponto, 1998, p. 296.

³³ “O dia em que nos deu a tormenta mandou Jorge de Albuquerque, por conselho de alguns companheiros, lançar no mar uma Cruz de ouro em que trazia uma partícula do Santo Lenho da Vera Cruz e outras muitas relíquias, amarrando a dita Cruz com um cordão de retrós verde a uma corda muito forte, com um prego grande por chumbada; e o cabo e ponta desta corda ataram à popa da nau”. (“Naufrágio que passou Jorge Albuquerque Coelho vindo do Brasil para este reino no ano de 1565, escrito por Bento Teixeira Pinto, que se achou no dito naufrágio”, *História trágico-marítima*, p. 279).

³⁴ “uma Cruz que no vão tinha o Lenho Sagrado, que em tal ocasião foi para eles mais certa guia que o astrolábio ou agulha de marear, porque como todos afirmavam, por virtude desta Sagrada Relíquia foram a salvamento, metidos em quatro tábuas, atravessando nelas tantas distâncias de golfo”. (“Relação do naufrágio da nau *Santiago* no ano de 1585, e itinerário da gente que dele se salvou, escrita por Manuel Godinho Cardoso e agora acrescentada com mais algumas notícias”, *História trágico-marítima*, p. 326)

³⁵ “Pusemos na popa a Bandeira das Relíquias, que a Rainha Nossa Senhora dá a estas naus para recorrerem a elas os míseros navegantes em suas fortunas e extremas necessidades”; “Saiu toda a gente a terra, com as armas que cada um podia, acudindo todos à Bandeira das relíquias, que já eu tinha [...] arvorada [...] e ao redor dela, todos juntos em um corpo, nos agasalhamos esta noite”. (“Relação do Naufrágio da nau São Paulo”, *História trágico-marítima*, pp. 229-233).

³⁶ Carvalho, José Adriano de Freitas, “Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa, 1588) e em Santa Cruz (Coimbra, 1595): relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia”, *Via Spiritus - Revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso* (2001) 8, p. 101.

³⁷ “Naufrágio que passou Jorge Albuquerque Coelho vindo do Brasil para este reino no ano de 1565, escrito por Bento Teixeira Pinto, que se achou no dito naufrágio”, *História trágico-marítima*, p. 291.

boa.³⁸ O rei espanhol Filipe II demonstrou grande apreço pelos restos do naufrágio de um navio português, com cuja madeira mandou fazer seu próprio caixão onde foi levado ao túmulo em 1598.³⁹

Estes casos foram excepcionais pela intensidade, mas de uma forma geral as naus portuguesas, artefatos que viabilizaram a expansão da cristandade, eram investidas de sacralidade. António Vieira chama-as de “cidades nadantes” e “carroças da salvação”, evidenciando simultaneamente atributos de urbano e de sagrado.⁴⁰

Quando aportavam no Brasil, as relíquias eram recebidas com grandes honras. Em 1575, a cidade de Salvador ganhou duas cabeças das onze mil virgens. Foram as primeiras relíquias importantes que chegaram à colônia, razão pela qual o Bispo de Salvador declarou-as padroeiras do Brasil, e recomendou que lhes fizessem festas anuais nas cidades onde houvesse alguma cabeça das virgens, em um movimento de ordenamento do calendário das cidades brasileiras de acordo com seus santos padroeiros.⁴¹ Em 1584, Fernão Cardim refere-se à celebração dessa trasladação em Olinda.⁴²

Na segunda metade do século XVI, os portugueses já sabiam da imensidão do território a ser controlado na América Portuguesa, e a construção de uma continuidade territorial era um desafio muito diferente do enfrentado pela ocupação na Índia, baseada em núcleos descontínuos com o caráter de entrepostos comerciais. Do ponto de vista do regime religioso, a adoção de um patrono único seria elemento de reforço de uma unidade territorial, e as onze mil virgens eram as patronas perfeitas nesse caso: poderiam vir da Europa tantas cabeças quantas fossem necessárias, cumprindo ao mesmo tempo o papel da consagração do território por meio do corpo físico do santo, visível em cada localidade, e da homogeneização de um calendário festivo nos locais onde houvessem cabeças das virgens. Além de constituir parte do corpo da cristandade e do Império, as cidades da América Portuguesa constituíam em si um corpo de identidade própria, cuja coesão era parcialmente dada pelas cabeças das onze mil virgens.

³⁸ Castilho, Julio de, *A ribeira da Lisboa*. Lisboa, Publicações da Câmara Municipal de Lisboa, 1948, vol. I, p. 81.

³⁹ Eire, Carlos M. N., *From Madrid to Purgatory: the art and craft of dying in sixteenth-century Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 278.

⁴⁰ “E as carroças da salvação, quais eram? Eram aquelas Cidades nadantes aqueles poderosíssimos vasos da primeira navegação do Oriente [...]. E chama-lhe o Profeta carroças de salvação [...] porque da quilha ao tope é isso que levavam. Levavam por lastro os padrões da Igreja, e talvez as mesmas igrejas em peças, para lá se fabricarem. Levavam nas bandeiras as Chagas de Cristo, nas antenas a Cruz, na agulha a Fé, nas âncoras a Esperança, no leme a Caridade, no farol a luz do Evangelho, e em tudo a salvação” (Vieira, António, “Sermão de Santo Antônio (1670)”. (*Sermões*, organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo, Hedra, 2001, tomo I, p. 288).

⁴¹ “As Sagradas Cabeças das onze mil Virgens (que foram mandadas pelo nosso A. P. geral Francisco de Borja) vieram de Lisboa no Galeão S. Lucas a esta Bahia em Maio de 1575, Sendo Provincial desta Província o Pe. Ignacio de Tolozá: foram recebidas nesta cidade com muita festa em uma 5a feira dia de Corpus Christi a 2 de Junho. E no ano seguinte de 1576 veio por Bispo do Brasil o P. D. Antonio Barreiros, o qual alegrando-se muito com tal socorro do céu para o seu bispado, as tomou por Padroeiras em todo este, e mandou, que o seu dia fosse de guardado nas cidades, aonde houvesse alguma cabeça sua”. (Biblioteca Nacional da Ajuda [BNA], ref. 54-XIII-4, no 76, *Certidão do Reitor do Colégio de Jesus da Baía, relativamente ao assunto, que se achava nos livros daquele Colégio, respectivamente a terem-se ali recebido as cabeças das onze mil virgens em 1575, mandadas pelo Geral da sua Ordem, Francisco de Borja, e desde esse tempo foram tomadas as ditas virgens por padroeiras do Brasil*) ff.

⁴² “No fim de julho se celebra no Colégio a trasladação de uma cabeça de Onze Mil Virgens, que os padres ali têm mui bem concertada em uma torre de prata. Houve missa solene, preguei-lhes das Virgens com grande concurso de toda a terra” (Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [1625], p. 162).

José de Anchieta foi nomeado Provincial dos jesuítas em 1577, e ficou no cargo até 1588, período em que visitou continuamente as casas da Companhia no Brasil a bordo de um pequeno navio, com o sugestivo nome de Santa Úrsula, a líder das onze mil virgens cujo martírio ocorreu também a bordo de um navio.⁴³ É possível que Santa Úrsula (o navio) levasse a bordo as onze mil virgens (por meio de suas relíquias) em suas visitas, promovendo assim a comunhão entre as distantes casas da Companhia no Brasil. Em 1652, Vieira refere-se ao significado especial do dia das onze mil virgens (21 de outubro), atribuindo especial importância ao fato de nesse dia o rei de Portugal ter escrito a ele uma carta, dando-lhe a atribuição da conversão do gentio do Maranhão.⁴⁴ Mas já no início do século XVII ocorreram disputas em torno desse calendário, que punha em comunhão as várias cidades da colônia no dia das onze mil virgens, talvez um aspecto da disputa entre jesuítas e o clero secular.⁴⁵

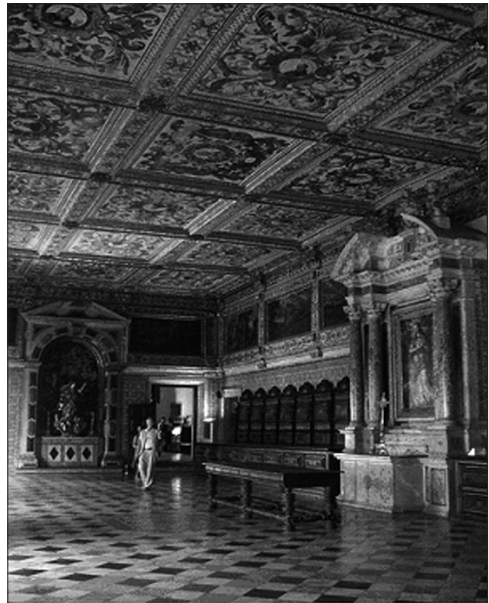


Figura 1

O forro da sacristia do Colégio de Salvador, pintado na segunda metade do século XVII, foi ricamente decorado com imagens de mártires da Companhia, mortos no Brasil e em outros locais, na companhia de imagens dos santos da Companhia, Inácio de Loyola e Francisco Xavier.

Foto: Renato Cymbalista, 2005

Outras cabeças das onze mil virgens aportaram no Brasil, após as duas que chegaram a Salvador. Em 1577, uma dessas cabeças chegou a São Vicente, o que colocou toda a Capitania em festa.⁴⁶ Fernão Cardim narra que na visita que Cristóvão de Gouveia, Padre Visitador da Companhia de Jesus, fez ao Brasil em 1582 trouxe

⁴³ Teatro de Anchieta, p. 18.

⁴⁴ Vieira, 2003 [1652], *Cartas do Brasil*. Organização e introdução João Adolfo Hansen, São Paulo, Hedra, 2003, p. 124.

⁴⁵ “Vindo depois por Bispo o Sr. D. Constantino Barradas [bispado 1602-1618], e tirando alguns dias santos, que achou postos, por bons respeitos, que teve para isto, tirava também o das onze mil virgens; mas sabendo-se isto no Colégio, foram lá os Padres Domingos Coelho, e Manoel do Couto a propor a S. Ila., presente o L. do Balthazar Ferraz, como seu antecessor as tinha tomado por Padroeiras do Brasil, por serem as primeiras Relíquias de Santos, que entraram nesta Província, e tínhamos experimentado muitas mercês de Deus por sua intercessão: o que vendo o dito Senhor Bispo, o houve por bem, e disse, botando sua benção, que ele assim o confirmava in nomine Domini, e assim se fez, e guardou sempre”. *Certidão do Reitor do Colégio de Jesus da Baía* (Biblioteca da Ajuda, Manuscrito). ff.

⁴⁶ Teatro de Anchieta, p. 18.

muitas relíquias, que distribuiu fartamente aos colégios da Companhia. A maior parte dos relatos em torno da chegada de relíquias empossa o navio como artefato, que traz o elemento sagrado, reforçando seu papel como elemento privilegiado de transplante do passado cristão, do Velho para o Novo Mundo. Uma das mais preciosas relíquias, que o Padre Visitador trouxe a Salvador foi mais uma cabeça das onze mil virgens, recebida com uma peça de teatro em que um dos personagens era a Sé da cidade, regozijando-se com o tesouro.⁴⁷

No dia 3 de maio de 1582, celebrou-se a inauguração do imponente novo relicário para o colégio dos jesuítas na Bahia, pois estas antes “estavam mal acomodadas”. Esse novo relicário construiu-se em uma nova capela na igreja, e nesse dia fez-se a solene trasladação das relíquias à sua nova casa. Não se tratava de uma cerimônia importante apenas para a Companhia de Jesus. O evento foi altamente concorrido pela população da Bahia, que chegou a causar um grande tumulto e invadir o recinto isolado dos padres. Na ocasião, a população fez muitas doações à nova capela.⁴⁸

O visitador trouxe consigo no navio que aportou no Rio de Janeiro “uma relíquia do glorioso Sebastião engastada em um braço de prata”, que foi muito festejada pelos moradores e estudantes do Rio de Janeiro, “por ser esta cidade do seu nome, e ser ele o padroeiro e protetor”. Em homenagem à entrada da relíquia na cidade foi feita uma procissão, que começou no mar e prosseguiu em terra, até a Igreja da Misericórdia, onde a relíquia foi depositada e onde foi encenado um auto.⁴⁹

Essa representação deve ser o *Auto de São Sebastião*, composto por José de Anchieta, no qual um anjo canta a associação entre o santo, o dia de sua festa, a proteção à cidade, a alegria de seus habitantes e a consagração do edifício da igreja:

“Chamas-te Sebastião:
Jesus te santificou.
Muita flecha te crivou
Para tua exaltação

Os habitantes da aldeia
Festejam a tua glória,
Visitando a igreja cheia:
Dia que assim os recreia,
Sagrou-o tua vitória

Oh, vem sempre d’ora em diante
Visitar a nossa igreja:
Do mal teu amor proteja
A todo seu habitante

[...]

⁴⁷ “Trouxe o padre uma cabeça das Onze Mil Virgens, com outras relíquias engastadas em um meio corpo de prata, peça rica e bem acabada. A cidade e os estudantes fizeram uma grave e alegre recebimento: trouxeram as santas relíquias da Sé ao Colégio em procissão solene, com flautas, boa música de vozes e danças. A Sé, que era um estudante ricamente vestido, lhe fez uma fala do contentamento que tivera com sua vinda; a Cidade lhe entregou as chaves; as outras duas virgens, cujas cabeças já cá tinham, a receberam à porta de nossa igreja; alguns anjos as acompanharam, porque tudo foi motivo de diálogo. Toda a festa causou grande alegria no povo, que concorreu quase todo”. (Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [1625], p. 143).

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 160.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p. 169.

Faze com que os homens todos
 Observem as leis divinas:
 Mulheres, velhas, meninas
 Afastem do mal os lodos
 Destas plagas peregrinas.”⁵⁰

A chegada da relíquia promovia a igreja e a cidade, e a terceira estrofe é bastante importante: ao pedir que o santo visite a igreja dali em diante, evidencia-se aquele dia como marco inaugural de um novo período. Além disso, esta estrofe faz uma equivalência entre os habitantes da igreja e os habitantes da cidade, construindo uma imagem, de que toda a cidade é igreja. A quarta estrofe relaciona a chegada da relíquia à correta observação dos costumes cristãos, semelhante ao que se passara quando da descoberta das relíquias em Arjona, evidenciando a nova conexão entre o poder das relíquias e a pauta estabelecida pelo Concílio de Trento. Após o teatro, o Padre Fernão Cardim fez uma pregação em torno das graças de São Sebastião, e acabada a missa “deu o Padre Visitador a beijar a relíquia a todo o povo”. Depois disso, a relíquia foi colocada no sacrário do colégio, “para consolação dos moradores, que assim o pediram”. No sacrário, São Sebastião encontrou como companheira uma outra cabeça das onze mil virgens.⁵¹

A chegada do visitador a São Paulo foi planejada para acontecer no dia 25 de janeiro de 1585, dia da conversão do mártir São Paulo, padroeiro da cidade. Os principais homens da cidade foram receber Cristóvão de Gouveia a três léguas da cidade, e a recepção se deu a cavalo. O visitador trazia consigo algumas relíquias, entre elas uma do Santo Lenho, e outra dos Santos Tebanos da legião de São Maurício, que foram devidamente veneradas.⁵²

A população da Vila do Espírito Santo, particularmente devota, em meio a uma epidemia de peste reforçou sua devoção às relíquias que tinham em sua igreja, dando uma coluna de prata para uma relíquia das onze mil virgens que fazia companhia à relíquia de São Maurício que ornava a mesma igreja. Em 1585 ou 1595, Anchieta compôs um auto, em que dois meninos saúdam a chegada dessa relíquia no porto da cidade, vinda de barco, antes de ser acompanhada em procissão até ser depositada na Igreja de São Tiago. A relíquia com a cabeça da virgem é festejada por dar uma nova luz aos habitantes da Vila:

“Cordeirinha linda
 Como folga o povo!
 Porque vossa vinda
 Lhe dá lume novo.

⁵⁰ Anchieta, José de, “Excerpto do auto de S. Sebastião”, *Teatro de Anchieta*, p. 192.

⁵¹ Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [1625], p. 170.

⁵² “Todo o caminho foram escaramuçando e correndo seus ginetes, que os têm bons, e os campos são formosíssimos, e assim, acompanhados com alguns vinte de cavalo, e nós também a cavalo, chegamos a uma cruz, que está situada sobre a vila, aonde estava prestes um altar, debaixo de uma fresca ramada, e todo o mais caminho feito um jardim de ramos. Dali levou o P. Visitador uma cruz de prata dourada com o Santo Lenho e outras relíquias, que o Padre deu àquela casa. E eu levava uma grande relíquia dos Santos Tebanos. Fomos em procissão até a igreja com uma dança de homens de espadas, e outra de meninos da escola. Todos iam dizendo seus ditos às santas relíquias. Chegando à igreja, demos a beijar as relíquias ao povo. Ao dia seguinte, disse o Padre Visitador missa, com diácono e sub-diácono, oficiado em canto de órgão pelos mancebos da terra. Houve jubileu plenário, confessou-se e comungou muita gente. Preguei-lhes da conversão do Apóstolo [São Paulo]” (Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [1625], pp. 172-173).

Nossa culpa escura
Fugirá depressa,
Pois vossa cabeça
Vem com luz tão pura.
Vossa formosura
Honra é do povo,
Porque vossa vinda
Lhe dá lume novo.

Virginal cabeça
Pela fé cortada,
Com vossa chegada
Já ninguém pereça.
Vinde mui depressa
Ajudar o povo;
Pois com vossa vinda
Lhe dais lume novo.”⁵³

Em 1595, Anchieta escreveu um outro auto, a pedido da Confraria de São Maurício, em Vitória (que é também chamada “Vila de São Maurício”), para celebrar o dia de seu protetor, de quem a Confraria tinha uma relíquia, que era venerada como protetora contra a epidemia e a seca. Trata-se do auto de Anchieta, que trata de forma mais explícita a presença de relíquias em uma cidade como causa e efeito das virtudes de seus moradores, e seu papel de proteção do local, mas reivindicando devoção permanente em troca. A fé do povo de Vitória em seu santo é posta à prova contra vários inimigos: os protestantes, um castelhano que quer levar a relíquia para o Rio da Prata,⁵⁴ além de dois demônios, Satanás e Lúcifer e, talvez a principal delas, a falta de fé do povo de Vitória. A Vila, que também é um personagem da peça, está, de início, bastante desesperançada.⁵⁵

O auto representa a chegada da cabeça de São Maurício e de outras relíquias de barco ao porto da Vila, onde são saudadas por dez meninos, que cantam o caráter voluntário da presença do santo e o papel de proteção desempenhado pela relíquia sobre a cidade contra os franceses e ingleses:

“Com tais mortes merecestes
triunfos mui gloriosos
*e que vossos fortes ossos
que defender não quisestes,
sejam defensores nossos [...]*

O pecado nos dá guerra,
em todo tempo e lugar;
*e pois quisestes morar
nesta nossa pobre terra,*

⁵³ José de Anchieta, “Quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das onze mil virgens” *Teatro de Anchieta*, pp. 278-279).

⁵⁴ “Se em minha terra estivesse / este tão rico tesouro, / como estaria parece? / Honrado com muita prece / E bordado em prata e ouro!... / Quão gentis, quão cortesãos / Em solenes procissões / Saír[!]am nossos cristãos, / Com suas gorras nas mãos. / Para ganhar mil perdões!”. (Anchieta, José de, “Na Vila de Vitória”, *Teatro de Anchieta*, p. 316).

⁵⁵ “Não sabe ao que doer-se entristecido / meu coração choroso e angustiado / Vendo todo perder-se em pecado, / Meu povo, de muitos vícios já vencido.” (Anchieta, José de, “Na Vila de Vitória”, *Teatro de Anchieta*, p. 303).

*ajudai-a sem cessar;
 porque, cessando o pecar,
 cessarão muitos reveses,
 com que os hereges franceses
 nos poderão apertar
 e luteranos ingleses.”*⁵⁶

Os protestantes estão também presentes como ameaça em outra passagem da peça, o *Monólogo da ingratidão*, em que Anchieta simula o discurso de um reformista na América, desdenhando do culto católico aos mártires, “criados de Deus”.⁵⁷ Ao final a Vila de Vitória, apoiada por outros dois personagens, o Amor de Deus e o Temor de Deus, acaba por merecer a relíquia, com a qual espanta todas as ameaças.⁵⁸ A peça encerra-se com quatro meninos levando a cabeça de São Maurício à sepultura em um esquife (“tumba”), permanecendo assim na Vila.

Mas a presença dos mártires na América Portuguesa não se resumiu aos mártires antigos. As conquistas foram local de ocorrência de novos mártírios.

Os novos mártires:
missionários jesuítas e franciscanos

Da mesma forma que eram candidatos ao martírio nas partes reformadas da Europa, os jesuítas ansiavam imensamente a morte pela Igreja em todas as partes do mundo, tratando seus próprios mártírios como instrumento de conversão das almas e de fundação da Igreja nas novas terras, em uma estratégia global, que era documentada, sistematizada, ilustrada. Os jesuítas faziam circular imensamente os registros dos mártírios de seus irmãos por todo o mundo, em uma verdadeira cartografia espiritual, complementar à cartografia técnica, que naquele momento se fazia de todo o mundo. A Companhia de Jesus desenvolveu o seu próprio martirologio, em que quase todos os dias do ano estavam benzidos com o sangue de seus mártires ao redor do mundo. Uma passagem bíblica do Evangelho de Mateus (24:9) – “Então vos entregarão à tribulação e vos matarão, e sereis pessoas odiadas por todas as nações, por causa do meu nome” – ganhava interpretação literal. O martirologio da Companhia de Jesus, compilado em 1675, listava 304 jesuítas mortos por sua fé em todo o mundo.⁵⁹

A campanha no Japão foi particularmente violenta, a intolerância religiosa dos imperadores produziu inúmeros mártires, que foram objeto de livros em várias lín-

⁵⁶ Anchieta, José de, “Na vila de Vitória ou São Maurício”, *Teatro de Anchieta*, p. 288.

⁵⁷ “Eles vêm-me cá trazer / ossos de martirizados: / sim, esses são meus cuidados! / Eu farei quanto puder / Que não sejam estimados. / Porque sou mãe de pecados / e não quero agradecer / quanto bem pode fazer / Deus com todos seus criados. / E deixo tudo esquecer.” (Anchieta, José de, “Na Vila de Vitória”, *Teatro de Anchieta*, p. 314). O “Monólogo da ingratidão” é também presente de forma autônoma, em José de Anchieta. (Anchieta, José de, “Na festa de S. Lourenço”, *Teatro de Anchieta*, pp. 141-189, pp. 70-71.

⁵⁸ “Guardemos este tesouro / que o sumo Deus me enviou, / mais refinado que o ouro, / com o qual, eu certa estou, / me livrarei de desdouro”. José de Anchieta, “Na Vila de Vitória”, *Teatro de Anchieta*, p. 339).

⁵⁹ Tanner, Mathias, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans: in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, Ecclesia, pietate; / sive, Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violentâ morte totó orbe sublatis sunt*, Pragae, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675.

guas.⁶⁰ Em Nagasaki, em 1626, o Padre espanhol Baltasar de Torres foi jogado ao mar, que foi considerado assim “sepulcro de cristal de onde a Divina Providência terá conservadas suas almas, para ressuscitar seus corpos a elas unidos [...] com dores de glória no dia da ressurreição geral”. O primeiro mártir do sul da África, Gonçalo da Silveira, mereceu um dos sonetos dos *Lusíadas* de Camões.

A morte dos jesuítas era motivo de honrarias em Lisboa. Uma representação do martírio do jesuíta Antonio Criminal, na Índia, ocorrido em 1550, foi colocada na Capela Real em Lisboa, a pedido do rei D. João III, “para que se dessem devidas graças a Deus, que nos seus santos obra tamanhas maravilhas”.⁶¹ Na ocasião da canonização de Inácio de Loyola e Francisco Xavier em 1622, fizeram-se grandes festas em Lisboa, ocasião em que os martírios de jesuítas mortos no mar ao redor do mundo foram celebrados. Após dois carros representando a América e a África, e antes da Ásia e Europa,

“[...] aparecia uma formosa nau da Índia, tão perfeita, & bem acabada, que podia servir de modelo para as que se fazem na Ribeira. Não vinha carregada de drogas, mas de mártires da Companhia de Jesus, que levados do zelo da fé, navegaram por todas as partes do mundo, e nelas deram suas vidas por Cristo. Ia embandeirada com muitos galhardetes e flâmulas de tafetá vermelho, nas velas pintadas palmas e coroas: pelas bombardeiras assomavam muitas peças de artilharia de bronze, que a lugares disparavam, navegava em um mar de ondas contrafeitas, e por entre elas apareciam cabeças, e braços dos santos mártires que foram lançados ao mar, que por toda a parte mostrava veias e escumas de sangue”.⁶²

Anchieta, antes mesmo de pisar no Brasil, ansiava pelo martírio já na travessia do Atlântico, conforme narra Simão de Vasconcellos: “sem ser compelido, sem soldo, sem interesse, propõe de ajudar-vos livremente, até morrer com vossa mesma cruz”.⁶³ O martírio era parte da argumentação dos jesuítas que já encontravam-se no Brasil, clamando por novos companheiros, como mostra a carta do Irmão Vicente Rodrigues:

“Venham nos ajudar, que a terra é grande, os demônios muitos [...] venham [...] imitando o Senhor com [...] a cruz e o sangue [...] na qual ardamos de maneira que mereçamos derramar quanto sangue temos em troca de quanto nosso Senhor Jesus Cristo derramou com tanta caridade e amor.”⁶⁴

⁶⁰ Cerueira, Louis e Passio, François, La glorieuse mort de neuf Chrestiens Iapponois martyrizés pour la foy catholique aux royaumes de Fingo, Sassuma et Firando envoyée du Japon l’an 1609 et 1610, Douai, Pierre Auroy, 1612, Figueiroa, Francesco e Balinghem, Antonius, *Histoire de l’estat de la Chrestienté au Japon, et du glorieux martyre de plusieurs chestiens en la grande presecution de l’an 1612, 1613 et 1614 le tout tiré des lettres envoyées à Rome par les Pères de la Compagnie de Jesus au Japon*. Douai, Balthasar Beller, 1618 e Cardim, Pe. Antonio Francisco. Elogios, e ramalhete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesus: a quem os tyrannos do Imperio de Jappão tirarão as vidas. Catálogo de todos os religiosos, & seculares, que forão mortos naquelle Imperio, até o anno de 1640, Lisboa, por Manoel da Sylva, 1650.

⁶¹ Andrada, *Crônica de D. João III*, p. 1048.

⁶² Relacam geral das festas que fez a religião da Companhia de Jesus na Prouincia de Portugal, na canonização dos gloriosos Sancto Ignacio de Loyola & S. Francisco Xavier no ano de 1622, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1623, p. 23.

⁶³ Vasconcellos, Simão de, *Vida do venerável Padre José de Anchieta*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1943, vol. I, p. 16.

⁶⁴ “Carta do Irmão Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra, Bahia, 17 de maio de 1552”, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol I, p. 314.

A própria partida rumo às colônias era por vezes literalmente tratada como martírio. Em 1550, a Companhia enviou sete órfãos do Colégio de Órfãos de Lisboa para o Brasil. Os órfãos, “dizendo que tudo era [...] servir a Deus e morrer pela fé católica” não tinham medo de serem comidos pelos índios: “diziam-lhes outros que no Brasil morrem os homens e comem carne humana. Respondiam eles que também em Lisboa morrem e que depois os comem a terra e os bichos”. A partida dos órfãos lembra um fervoroso relato de paixão. Partiram do Colégio na véspera de dia de Reis, portando uma cruz, e carregaram-na pela cidade de Lisboa, até o Mosteiro dos Jerônimos em Belém, onde embarcariam. Por todo o percurso os moradores de Lisboa os acompanharam das ruas e janelas:

“Era tanto fogo por onde eles passavam que [nos] acendia o rosto [...] uns choravam, outros levantavam as mãos aos céus dando louvores ao Senhor, outros os benziavam, outros saíam com esmolas pelas ruas [...] outros corriam para os ver chamando-os bem-aventurados.”

Chegando a Belém, o navio os esperava para embarcarem. Em meio aos choros e despedidas “um deles [...] saltou no batel [...] tomou a cruz na mão e começou a cantar [...] andava tão fervente que parecia daqueles que vão a receber martírio”.⁶⁵

Embora hoje possamos duvidar que a ânsia pelo martírio fosse verdadeira, a imensa quantidade de documentos, que mostram que inúmeras vezes os jesuítas efetivamente ofereceram-se ao martírio indica o contrário, que a busca pelo martírio não se tratava de pura retórica. Conforme afirma Manuela Carneiro da Cunha, para que Deus vencesse nas novas terras, para que o Santo Lenho da cruz pudesse enraizar-se e tomar vida, acreditava-se que era necessário regar a cruz de Cristo e a melhor rega para isso era o sangue dos mártires. E não poucas vezes os mártires foram considerados rega, sementes ou pedras da Igreja na América.⁶⁶

Os primeiros jesuítas oficialmente reconhecidos pela Igreja Católica como mártires “brasileiros” na verdade o foram antes mesmo de pisar na América. Os chamados “40 mártires do Brasil”, liderados pelo Padre Inácio de Azevedo, foram martirizados pelos corsários franceses nas Ilhas Canárias em 1570 a caminho da América. Foram beatificados quatro anos após sua morte, e sua festa começou a celebrar-se em 1574. O Padre Fernão Cardim comenta sobre as honras que se fazia ao Padre Inácio Azevedo e seus 40 companheiros mártires no Colégio de Olinda, em 1582:

“Ao dia seguinte [15 de março], se festejou dentro de casa [do colégio] como cá é costume, o martírio do Padre Inácio de Azevedo e seus companheiros com uma oração em verso no refeitório, outra em língua d’Angola, que fez um irmão de 14 anos com tanta graça que a todos nos alegrou, e tornando-a em português com tanta devoção que não havia quem se tivesse com lágrimas.”⁶⁷

Outro mártir que perdeu a vida no mar foi Pero Dias, chefe de um grupo de doze jesuítas mortos a caminho do Brasil em 1571 e consagrados como mártires. Depois

⁶⁵ “Carta do P. Pero Domenech aos Padres e irmãos de Coimbra, Lisboa, 27 de janeiro de 1550”, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. I, p. 171.

⁶⁶ Carneiro da Cunha, *Da Guerra das relíquias ao Quinto Império*, p.

⁶⁷ Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* [1625], p. 161.



Figura 4

Martírio do jesuíta Pedro Dias, morto a caminho do Brasil, que foi homenageado com auto de José de Anchieta.

Gravura: de Melchior Küssel, que acompanhava o martirólogo da Companhia de Jesus, escrito por Mathias Tanner e impresso em 1675.

de ter avistado o Brasil, o navio de Pero Dias foi arrastado por correntes marítimas até as Antilhas. Retomando a rota rumo ao Brasil, foi atacado pelo corsário João Capdeville, sendo os doze jesuítas assassinados. Um auto foi composto por Anchieta entre 1575 e 1590 para celebrar o martírio, o *Diálogo do P. Pero Dias Mártir*.⁶⁸ Na ausência dos restos mortais dos mártires, especula-se se o auto foi composto em louvor ao recebimento de uma imagem do mártir, substituto – e não simples alegoria – ao seu corpo. O terceiro ato do *Diálogo* é cantado durante a introdução de uma imagem na igreja. No auto, escrito em forma de diálogo entre Cristo e o Mártir, o mártir apresenta similaridade com a referência bíblica ao apóstolo Pedro (Mt. 16,18). Anchieta atribui ao mártir qualidades construtivas, sobre as quais se edifica a Igreja Católica. No diálogo, Cristo afirma:

“Pedro Dias pedra é,
membro da Pedra viva,
donde o edifício deriva
de toda divina fé,
que os sentidos nos cativa.
Não seja tua alma esquiva
contra a dolorosa cruz,
abraçada por Jesus,
pedra-mármora e luz viva,
se queres firmeza e luz.

Se foi Pedro por ser pedra,
foi dia por resplendor,

⁶⁸ Teatro de Anchieta, p. 17.

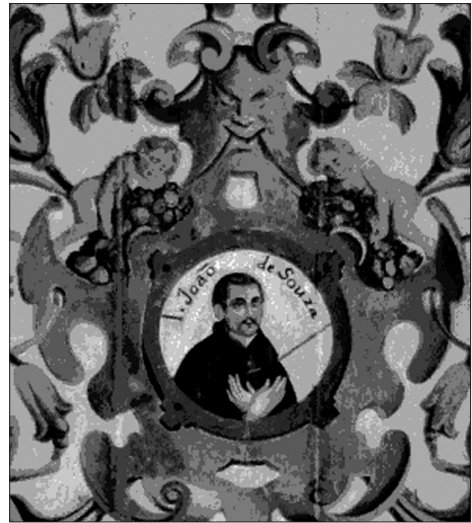
com tal graça do Senhor
que nele não teve medra
o trevoso tentador.”⁶⁹

Nesses versos, Anchieta explicita a funcionalidade dos mártires para a colonização: não só “Pedro Dias Pedra é [...] donde o edifício deriva”, como esse atributo de ser o mártir material construtivo de onde faz-se a Igreja tem uma relação de causa e efeito com sua morte: “se foi Pedro *por ser* pedra”.

O Padre Leonardo Nunes foi vítima em São Vicente de uma emboscada de um homem que há tempos procurava desviar do mau caminho, quase consumando-se um martírio, com a adesão do Padre:

“Esperou o Padre no meio de uma rua este perdido homem, e tirou de um pau, que levava, para espancá-lo: sem dúvida o fizera porque o servo de Deus estava tão fora de fugir, que antes posto de joelhos, esperava o golpe, como da parte da Justiça divina por suas faltas.”⁷⁰

Mas o martírio não foi levado a cabo. O Padre foi salvo por um dos filhos do homem “frustrando assim a intenção do pai, mas não o merecimento do Padre”.⁷¹



Figuras 2-3

Os jesuítas Pedro Corrêa e João de Souza, martirizados no sertão de São Vicente, em 1554, representados no tecto da sacristia do Colégio dos Jesuítas de Salvador.

Fotos: Renato Cymbalista, 2005

Quando o martírio efetivamente ocorria, a reação por parte dos jesuítas era de re-denção: o martírio seria a confirmação divina da viabilidade da presença da Igreja Católica na América. O episódio da morte de Pedro Correia e de seu companheiro João de Souza, “triste e juntamente alegre”, se deu quando estavam em uma missão

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 195.

⁷⁰ Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, p. 46.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 46.

para pôr fim à guerra entre os índios Tupis e Carijós. Em 24 de agosto de 1554, Pedro Correia despediu-se de seus colegas de Piratininga com lágrimas de alegria, “que parece adivinhava-lhe o coração a boa ventura que por aquelas matas lhe tinha guardado o céu”. Chegando a uma aldeia Tupi em Cananéia, logrou libertar alguns prisioneiros, já prestes a serem sacrificados, entre eles um castelhano. De lá, rumou à terra dos Carijós, onde foi bem recebido e obteve a promessa de paz e até mesmo conversão à fé cristã. Mas entrou em cena o Demônio, “invejoso de tão grandes princípios”: sob a liderança do espanhol que o Padre havia libertado dos Tupis, os Carijós amotinaram-se contra os jesuítas, terminando por matá-los a flechas “qual outro mártir, São Sebastião”.⁷²

“Sofreram a morte estes bem-aventurados Irmãos pela santa obediência, pela pregação do Evangelho, pela paz, e pelo amor e caridade dos seus próximos, a quem foram prestar auxílio [...]. Não foi pequena a consolação que recebemos de morte tão gloriosa, desejando todos ardentemente e pedindo a Deus com orações contínuas morrer desse modo. Agora sim acreditamos que o Senhor há-de estabelecer aqui a Igreja, tendo já lançado nos alicerces duas pedras banhadas em sangue tão glorioso. Oxalá Deus me lançasse a mim como terceira, como teria lançado se não se opusessem meus pecados.”⁷³

O trecho – “Agora sim acreditamos que o Senhor há-de estabelecer aqui a Igreja, tendo já lançado nos alicerces duas pedras banhadas em sangue tão glorioso” – revela o peso especial dado a esses mortos. Anchieta faz nesse trecho uma relação direta entre a morte martirizada dos jesuítas e a irreversibilidade da empreitada catequizadora. É interessante notarmos novamente o conteúdo arquitetônico dessa fala: os jesuítas mortos equivaleriam a duas pedras inaugurais e sagradas, constituindo os alicerces sobre os quais se construiria simbolicamente o edifício da Igreja Católica.

A escala de sacralidade, que orienta a visão de mundo dos jesuítas, fica ainda mais evidente na última frase em destaque: informa ainda que o próprio Anchieta, pelos seus pecados ainda não purgados, não seria ainda digno de morte semelhante, que o transformaria assim também em “alicerce da Igreja” nas terras novas. Sobre os mesmos martírios de Pero Correia e João de Souza comenta Simão de Vasconcellos:

“Oh almas ditosas! Oh mártires felizes! Primícias do Brasil, espelho de missionários, lustre de confessores, esmalte dos que pregam, honra dos Irmãos, glória da Companhia: com vosso sangue fertilizastes aquelas matas, com vosso exemplo ficam apetecíveis; e virá dia, em que este sangue brote em grandes colheitas d’esta gentilidade.”⁷⁴

O sangue dos mártires sacralizando o território surge também em um depoimento do Padre António Vieira, sobre a Ilha dos Joanes (Marajó), em 1654, onde haviam sido martirizados treze padres da Companhia de Jesus:

“Disto esta ilha da cidade do Pará só duas marés de jornada, e ainda lá não chegou a luz do evangelho, havendo trinta e nove anos que aqui vivem os portugueses[...].Conto tudo o que vou descobrindo do padre Luís Fi-

⁷² Idem, *ibidem*, p. 151.

⁷³ “Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. São Vicente, fim de março de 1555”, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vol. II, pp. 202-203.

⁷⁴ Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, p. 101.

gueira e seus companheiros, porque, além de ser de edificação para todos, é de grande consolação para os que os conheceram, e o pode ser também para os que quiserem imitar. Eu vi de longe a ilha, e confio em Nosso Senhor que cedo se há-de colher nela o fruto, que de terra regada com tanto sangue e tão santo se pode esperar.”⁷⁵

Na segunda metade do século XVII, o teto da sacristia da Igreja da Companhia de Jesus em Salvador recebeu tratamento semelhante ao de outras igrejas importantes da ordem: foi pintado com imagens dos mártires da Companhia no Brasil e em outros locais, consagrando o corpo místico da Companhia, relacionando suas partes entre si e com o coração da Companhia, as imagens dos santos Inácio de Loyola e Francisco Xavier.

Mas os jesuítas não foram os únicos missionários martirizados na América Portuguesa. Veremos a seguir que outra ordem religiosa fez também do martírio um instrumento de legitimação de sua presença nessas terras. Desde o século XIII, a Ordem de São Francisco havia tomado para si a tarefa de realizar a cruzada espiritual por todo o mundo. Não eram raros os sacrifícios de missionários franciscanos, constituindo a ordem a principal fonte de martírios no fim da Idade Média.⁷⁶ É o caso de Frei Abelardo, Frei Pedro, Frei Ajuto, Frei Acúrsio e Frei Octonem, enviados por São Francisco de Assis a Marrocos com a missão de converterem o rei Miramolim, e finalmente martirizados sob sua espada em 1220. A história dos cinco mártires de Marrocos teve especial significado para Portugal, pois no mesmo ano de sua morte o Infante D. Pedro levou os corpos dos mártires para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Outros sete mártires italianos tiveram a mesma sorte no Marrocos em 1227, em um relato menos difundido.⁷⁷

Os franciscanos estiveram presentes desde a primeira viagem portuguesa ao Brasil, e o desejo de martírio também os animava a desbravar os territórios brasileiros. Era o caso do Padre Ambrósio de Amiens, um dos quatro franciscanos reformados, do ramo dos capuchinhos, que acompanharam a ocupação francesa do Maranhão no início do século XVII. “Aninhava em seu coração o santo desejo de sofrer algum martírio em prol da sua fé, porém nunca se lhe ofereceu ocasião, até que aprovou a Deus agregá-lo à empresa do Maranhão” Mas o Padre Ambrósio não morreu martirizado, o que lamentou até às vésperas de sua morte, que ocorreu por causas naturais, dizendo que “do mundo apenas levava o pesar de não morrer mártir, como desejava.”⁷⁸

Diferente foi o destino de muitos outros religiosos franciscanos, que efetivamente atingiram o martírio no Brasil, mas inicialmente os franciscanos preocuparam-se menos que os jesuítas em sistematizar e escrever sobre esses martírios. A partir do século XVIII, essa preocupação aumenta, provavelmente ligada ao fortalecimento da presença da ordem no Brasil. Em 1733, Frei Apolinário da Conceição publica o livro *Primazia seráfica na região da América*, em que constrói retrospectivamente o argu-

⁷⁵ *Cartas do Brasil*, pp. 173-174.

⁷⁶ Fernandes, Maria Alice, *Livro dos milagres dos santos mártires*, dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988, p. 10.

⁷⁷ *A espada e o deserto*, ed. José Alberto Seabra Carvalho e Maria João Vilhena Carvalho, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 2002, pp. 32-33.

⁷⁸ D'Abbeville, Claude, *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, São Paulo, Siciliano, p. 143

mento de que cabia à ordem dos franciscanos o primeiro lugar entre as ordens religiosas da América, entre outros motivos por causa dos inúmeros e antigos martírios que religiosos franciscanos haviam sofrido no continente.

Frei Apolinário enumera cerca de uma centena de franciscanos que sofreram martírio na América até meados do século XVIII.⁷⁹ Esse conjunto de “primitivos mártires franciscanos” acabou por inspirar a Deus,

“para que jamais faltassem neste Estado [do Brasil] Obreiros Seráficos [...] que fundássemos nele Conventos, para que sempre acudissem com a doutrina a seus naturais, e levassem seu santo nome aos gentios, e terras, aonde ainda não havia chegado.”⁸⁰

Devido ao exemplo dos franciscanos, a América teria se mantido livre das here-sias, que haviam “infeccionado” outras regiões do mundo, “livre pela misericórdia Divina, tem produzido valerosíssimos Mártires, que à imitação de seus seráficos guias, de boa vontade deram as vidas pela confissão da verdadeira Fé”. Frei Apolinário celebra intensamente essa conversão territorial feita pelo sangue dos mártires. “Se no céu se faz grande festa pela conversão de um pecador, que festa se fará a tantas conversões de Reinos, e Províncias?”.

Os primeiros martírios de que se tem notícia no Brasil foram os de dois frades franciscanos portugueses em Porto Seguro, em 1505, conforme relata o Frei Apolinário da Conceição. O relato encadeia os fatos: os franciscanos “plantaram logo a primeira fortaleza da Igreja por [meio de] uma, que edificaram, denominada São Francisco”, na cidade de Porto Seguro. Começaram seu trabalho de evangelização, retirando almas das garras do demônio, a quem evidentemente enfureceram. O demônio, que estava “perdendo um dos maiores fortes de seu presídio”, incitou os nativos a matarem os franciscanos, matando antes disso a portugueses e índios cristianizados.⁸¹

“[Os índios] correram a procurar os dois Padres na Igreja, e achando-os em oração postos de joelhos, nesta santa forma lhe tiraram as vidas, quebrando-lhe as cabeças com maças de pau; e seus benditos cadáveres, depois de assados, os comeram, celebrando os bárbaros [...] as suas próprias desgraças com grandes festejos”.⁸²

Frei Apolinário também celebra intensamente esse dia, que insere o Brasil no calendário martirológico, como um marco de fecundação, relacionando-os com os primeiros mártires cristãos: “naquela primitiva igreja do Brasil, edificada pelos dois mártires, e reedificada [pelos] seus sucessores.”⁸³

Foi seu glorioso triunfo no ano de mil e quinhentos e cinco, aos dezenove de junho, dia venturoso para toda a América; porque depois de regada com o sangue

⁷⁹ Conceição, Frei Apolinário, Primazia seráfica na regiam da América, novo descobrimento de santos, e veneráveis religiosos da ordem Seráfica, que ennobrecem o Novo Mundo com suas virtudes, e acçoens, Lisboa Ocidental, Na Oficina de Antonio de Souza da Silva, 1733, pp. 96-151.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 117.

⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 99.

⁸² Idem, *ibidem*, pp. 99-100.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 102.

destas primeiras vítimas, se mostrou tão fecunda, que tem produzido para Deus inumeráveis almas, observantes de sua lei.⁸⁴

No livro *Novo Orbe Serafico Brasilico*, ou *Crônica dos frades menores da Província do Brasil*, publicado em Lisboa em 1761, Frei Antonio Jaboatão também coloca a anterioridade dos franciscanos em relação ao martírio:

“Por serem eles [os franciscanos] os que no seu primeiro descobrimento se acharam [...] mas também os que a santificaram, primeiro que todos, como o tremendo sacrifício do Altar [em que rezaram a primeira missa]; eles os primeiros, que semearam nela, e plantaram a semente da pregação evangélica, os primeiros, que a regaram com o seu sangue [...]”⁸⁵

Jorge Cardoso, no *Agiolégio Lusitano*, sistematização do martirologio dos santos de Portugal confirma essa anterioridade, atribuindo à morte por afogamento de um dos primeiros franciscanos que veio ao Brasil o próprio nome do Rio São Francisco:

“No ano 1503 foram [ao Brasil] dois religiosos da própria Ordem [de São Francisco] por ordem do Rei D. Manuel, que depois de ganharem muitas almas para Cristo, um conseguiu martírio, e o outro se afogou no Rio de São Francisco, ao qual com sua morte deu nome.”⁸⁶

Outros três franciscanos espanhóis naufragaram nas costas de São Paulo, e subiram a serra, instalando-se nas imediações de São Paulo, na ermida de Nossa Senhora da Luz. Frei Diogo de Guiso, um destes três religiosos costumava ir à povoação de São Paulo a pedir esmolas para si e seus companheiros. Em uma de suas incursões, foi ameaçado de morte por um soldado, “que mais parecia seguir a seita de Lutero que a Lei de Cristo, porque jurando e blasfemando seu santo nome, se empregava em difamar a tudo o que era eclesiástico”. O soldado preparou uma emboscada para o franciscano, que retornava à sua casa com o resultado das esmolas:

“Saindo-lhe ao encontro [...] lhe disse muitas injúrias. [O Frei] recebeu-as com alegre semblante, e com os joelhos em terra, e as mãos levantadas ao céu, lhe pedia perdão; porém o Ministro de Satanás, arrancando de um punhal, e dando-lhe repetidas punhaladas, lhe acabou em tão santa forma a vida terrena, e se foi sua bendita alma (ao que parece) receber a coroa do martírio das mãos do mesmo Senhor, por quem em defesa de sua honra entregara a vida.”⁸⁷

Na ausência de convento franciscano, o cadáver de Frei Diogo foi levado com grande pompa ao Colégio da Companhia de Jesus, onde foi sepultado com todas as honras. Logo a fama de mártir começou a surtir efeitos. Uma mulher na mesma Vila de São Paulo, “vendo-se sem remédio humano na enfermidade de um fluxo de sangue”, curou-se ao sentar-se sobre a sepultura de Frei Diogo.⁸⁸ Na década de 1620, Frei Vicente do Salvador argumenta que a presença de Frei Diogo na Vila de São Paulo, “religioso de santa vida, e confirmou-o Deus depois de seu martírio com um milagre” era motivo para que a Ordem de São Francisco, ainda sem mosteiro na Vila,

⁸⁴ Idem, *ibidem*, pp. 100-101.

⁸⁵ Jaboatão, *Novo Orbe Serafico Brasilico*, vol. I, p. 8.

⁸⁶ Cardoso, *Agiolégio Lusitano dos santos e varoens illustres*, vol. I, p. 36.

⁸⁷ Conceição, *Primazia seráfica na regiam da América*, p. 114.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 116.

lá se estabelecesse. Frei Jaboatão faz considerações similares em relação à ausência de um mosteiro franciscano na Vila de Santo Antonio do Rio das Caravelas, na Capitania de Porto Seguro. Essas duas passagens indicam que, de alguma forma, os mortos podem preceder os vivos nas suas estratégias de ocupação, e revelam o grau de compromisso com os já mortos que os vivos carregavam naqueles séculos.

Pertenciam também ao martirologio franciscano na América frades que haviam passado pelo Brasil, mas perdido a vida em outro lugar, como os quatro irmãos franciscanos, que voltando do Brasil a Portugal, foram presos pelos mouros em Marrocos. O rei inicialmente tentou persuadi-los a adotar a fé muçulmana, mas, vendo-os irredutíveis, impingiu a eles sucessivos martírios, aos quais sobreviviam milagrosamente. Foram açoitados, deixados a morrer de fome, amarrados pelo pescoço e arrastados, novamente açoitados, forçados a carregar pesos, espancados com paus e ferros. Quanto mais os meninos resistiam, mais aumentava a fúria dos algozes. Ao menor dos meninos, penduraram no alto de um muro e ameaçaram jogá-lo, ao que ele respondeu: “que não seria outra coisa aquilo, que chamavam precipício, senão um vôo para a Glória; e que não só não amedrontava o susto, senão que lhes agradecia a felicidade”. Não conseguindo matá-los, o rei se cansou dos maus tratos e mandou entregarem-no ao Convento de São Francisco no Marrocos, onde finalmente morreram “com muita alegria de todos os cristãos.”⁸⁹

Mesmo não explícita, está insinuada uma disputa entre as ordens religiosas pela “primazia na América” passando pela memória dos martírios que ocorreram no Brasil. Não me parece acaso que esses esforços de reconstituição da memória dos martírios franciscanos tenha ocorrido no século XVIII, momento de crise da relação dos jesuítas com o Estado português e de crescimento de outras ordens religiosas menos interessadas em dominar porções maiores do território. Desaparecem os aldeamentos e missões, que procuravam controlar grandes extensões territoriais e expressavam um projeto de mundo de caráter religioso, crescem os mosteiros e conventos, que aceitam a separação entre a esfera política e a espiritual e contentam-se com fragmentos menores do território urbano ou rural.

Afora os martírios de missionários, são eventuais os relatos de martírios de outros religiosos. A vegetação nunca mais cresceu no local onde morreu assassinado e devorado D. Pedro Fernandes Sardinha, o primeiro bispo do Brasil, às margens do Rio Cururuípe na Bahia em 1556, enquanto toda a terra ao redor estava coberta de mato, seu sangue “como que está o seu sangue chmando a Deus da terra contra quem o derramou.”⁹⁰

Mártires e relíquias sagradas como instrumentos de diálogo

Para a cristandade, o martírio era instrumento de reconhecimento, ocupação e proteção dos novos territórios, que deveriam ser igualmente “regados com o sangue dos mártires” para que a Igreja pudesse nascer por toda a parte. Esse sangue não estava sendo derramado em terra despovoada, mas ocupada por pessoas portadoras de culturas que não poderiam ser mais distintas da dos católicos. A menos que acre-

⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 163-165.

⁹⁰ Salvador, *História do Brasil*, p. 148.

ditemos na hipótese de que a cultura e a religiosidade ameríndias eram a “folha em branco”, esperando pela evangelização à qual alguns missionários do século XVI se referiram, é necessário avançar um pouco na compreensão dos significados que os índios atribuíram a esse procedimento de inauguração territorial. Para ser efetiva, a fundação do território através do martírio precisava ser também reconhecida pelos habitantes nativos do Brasil.

O contato revelou que o martírio era um procedimento de bastante apelo junto aos índios, principalmente os Tupi que ocupavam quase toda a costa brasileira. Um interessante diálogo do padre capuchinho Yves D’Evreux com o grande chefe Pacamão no início do século XVII mostra a busca de traduções recíprocas para o fenômeno do martírio fundador do território:

“[Pacamão] Quis saber o que significava o crucifixo, dizendo-me: “Quem é este morto tão bem feito e tão bem estendido neste pau encruzado?” Expliquei-lhe que isto representava o Filho de Deus, feito homem no ventre da Virgem, pregado por seus inimigos sobre esse madeiro, a fim de ir ter com seu Pai, felicidade que alcançariam também os que fossem lavados com o sangue que ele via correr de suas mãos, pés e lado.

Conservou-se admirado por algum tempo, olhando com muita atenção a imagem do crucificado: exalou depois um suspiro, e soltou estas palavras: Omano Tupã? “Que! Será possível que Deus morresse?”

Repliquei-lhe não ser necessário que ele pensasse que Deus tivesse morrido, porque sempre viveu desde a eternidade, dando vida aos homens e aos animais; o que faleceu foi o corpo somente [...].

Mostrou-se contente, e perguntou: “O corpo de Tupã está ainda em França sobre a cruz, como este que tu me mostras, e tu o viste?”

“Não – respondi – porém ressuscitou pouco depois de sua morte, levando seu corpo lá para o céu [...] com a proteção deste corpo, os nossos, depois de mortos, ressuscitarão e irão para o céu levados pelos anjos, isto é, nós que somos lavados com o sangue derramado de suas chagas. Vossos corpos e os de vossos pais irão ter com o Jeropari [diabo] arder em fogos eternos, se não fordes lavados com este sangue”.

“É necessário – disse ele – correr muito sangue de seu corpo, e que vós o guardais como todo o cuidado para lavar tanta gente”.

Respondi: “És ainda muito obtuso para compreenderes estes mistérios. Basta ter sido espalhado uma única vez este sangue sobre a terra, e que em memória e respeito a ele lavemos espiritualmente as almas com água elementar, que derramamos sobre vossos corpos. Não vês correr sempre uma fonte, ainda que cavada uma só vez pela mão de deus?”⁹¹

Pacamão revelou-se neste diálogo um excelente inquisidor, obrigando o missionário a posicionar-se em relação a algumas das questões mais problemáticas do Cristianismo: se Cristo é Deus, como pôde morrer? Na pergunta sobre seu sangue, revela-se bastante próximo de uma interpretação laica, perplexo pela quantidade necessária para lavar tanta gente. A resposta do missionário, “és ainda muito obtuso para compreender estes mistérios”, mostra que sua própria capacidade de argumentação encontrava-se desafiada: para compreender, era necessário antes de tudo querer acreditar. E muitos Tupinambás aparentavam acreditar no poder do sangue de Cristo, como mostram os relatos de D’Evreux das visitas de chefes e feiticeiros à capela dos capuchinhos franciscanos. O chefe da aldeia de Orobutim no Maranhão declara:

⁹¹ D’Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil*, pp. 337-338.

“Peço-te que venhas tu ou um dos padres à minha aldeia edificar uma casa para Deus, instruir a mim e a meus semelhantes, e declarar-nos o que Tupã deseja de nós para sermos lavados [com o sangue de Cristo], como têm sido os outros”.⁹²

O fascínio pelo sangue derramado era colocado em prática nos próprios corpos dos índios. Frei Vicente do Salvador relata que, em meio a uma grande dificuldade de conversão dos índios, havia um grande interesse despertado pelas flagelações:

“Só acodem todos com muita vontade nas festas em que há alguma cerimônia, porque são mui amigos de novidades, como o dia de São João Batista, por causa das fogueiras e capelas; dia da comemoração geral dos defuntos para ofertarem por eles; dia de cinza e de ramos e principalmente pelas endoenças, para se disciplinarem, porque o têm por valentia. E tanto é isto assim que um principal chamado Iniaoba, e depois de cristão Jorge de Albuquerque, estando ausente na semana santa, chegando à aldeia nas oitavas da páscoa, e dizendo-lhe os outros que se haviam disciplinado, grandes e pequenos, se foi ter comigo, que então ali presidia, dizendo: como podia ser que se disciplinassem até os meninos, e ele sendo tão grande valente (como de feito era) ficasse com o seu sangue no corpo sem o derramar? Respondi-lhe eu que todas as coisas tinham seu tempo e que nas endoenças se haviam disciplinado em memória dos açoites que Cristo senhor nosso por nós havia padecido, mas que já agora se festejava sua gloriosa ressurreição com alegria. E nem com isso se aquietou, antes me pôs tantas instâncias, dizendo que ficaria desonrado e tido por fraco, que foi necessário dizer-lhe que fizesse o que quisesse. Com o que logo se foi açoitar rijamente por toda a aldeia derramando tanto sangue das suas costas [...]”⁹³

No limite, os índios estavam também dispostos a perder suas vidas em prol de sua agenda. Frei Apolinário lembra dos “muitos naturais da terra, que imitando a tão singulares Mestres, deram também por Cristo suas vidas”. Aos índios recém convertidos que se dispunham a sacrificar-se, os jesuítas identificavam também conteúdos de martírio. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega relata sobre o cacique Caiuby, relacionando sua trajetória de sacrifícios e a consolidação da Vila de São Paulo no século XVI:

“Que direi eu da fé do grão velho Sayobi que deixou sua aldeia e suas roças e veio morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida, costumes e obediência mostram bem a fome do coração?!”

Em 1554, em meio a ataques dos mamelucos de João Ramalho de Santo André, estes procuravam arrebancar os índios de São Paulo de Piratininga para sua causa, mas “Não permitiu contudo o Céu, que estes homens enganadores rendessem os de Piratininga, que prometiam morrer com os Padres”, por mais combates que isso implicasse.⁹⁴

Um relato da Vila de São Vicente mostra a real disposição de uma índia ao martírio, e a prontidão dos jesuítas em reconhecê-lo:

⁹² Idem, *ibidem*, p. 355.

⁹³ Salvador, *História do Brasil*, pp. 286-287.

⁹⁴ Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, p. 94.

“Na vila de São Vicente, estando uma índia cristã e casada, fazendo (com outra irmã sua das mesmas qualidades) certa obra de cera (ofício em que ganhava sua vida) fez, entre outras, duas velas da mesma cera para si, e sendo perguntada da irmã para que as fazia, respondeu: Faço-as para o Padre José, para que diga por mim uma missa quando eu for santa. Queria dizer mártir; e com efeito levou as velas ao padre, e lhe comunicou o fim de seu intento. O que mais passaram, ou que conhecimento tivesse desta resolução, não nos consta; constou, porém, que, dando assalto em São Vicente os tamoios do Cabo Frio, que ficaram rebeldes, entre outras presas que fizeram, levaram esta índia, a qual pretendeu o capitão da empresa violar; resistiu valorosamente, dizendo em língua brasílica: Eu sou cristã, não hei de fazer traição a Deus e a meu marido; bem podes matar-me a fazer de mim o que quiserdes. Deu-se por afrontado o bárbaro, e em vingança lhe acabou a vida com grande crueldade, fazendo-a santa, ou mártir, como ela dissera. Estava José em São Vicente, distante daquele lugar trinta léguas, e contudo naquele mesmo dia, ilustrado do céu, acendeu as duas velas que ela lhe dera, e com elas disse missa de mártir, com as orações e lições que costuma dizer a Igreja, e com o nome da mesma índia, nos lugares onde ordena o cerimonial na missa de uma santa mártir.”⁹⁵

Vieira relata a história da morte de um índio no contexto da tomada de Salvador pelos holandeses em 1624:

“Depois da cidade tomada, ao quarto dia, vieram doze ou treze índios parentes de alguns que na bateria do forte foram mortos, deliberados a tomar vingança de suas mortes nas vidas dos holandeses; e assim o fizeram nalguns, que andavam desgarrados por fora. Porém um destes, em cujo peito vivia a memória do pai morto, e o amor do mesmo o obrigava a mais, vai-se com seu arco e flechas à porta da cidade [...] para vingar o pai morto, comete a cidade, desafiando a todos, e, depois de ter bem vendida a sua vida e melhor vingada a morte do pai, o acompanhou com a sua, traspassado de uma bala.”⁹⁶ (VIEIRA, 2003 [1626]:88).

Luiz Figueira (ele também posteriormente martirizado) destaca a coragem do índio Antonio Caraibpocu, que defendeu seu mestre, o jesuíta Francisco Pinto, até sua própria morte em uma emboscada pelos “Tapuia” no sertão do Ceará em 1608:

“[...] ficando só junto do padre um esforçado índio e benfeitor dos padres chamado Antonio Caraibpocu, o qual o defendeu enquanto pôde até morrer por ele e com ele, ainda ficou com vida mas sem sentido nem fala e durou poucas horas [...]”⁹⁷.

Os relatos de predisposição à morte pelos índios destacam alguns atributos bastante relevantes para os cristãos, como a fé e a fidelidade. Mas outros atributos podem também ser identificados nesses trechos, estes com maior poder explicativo do apreço dos Tupis pelos mártires: a coragem, a honra e principalmente a vingança. Morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, honra que punha em curso o próprio sentido da sociedade Tupi, baseada na vingança, conforme ex-

⁹⁵ Vasconcellos, vol. II, pp. 128-129.

⁹⁶ Cartas do Brasil, p. 88.

⁹⁷ Relação do Maranhão, p. 123.

plica Eduardo Viveiros de Castro. Era a vingança, e não qualquer objetivo material, a principal razão das inimizades absolutas entre as diferentes tribos Tupi e das guerras que travavam entre si. Os Tupi dispunham-se a morrer nas mãos do inimigo, porque seriam vingados pelos seus. “A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos.”⁹⁸

Enquanto inseriam a idéia dos mártires e dos martírios em suas próprias trajetórias, os índios também os preenchiam com seus próprios significados. Cristina Pompa⁹⁹ aponta que o relato do martírio do Padre Francisco Pinto pelos “Tapuia”, o início do século XVII, mostra uma morte com vários dos componentes do sacrifício ritual indígena, como o instrumento utilizado para essa finalidade e a quebra do crânio da vítima:

“Chegaram então ao padre e tendo-lhe uns [índios] mão nos braços estirando-lhes para ambas as partes ficando ele em figura de cruz, outros lhe deram tantas pancadas com um pau na cabeça que lha fizeram pedaços, quebrando-lhe os queixos e amassando-lhe as cachages e olhos [...] despiram-lhe a roupeta somente e o cobriram com terra e o pau em cima.”¹⁰⁰

Nos trechos acima, convivem os dois motivos que fizeram do martírio um campo de interlocução entre missionários e índios na América Portuguesa. A leitura ocidental afirmava o martírio como prova de fé, amor e abnegação. Já para os Tupi (e ao que o relato indica, também para os “Tapuia”), o martírio era prova de coragem, inserida em um sistema cultural em que a vingança era o ponto chave.

A figura do mártir antigo foi vista como a de um guerreiro excepcionalmente valente, e algo similar pode ter acontecido com os missionários que se ofereciam ao martírio. Dessa forma, abriam-se canais de tradução e conversão entre as culturas cristã e ameríndia. Certamente foi mais fácil para os missionários fazerem os índios venerarem os valentes mártires do que os santos que morreram pacificamente – a morte dos covardes para os índios.

Para facilitar o diálogo, o próprio martirologio podia ser adaptado até certo ponto. Na *Festa de São Lourenço*, encenada em espanhol e tupi para atingir melhor a todos os espectadores presentes, identifica-se uma dessas acomodações do martírio às convicções dos índios. São Lourenço, após assado na grelha, vinga-se na mesma moeda de seus algozes, os imperadores romanos Décio e Valeriano:

“Ó Décio, cruel tirano,
Já pagas e pagará
Contigo Valeriano,
Porque Lourenço, sem dano
Assado, nos assará.”¹⁰¹

Aqui, Anchieta possivelmente vale-se da narrativa da *Legenda Áurea*, de que após martirizarem São Lourenço e Santo Hipólito, Décio e Valeriano são tomados pelo de-

⁹⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 234

⁹⁹ Pompa, Cristina, *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, Bauru, EDUSC, 2003, p. 156.

¹⁰⁰ “Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira enviada a Claudio Acquaviva”, ed. ???, *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Tomo XVII (1903), p. 123.

¹⁰¹ Anchieta, José, “Festa de São Lourenço (1587)”, *Teatro de Anchieta*, p. 171.

mônio, começam a gritar, que Lourenço os torturava e finalmente morrem. Anchieta usa com maestria esses elementos para assemelhá-los aos rituais de vingança dos Tupi, que terminavam em grandes assados. Transformando o conteúdo do martírio em vingança, e explorando as aderências da forma como São Lourenço tinha morrido com os rituais antropofágicos, Anchieta fez uma estratégica operação: ao assemelhar São Lourenço Mártir aos grandes guerreiros índios, viabilizava a transferência dos atributos de coragem do guerreiro ao santo. Se para os índios o fascínio pelo martírio significava demonstração de coragem guerreira, para os jesuítas foi instrumento eficaz de interlocução e de introdução de seus próprios termos de colonização do imaginário dos novos povos, de viabilização de uma dominação cristã na América. A conversão das almas passou por caminhos como este, que pressupunham adaptações e negociações de ambos os lados, e recorrer aos mártires não foi algo incidental. Era o personagem adequado para começar o diálogo: santo, mas também guerreiro, exemplo máximo de valentia e pronto para perder a vida em prol de sua coragem quantas vezes fosse necessário.

Também os corpos e as relíquias dos mártires tiveram função estratégico como elementos de diálogo entre cristãos e índios. Enquanto a doutrina católica rejeitava as idolatrias, xamanismos e animismos, aceitava o uso das relíquias sagradas em processos de cura.¹⁰² Enquanto a cultura católica de uma forma geral separava irremediavelmente pessoas e coisas em grupos distintos e incomunicáveis, as relíquias estavam entre os poucos artefatos que podiam pertencer simultaneamente às duas categorias.¹⁰³

A separação entre pessoas, coisas e animais era bem menos clara para os índios, que acreditavam na propriedade da metamorfose. Hans Staden condenou o chefe Cunhambebe por comer carne humana, dizendo que “mesmo um animal irracional raramente devora seus semelhantes, por que então um homem iria devorar os outros?”. Ao que Cunhambebe respondeu entre uma mordida e outra: “Sou um tigre, isso está gostoso.”¹⁰⁴ Alguns nomes de chefes Tupis do século XVII exemplificam isso: Sauçuacã (cabeça de corça), Metarapua (pedra branca), Auati (milho negro), Tamarano (pedra morta), Tatu-açu (fogo grande), Tecuaré-Ubuí (maré de sangue), Itapucusã (ferro com que se prendem os pés), Mutim (Miçanga Branca), Quatiare-Uçu (carta ou letra grande), Uirapapeup (arco chato), Canuaçu (tintura), Tocaiaçu (galinheiro grande), Itaongua (pilão de pedra), Uitin (farinha branca). O filho mais velho do feiticeiro de Tapuitapera, no Maranhão (hoje Alcântara), chamava-se Chennambi, ou “minha orelha.”¹⁰⁵

¹⁰² Cervantes, Fernando, “Epilogue: the middle ground,” *Spiritual encounters: interactions between Christianity and native religions in colonial América*, ed. Nicholas Griffiths and Fernando Cervantes, Birmingham, University Press, 1999, p. 278.

¹⁰³ “Assim como os escravos, as relíquias pertencem a uma categoria, pouco usual na sociedade ocidental, de objetos que são tanto pessoas quanto coisas” (Geary, Patrick, *Living with the dead in the middle ages*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1994, p. 194).

¹⁰⁴ Staden, Hans, *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no novo mundo, a América, e desconhecidos antes e depois do nascimento de cristo na terra de Hessen, até os últimos dois anos passados, quando o próprio Hans Staden de Homberg, em Hessen, os conheceu, e agora os traz ao conhecimento do público por meio da impressão deste livro [1548]*, Rio de Janeiro, Livraria e Editora Dantes, 1998, p. 106.

¹⁰⁵ Para uma análise mais sistematizada dos universos cuja leitura só é possível se abrimos mão de uma fronteira absoluta e ocidental separando o que é e o que não é humano, ver Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*.

Também esse atributo de ser tanto pessoas quanto coisas tinham os *maracás*, as cabaças mágicas que os Tupinambás mantinham, traspassadas por varetas e recheadas com pedrinhas, constituindo chocalhos. Os maracás recebiam os espíritos dos antepassados dos Tupi quando tocados pelos pajés em suas visitas às aldeias, uma vez por ano.¹⁰⁶

Os ossos dos grandes guerreiros também tinham significados especiais para os Tupinambás. Hans Staden afirma que em algumas tribos era costume espetar as cabeças dos inimigos comidos em estacas na entrada da aldeia.¹⁰⁷ Os chefes Tupinambás eram enterrados com suas *cangoeirás*, flautas feitas com os ossos de seus inimigos.¹⁰⁸ Jean de Léry aponta a conservação de caveiras, de ossos das coxas, braços, e de dentes dos inimigos.¹⁰⁹

Gabriel Soares de Souza inclusive usa o termo “reliquia” para designar os restos dos inimigos mortos, revelando aliás boa sensibilidade etnográfica, pois de fato os Tupi comiam aquilo que lhes era sagrado:

“E há alguns destes bárbaros tão carniceiros que cortam aos vencidos, depois de mortos, suas naturas, assim aos machos como às fêmeas, as quais levam para darem às suas mulheres, que as guardam depois de mirradas no fogo, para darem a comer aos maridos por relíquias.”¹¹⁰

A propriedade das relíquias de transportar o que é sagrado deve ter tido um grande apelo entre os Tupi e outras tribos, cuja cultura baseava-se sobre um regime de migrações constantes. O capuchinho Claude D’Abbeville relata a dificuldade de compreensão do significado da consagração do território e da consolidação de assentamentos permanentes por parte dos índios Tupinambás, ao mesmo tempo fascinados com a ereção de uma cruz na aldeia maranhense de Junipará e resistentes a abandonar as transferências no local das aldeias. Os colchetes são meus, os parênteses são do autor:

“Nessa ocasião [de levantamento da cruz], disse Japiacu [o chefe] que o único pesar que ele e os seus sentiam era o de terem de abandonar Junipará e irem residir por cinco ou seis luas num lugar longe daí um quarto ou meia légua (porque costumavam mudar de lugar e de casa de cinco em cinco, ou de seis em seis anos) lamentando todos o deixar a cruz agora erguida. Con-

¹⁰⁶ “[...] o adivinho pega a maracá de cada um em particular e incensa na fumaça de uma erva a que dão o nome de pitim. Depois ele a segura bem perto da boca e diz: ‘Ne cora - Agora fale e se faça ouvir, se está aí’. [...] Depois que o pajé transforma todos os chocalhos em divindades, cada homem retoma o seu e passa a chamá-lo de “filho querido”, chegando mesmo a fazer uma cabaninha onde o chocalho fica, com sua comida em frente. É para os maracás que pedem tudo de que têm necessidade, do mesmo modo como nós suplicamos ao verdadeiro Deus. Portanto, são esses os deuses deles.” (Staden, *A verdadeira história dos selvagens*, p. 158).

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, pp. 72 e 136.

¹⁰⁸ Souza, Gabriel Soares de, *Notícia do Brasil* [1587], São Paulo, Livraria Martins Editora, t. II., s.d., p. 285.

¹⁰⁹ “As caveiras conservam-nas os nossos tupinambás em tulhas nas aldeias, como conservamos nos cemitérios os restos dos finados. E a primeira coisa que fazem quando os franceses os vão visitar é contar-lhes as suas proezas e mostrar-lhes esses troféus descarnados, dizendo que o mesmo farão a todos os seus inimigos. Guardam muito cuidadosamente os ossos das coxas e dos braços para fazer flautas e pífanos, e os dentes para seus colares.” (Léry, Jean de, *Viagem à terra do Brasil* [1578], São Paulo/ Belo Horizonte, Edusp/ Itatiaia, p. 200)

¹¹⁰ Souza, *Notícia do Brasil*, p. 276,

tudo (ele dizia) prometo que, quando sairmos daqui, levaremos a cruz para onde formos no firme propósito de fixarmos residência, e não andarmos como até aqui. Nós lhes respondemos que não tirassem a Cruz, e que era melhor aí deixá-la como eterna lembrança, e, para consolá-los, que bem podiam fazer outra, que seria benzida pelo padre que com eles viesse morar, e depois levantada, como praticaram com esta.”¹¹¹

Esse tipo de mal entendido não acontecia com as relíquias, móveis por natureza. O episódio que mais evidencia a apropriação das relíquias pelos índios foi um conflito em torno das relíquias do Padre Francisco Pinto no Ceará. O Padre havia sido martirizado pelos “Tapuia” no início do século XVII, e seus ossos eram tidos como sagrados pelos índios, que a eles creditavam o dom de regular o tempo, trazendo chuva e sol nos momentos certos, donde recebeu o nome de *Amanaira*, ou senhor da chuva.¹¹² Um outro jesuíta, o Padre Manuel Gomes, foi incumbido de procurar as relíquias do Padre Francisco Pinto para levá-las ao Colégio de Pernambuco em 1615, mas ao receberem a demanda os índios avisaram que defenderiam com armas os ossos do Padre:

“Se consentissem tirar-lhes um só osso do seu S., a quem eles tinham por pai, e que nos tempos passados faltando-lhe a chuva, às vezes ano inteiro, e por essa causa os mantimentos e frutos depois, que tiveram ao S. corpo em sua companhia parece [que] mudava o céu, o clima [...] não lhe faltando a chuva e sol a seu tempo, e quando ameaçava esta faltar se iam ao S. falando com ele, diziam Pai Pinto dai-nos água, ou dai-nos sol conforme sua necessidade, como se fora ele o Senhor dos tempos [...] e Deus Nosso Senhor para honrar seu servo lhe concede tudo à medida de seu desejo, porque dele se valem em suas enfermidades, e ainda que me fora fácil com duas companhias de arcabuzeiros tirá-lo à força tive por melhor deixá-los gozar daquele tesouro, com que Deus os enriquecia, dando-lhes saúde e vida, que ouro nem prata pode conceder.” (GOMES, 1615).

Embora afirmasse que deixaria os índios “gozar daquele tesouro” o jesuíta não desistiu de procurar o corpo santo, e pediu a um vigário que de noite fosse à ermida onde estava o corpo e pegasse alguns ossos e os levasse ao colégio de Pernambuco, “porque lhe não poderia levar pedras de mais estima”. O vigário, cavando o local, não achou o caixão, pois os índios o haviam mudado de lugar, temerosos que o corpo lhes fosse roubado. Em seu caminho de volta, os índios cercaram o vigário e o fizeram abrir todas as suas trouxas para verificar que ele não levava as relíquias do Padre (GOMES, 1615).

Ao que se sabe, o conflito pelas relíquias do Padre Francisco Pinto não foi adiante. Os jesuítas conformaram-se em não levar os ossos, encontrando até mesmo aspectos positivos no episódio: “Assim honra Deus a seus servos, que quando parece, que hão de ficar sepultados no esquecimento, os faz reverenciar e estimar da própria gentildade” (GOMES, 1615). Para nós, o episódio importa por revelar consensos e tensões em torno de significados: além de discordarem em torno da posse das relíquias,

¹¹¹ D’Abbeville, História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão, p. 130.

¹¹² Castelnau L’Estoile, Charlotte, Les ouvriers d’une vigne sterile: lès jesuites et la conversion dès indiens au Brésil, Lisboa/Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 443.

índios e jesuítas discordavam em torno da localização adequada para elas. Os jesuítas buscavam urbanizar as relíquias, levando-as para o Colégio de Pernambuco. Os índios, por outro lado, buscavam manter as relíquias consigo, até mesmo mudando-as de lugar. Enquanto para jesuítas a igreja era o local por excelência de depósito das relíquias, essa relação não parece ser tão importante para os índios, que já as haviam desenterrado da ermida onde estavam. Também discordavam quanto à distribuição dos ossos: enquanto para os jesuítas a fragmentação do corpo era algo razoável e até mesmo desejado, para os índios era fundamental a integridade do esqueleto, que tratavam como o de um grande xamã, e como tal, investido de capacidade de ressuscitar a si mesmo.¹¹³ Por outro lado, índios e jesuítas concordavam que as relíquias eram especiais, o que em um jargão ocidental podemos traduzir por sagradas e milagrosas, o que é suficiente para sustentar a posição de que foram matéria de interlocução entre católicos e ameríndios.

Considerações finais

Os martírios e a gestão das relíquias sagradas estiveram na ordem do dia no século XVI e primeira metade do séc. XVII. Se na Europa em guerras religiosas os mártires eram os mais aguerridos guerreiros dispostos a regar seu sangue pela verdadeira fé (fosse ela católica ou protestante), na América Portuguesa novas funções foram agregadas aos martírios e às relíquias: além de ajudar os soberanos católicos nas disputas com os protestantes pelo território, serviram como instrumento de consagração das terras a serem ocupadas, promoveram a reconexão da América com o tempo e o espaço cristão. Foram também vocábulos da indispensável comunicação com o universo ameríndio, sem os quais dificilmente se efetivaria o processo de cristianização da gente e da terra.

Referências bibliográficas

- AMADO, Janaína e FIGUEIREDO, Luis Carlos (orgs). *Brasil 1500: quarenta documentos*. Brasília: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Ed. UNB, 2001.
- ANCHIETA, José de. *Na festa de S. Lourenço*. In: CARDOSO, Pe. Armando (ed.) *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977, pp. 141-189 [1587].f
- Arte no Brasil*, vol. I. Coleção organizada por Pietro Maria Bardi, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ANDRADA, Francisco de. *Crônica de D. João III*. Introdução e revisão por M. Lopes de Almeida. Porto: Lello e Irmão Editores, 1976 [1613].
- BRITO, Bernardo Gomes de (org.). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores/Editora Contraponto, 1998 [1735].
- BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.
- CARDIM, Pe. Antonio Francisco. *Elogios, e ramallete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesus: a quem os tyrannos do Imperio de Jappão tirarão as vidas*. *Catálogo de*

¹¹³ Sztutman, Renato, O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens, tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005, pp. 336-344.

- todos os religiosos, & seculares, que forão mortos naquelle Imperio, até o anno de 1640.* Lisboa: por Manoel da Sylva, 1650.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil.* Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980 [1625].
- CARDOSO, Jorge. *Agiológio Lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas.* Porto, 2002 [1657].
- CARDOSO, Pe. Armando (ed.) *Teatro de Anchieta.* São Paulo: Loyola, 1977.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Da Guerra das relíquias ao Quinto Império". *Novos Estudos CEBRAP*, março 1996, vol. 44, pp. 73-87.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas. "Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa, 1588) e em Santa Cruz (Coimbra, 1595): relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia." *Via Spiritus - Revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso*, Universidade do Porto, 8, 2001, pp.95-155.
- CARVALHO, José Alberto Seabra e CARVALHO, Maria João Vilhena. *A espada e o deserto.* Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 2002 (Catálogo de exposição).
- CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne sterile: lês jesuites et la conversion dês indiens au Brésil.* Lisboa/Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- CASTILHO, Julio de. *A ribeira da Lisboa.* Vol. I. 3ª ed., revista e ampliada pelo autor. Lisboa: Publicações da Câmara Municipal de Lisboa, 1948.
- Certidão do Reitor do Colégio de Jesus da Baía, relativamente ao assunto, que se achava nos livros da-quele Colégio, respectivamente a terem-se ali recebido as cabeças das onze mil virgens em 1575, mandadas pelo Geral da sua Ordem, Francisco de Borja, e desde esse tempo foram tomadas as ditas virgens por padroeiras do Brasil.* Manuscrito, Biblioteca da Ajuda, ref. 54-XIII-4, no 76.
- CERQUEIRA, Louis e PASSIO, François. *La glorieuse mort de neuf Chrestiens Iapponois martyri-zez pour la foy catholique aux royaumes de Fingo, Sassuma et Firando envoyée du Iapon l'an 1609 et 1610.* Douai: Pierre Auroy, 1612.
- CERVANTES, Fernando. "Epilogue: the middle ground". In: GRIFFITHS, Nicholas & CERVANTES, Fernando. *Spiritual encounters: interactions between Christianity and native religions in colonial América.* Birmingham: University Press, 1999, pp. 276-285.
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Primazia seráfica na regiam da América, novo descobrimento de santos, e veneráveis religiosos da ordem Seráfica, que ennobrecem o Novo Mundo com suas virtudes, e acçoens.* Lisboa Ocidental: Na Oficina de Antonio de Souza da Silva, 1733.
- España Restaurada em Aragon por el valor de las mujeres de Iaca, y sangre de Santa Orosia, por el Padre Fr. Martin de la Cruz.* Çaragoça, por Pedro Cabarte, 1627.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças.* São Paulo: Siciliano, 2002 [1614].
- D'EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos 1613 a 1614.* São Paulo: Siciliano, 2002 [1615].
- FERNANDES, Maria Alice. *Livro dos milagres dos santos mártires.* Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1988.
- FERREIRA, Pe. José de Mattos. *Thesouro de Braga descuberto no campo do Gerez.* Braga: Câmara Municipal de Terras do Bouro, 1982 [1728].
- FIGUEIROA, Francesco e BALINGHEM, Antonius. *Histoire de l'estat de la Chrestienté au Japón, et du glorieux martyre de plusieurs chestiens en la grande presecution de l'an 1612, 1613 et 1614 le tout tiré des letters envoyees à Rome par les Pères de la Compagnie de Iesus au Japon.* Douai: Balthasar Beller, 1618.
- GEARY, Patrick. *Living with the dead in the middle ages.* Ithaca/London: Cornell University Press, 1994.
- GOMES, Pe. Manuel. *Relação de uma expedição no Norte do Brasil (1615).* Biblioteca Nacional de Lisboa, Manuscritos, 29 n. 31, fls. 117-128.

- Gregory, Brad S. *Salvation at stake: christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Historia Eclesiástica, princípios y progressos de la ciudad y religion católica de Granada Corona de su poderoso Reyno, y excelências de su corona, por Don Francisco Vermudez de Pedraza, Canonico, y Tesorero de la Santa Iglesia Apostólica Metropolitana de Granada*. Granada: Andrés de Santiago, 1638.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2000 [1959].
- JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico, ou crônica dos frades menores da Província do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1858, vol. I [1761]).
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Vol I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.
- _____. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Vol II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo/ Belo Horizonte: Edusp/ Itatiaia, 1980 [1578].
- MADRE DE DEUS, Frei Gaspar. *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975 [1797]).
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/ Edusp: 1988.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- “Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta Padre Luiz Figueira enviada a Claudio Acquaviva”. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Tomo XVII, Ano XVII, 1903, pp. 97-140.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte/ São Paulo, Itatiaia/ Edusp: 1982 [1627].
- SOUTHWELL, Robert. *An Epistle of Comfort to the Reverend Priests and to the Honourable, Worshipful, and other of the Lay Sort, Restrained in Durance for the Catholic Faith*. Chicago: Loyola University Press, 1966 [1588]).
- SOUZA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil* (São Paulo, Livraria Martins Editora, s.d [1587], Biblioteca Histórica Brasileira, XVI, Dir. Rubens Borba de Moraes), t. II.
- STADEN, Hans. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens, encontrados no novo mundo, a América, e desconhecidos antes e depois do nascimento de cristo na terra de Hessen, até os últimos dois anos passados, quando o próprio Hans Staden de Homberg, em Hessen, os conheceu, e agora os traz ao conhecimento do público por meio da impressão deste livro*. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Dantes, 1998 [1548]
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.
- TANNER, Mathias. *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans : in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, Ecclesia, pietate; / sive, Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violentâ morte toto orbe sublatis sunt*. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675.
- THOMAZ, Luiz Filipe. “A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa”. *Lusitania Sacra*, 2ª série, t. III, pp. 349-418. Lisboa: Universidade Católica de Lisboa, 1991.
- VASCONCELLOS, Simão de. *Vida do venerável Padre José de Anchieta*. 2 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943 [1672].
- VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil e do que obraram seus filhos nesta parte do Novo Mundo*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865 [1663].

- VIEIRA, Antonio. "Sermão de Santo Antônio (1670)". In: _____. *Sermões*. Tomo I. Organização e introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001, pp. 277-293.
- VIEIRA, Pe. Antonio. "Carta ânua ao Geral da Companhia de Jesus, 30 de setembro de 1626". In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 77-117.
- _____. "Carta ao Padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652". In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 118-127.
- _____. "Carta ao padre provincial do Brasil, 1654". In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução João Adolfo Hansen, São Paulo: Hedra, 2003, pp. 168-186.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

