



Entre mortes e lembranças:

Notas sobre as reações dos Tupi à pandemia de varíola de 1562-64

André Soares Anzolin*

Resumo: Este artigo visa compreender algumas das reações apresentadas pelos grupos Tupi que ocupavam o litoral atlântico da América portuguesa à pandemia de varíola que atingiu a região entre os anos de 1562-64. Para tal, buscamos interpretar algumas das concepções dos antigos Tupi em torno dos temas da doença e da morte, através do confronto entre as fontes do período quinhentista, e as informações providas de diferentes estudos etnológicos – em especial, de pesquisas realizadas entre povos Tupi-guarani. Assim, tornou-se possível elucidar alguns dos comportamentos adotados por estas populações frente às ondas epidêmicas, dentre os quais, destacam-se os constantes deslocamentos efetuados após o surto de varíola. Com efeito, veremos que não foram apenas os riscos de contágio que orientaram essas migrações, mas também os perigos que a permanência em locais que guardavam a lembrança dos mortos representava àqueles que haviam escapado dos contágios.

Palavras-chave: Epidemias. Migrações. Tupi-guarani.

Abstract: This article seeks to understand some of the reactions of the Tupi groups that occupied the coast of portuguese America to the smallpox pandemic that hit the region between the years 1562-64. For this purpose, we seek to interpret some of the conceptions of the ancient Tupi around the themes of illness and death, through the confrontation between the sources of the sixteenth century period, and the information taken from different ethnological studies - in particular, studies conducted among Tupi-Guarani people. Thus, it became possible to elucidate some of the behaviors adopted by these populations in the face of epidemic waves, among which stand out the constant moves made after the outbreak of smallpox. Indeed, we see that not only were the risks of contagion that guided these migrations, but also the dangers that staying in places that kept the memory of the dead represented to those who had escaped the contagion.

Keywords: Epidemics. Migration. Tupi-guarani.

* Mestre em História pela UFRGS. Contato: andre_anzolin@hotmail.com



Em 1562, a erupção de uma pandemia de varíola ocasionou efeitos catastróficos entre grupos nativos que ocupavam a costa atlântica. Apenas dois anos após o início dos primeiros contágios, as “bexigas” haviam se espalhado por todas as regiões próximas aos pontos onde se erigiram os povoamentos portugueses. Causando a morte de quase metade dos índios infectados (ALENCASTRO, 2000, p.130), estas epidemias foram o vetor principal do declínio populacional Tupi no período quinhentista¹. Segundo estimativas da época, somente durante o auge dos contágios (2 a 3 meses), o número de mortos entre índios escravos e forros beirava os 30 mil².

O impacto causado por esta doença pode ser vislumbrado pela análise da expressão tupi utilizado para designá-la. Em sua *Arte de gramatica da língua mais usada na costa do Brasil*, Anchieta informa que as bexigas eram designadas pelo termo *miraíba*³ (ANCHIETA, 1990, p. 83) pelos indígenas. Ao que parece, trata-se de um vocábulo construído a partir de um radical, possivelmente *marââr* (doença) + o sufixo *aíba*. Se aceitarmos a proposição de Carlos Fausto, que sugere que *aiba* é um modificador que indica imaterialidade, perigo e potência mágica (vide o termo *karaiba* (FAUSTO, 2001, p. 354, nota 22), o que temos é uma expressão formada por um radical que exprime um determinado estado ou fenômeno conhecido pelos Tupi, somado a um sufixo que o potencializava. Diante da alta letalidade da varíola, portanto, os indígenas não tiveram dúvidas de que se tratava de uma enfermidade de natureza mágica.

A capitania da Bahia, principal frente da missão jesuítica na costa brasileira, foi também a região mais afetada pela doença. Segundo o Pe. Leonardo Vale, em carta escrita no ano de 1563⁴, a situação na capitania tornou-se catastrófica; era normal encontrarem-se casas com mais de 120 enfermos e estimava-se que, nas aldeias de Nossa Senhora da Assumpção, S. Miguel, e Santa Cruz de Taparica, um terço da população havia perecido em poucos meses de contágio. Somente em Nossa

¹ Durante o século XVI, as epidemias de varíola atingiram os Tupi entre os anos de 1562-1564, em fins da década de 1570, e, em 1597.

² *Informação dos primeiros Aldeamentos da Baía*. (ANCHIETA, 1933, p.356).

³ Este vocábulo assemelha-se bastante ao termo coletado por Von Marthius, *Mereba-ayba*, que o botânico traduz por “doença maligna” (MARTIUS, 1939, p.97).

⁴ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal*. (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, pp. 409- 411).



Senhora da Assumpção⁵, segundo “ouvira dizer” o missionário, computavam-se 1080 mortes. Em outra aldeia da Bahia, chamada Santiago, apenas no mês de abril de 1563, os inacianos batizaram 84 índios “*in extremis*” dos quais todos faleceram.

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

Porque tão bravamente deu pola escravaria, que não só os salteados e mal resgatados mas os de bom in titulo e ladinos que muito presavam e os de Guiné lhes morriam em dous, três dias, sem aproveitarem sangrias nem medicinas. Casa houve onde morriam 90 e 100 peças, e outras onde não ficou quem fosse pola água á fonte, e por então não haver neste collegio outro língua sinão eu, me era muitas vezes necessário findar a mór parte do dia fora de casa, de uma casa em outra, bautisando uns e confessando outros, e acodia algumas vezes na semana a uma povoação que está meia légua desta cidade.⁶

Além disto, os contágios não se restringiram às áreas nas quais o contato era mais intenso. A varíola ultrapassou os limites da presença portuguesa, atingindo grupos que não mantinham relações com os colonizadores⁷. As doenças nas aldeias jesuíticas e nos engenhos “diziam os índios que não era nada em comparação da mortandade que ia polo sertão a dentro”⁸.

Em outras regiões a situação não foi muito distinta. Na capitania de Pernambuco, a mortandade estendeu-se por toda a costa, alcançando, em muitos casos, números semelhantes aos que se registravam na Bahia. Assim, afirmava-se que, nessa capitania, “onde havia 500 homens de peleja não havia agora 20”⁹. Com essa mesma intensidade, no ano de 1564, “a doença de bexigas” chegou ao Espírito Santo. Segundo o Pe. Pedro da Costa, que se encontrava na capitania neste período,

⁵ As aldeias de Nossa Senhora da Assumpção e São Miguel localizavam-se na região do Camamu.

⁶ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, pp. 384, 385).

⁷ Além da falta de qualquer imunidade frente à varíola, outro aspecto parece ter contribuído para rápida expansão da epidemia por toda a costa brasileira. Trata-se da forma de transmissibilidade dessa doença. Como se sabe, a transmissão da varíola não se dá apenas pelo contato com as pústulas - que, depois de alguns dias, se desenvolvem no corpo do enfermo - mas também através de gotículas expelidas pelo doente no período anterior ao surgimento das primeiras manchas (2 a 4 dias após a infecção). Assim, grande número de contágios ocorre em um período em que a doença se assemelha a uma infecção respiratória (febre alta e mal estar.), ou seja, quando o enfermo ainda não apresenta as marcas características da forma avançada da doença.

⁸ *Carta do Padre Leonardo do Valle da Bahia para o Padre Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 384).

⁹ *Carta de Antônio Blasquez para o padre Provincial de Portugal da Bahia de 30 de maio de 1564.* (Idem, p. 412).



“era tão geral a doença” que não existiam casas sem enfermos, e havia dias em que se enterravam “três e quatro mortos (...) pera o qual era necessário, ás vezes, andar o Padre buscando quem lhes fizessem as covas”¹⁰.

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

A principal destas doenças hão sido varíolas, as quais ainda brandas e com as costumadas que não têm perigo e facilmente saram; mas há outras que é cousa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés a cabeça de uma lepra mortal que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a lingua de maneira que com muita dificuldade se podem confessar e em três, quatro dias morrem; outros que vivem, mas fendendo-se todos e quebra-se-lhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria, que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhe as moscas como á carne morta e apodrecida sobre eles e lhe põem gusanos que se não lhes socorressem, vivos os comeriam.¹¹

Com a expansão epidêmica da “doença de bexigas”, as “sangrias e esfolamentos¹²” logo se tornaram os tratamentos mais realizados pelos missionários. Nestes procedimentos - “a melhor medicina que achamos para aquela enfermidade”¹³ - os padres realizavam incisões que consistiam no corte, com o auxílio de tesouras, da “pele corrupta” e já parcialmente deteriorada pelas pústulas provocadas pela varíola. Findado este processo, as feridas do enfermo eram lavadas e, posteriormente, recebiam curativos de acordo com a condição de cada doente.

Contudo, apesar da tentativa dos inicianos, essas práticas se mostraram totalmente insuficientes para evitar a expansão da mortandade. Além de pouco efetivas, as sangrias exigiam tempo e habilidade, o que, diante do crescimento exponencial no número de contágios, acabou por impossibilitar a assistência à maioria dos enfermos, pois “que muitos morriam sem confissão e sem bautismo, porque era impossível acudir dous Padres a tanta multidão como sempre havia,

¹⁰ Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espírito Santo aos padres e irmão da Casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565. (Idem, p. 464).

¹¹ Carta Ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, Janeiro de 1565. (ANCHIETA, 1933, p. 239).

¹² “(...) procedimentos, por sinal, considerados como os mais eficazes pelo médico Simão Pinheiro Mourão, quando, em 1694, escreveu o *Tratado único das bexigas e sarampo*, na época o trabalho mais completo e original sobre o assunto”. (CALAINHO, 2005, p.10).

¹³ Carta Ao geral Diogo Laynez, de São Vicente, Janeiro de 1565. (ANCHIETA, 1933, p.239)



porque, si morriam 12, cahiam 20”.¹⁴

A multiplicação dos riscos

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

Neste intento, a metodologia proposta por Carlos Fausto em sua contribuição ao livro *História dos Índios do Brasil* será de grande utilidade (FAUSTO, 1992). Para compreender essas “relações singulares” que os Tupi mantinham com os doentes e com os mortos, buscar-se-á, na produção etnológica sobre grupos deste tronco linguístico, um “instrumento crítico” capaz de auxiliar na interpretação das informações presentes nos documentos que remontam ao primeiro século de ocupação colonial na América Portuguesa.

De início, cabe salientar que, entre diversos coletivos que ocupam as terras baixas sul americanas atualmente, a enfermidade e a morte são perigos que excedem a condição dos doentes e defuntos, repercutindo, ainda que de outras formas, em todos os seus parentes próximos. Para compreender esta perspectiva é necessário entender melhor as ligações produzidas pelo parentesco nestas sociedades. Inicialmente, cabe destacar que para boa parte desses coletivos, o parentesco é

¹⁴ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia para o padre provincial Gonçalo Vaz, Provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 384)



produzido na relação. Assim, esses laços não se desenvolvem apenas pela consanguinidade, mas também pela utilização de pinturas corporais similares, pela troca de fluidos corporais e, sobretudo, pela partilha do alimento.¹⁵ Com efeito, nestas sociedades os regimes alimentares são vetores fundamentais na produção de identidades e diferenças entre pessoas, animais e outros seres. Como destaca o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

A pregnancy simbólica universal dos regimes alimentares e culinários - do “cru e o cozido” mitológico e lévi-straussiano à idéia dos Piro de que sua “comida legítima” é o que os faz, literalmente, diferentes dos Brancos (Gow 1991); das abstinências alimentares definidoras dos “grupos de substância” do Brasil Central (Seeger 1980) à classificação básica dos seres em termos de seu regime alimentar (Baer 1994:88); da produtividade ontológica da comensalidade, semelhança de dieta e condição relativa de presa-objeto e predador-sujeito (Vilaça 1992) à onipresença do canibalismo como horizonte “predicativo” de toda relação com o outro, seja ela matrimonial, manducatória ou guerreira - manifesta justamente a idéia de que o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da identidade e da diferença.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.130)

Esta concepção pode ser encontrada em grande número dos atuais grupos amazônicos. Para boa parte desses coletivos, “a partilha da carne e a comensalidade não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem. (...) A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie” (FAUSTO, 2002, p. 15). Ou seja, para uma parcela importante dos coletivos ameríndios das terras baixas sul-americanas, a comensalidade, além de produzir laços de afinidade e parentesco entre os sujeitos¹⁶, também é responsável por um processo de “assemelhamento” ativo entre duas ou mais pessoas. Uma perspectiva bastante similar foi registrada entre os Tupi da costa brasileira por viajantes, cronistas

¹⁵ “(...) os corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989; 1991) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares — e não como herança passiva de uma essência substancial —, a teoria da memória que inscreve esta na “carne” (Viveiros de Castro 1992a: 201- 207), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo (McCallum 1996)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.131).

¹⁶ Entre os Guarani, a “dicotomia de princípios anímicos” expressa-se em duas figuras extremas do caçador: “de um lado, a daqueles que se deixam dominar pela alma animal e pelo desejo de comer carne crua, cuja sina é transformar-se em jaguar; de outro, a do asceta que busca em vida o estado de maturação-perfeição (aguyje), cujo destino é tornar-se imortal. Como mostra H. Clastres (1975:113-134), essa dicotomia possui uma correspondência ética e alimentar: o primeiro é o caçador egoísta que come os animais abatidos na floresta para não ter de dividi-los; o segundo é o caçador generoso que dá toda a caça para os parentes, pois se abstém de carne.” (FAUSTO, 2005, pp. 397-398).



e missionários europeus. O jesuíta Fernão Cardim aponta a partilha como fundamento da “ética alimentar” dos indígenas:

Este gentio come em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento, e como tem que conter não o guardam muito tempo, mas logo comem tudo o que têm e repartem com seus amigos, de modo que de um peixe que tenham repartem com todos, e têm por grande honra e primor serem liberais, e por isso cobram muita fama e honra, e a pior injúria que lhes podem fazer é terem-nos por escassos, ou chamarem-lho, e quando não têm que comer são muito sofridos com fome e sede. (CARDIM, 1939, p. 145)

Também sobre a importância da partilha, o Pe. Manuel da Nóbrega relatou “Si um delles mata um peixe, todos comem deste e assim de qualquer animal”.¹⁷ A partir do relato de André Thevét, por outro lado, pode-se assinalar que a comensalidade também era uma forma de estabelecer laços de afinidade com estranhos:

Os indígenas guardam ainda o seguinte e honesto costume: se alguém apanha uma grande presa, em terra ou na água, a carne logo é distribuída aos presentes, principalmente aos estrangeiros (se os houver). Todos são assim convidados, liberalmente, a provar da vianda, que lhes Deus proporcionou. E é injurioso recusar o convite. (THEVÉT, 1944, p.190)

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

E depois de muitas bênçãos desta maneira, se vieram a atear em praticas, até que finalmente vieram a comer ambos em um prato e beber por um mesmo vaso, pera o que lhe haviam levado vinho da aldeia, que é o foedus e firma de suas pazes.¹⁸

Observa-se, assim, que a comensalidade era, também entre os Tupi da costa brasileira, parte essencial na constituição de afinidades entre os sujeitos. Enquanto nos relatos franceses pode-se destacar que a partilha do alimento é essencial para o prestígio do bom caçador, bem como, uma forma de “familiarizar” os estrangeiros recém-chegados; no caso narrado por Leonardo do Valle, o que se observa é que a comensalidade entre os líderes sela um trato que transforma inimigos em aliados.

¹⁷ Carta Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra. (NÓBREGA, 1931, p. 91).

¹⁸ Carta do Padre Leonardo, da Bahia de Todos Santos, de 26 de junho de 1562, para os padres e irmãos da Companhia de Jesus, em S. Roque. (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p.350).



Com efeito, a alimentação, quando praticada em conjunto, fabricava laços de reciprocidade, tanto entre a rede de parentela, quanto com estrangeiros ou grupos inimigos:

Si mostram algum amor aos Christãos, é por cobiça que têm das suas cousas, e é tanta que, quando lhes não vêm outra cousa, lhes tiram os vestidos e depois lhes dão de comer com a condição de que arranquem as pestanas e barbas como elles, e vão caçar e pescar juntos.¹⁹

No entanto, de que maneira essa prática se vincula a relação que os Tupi mantinham com seus parentes enfermos? Ao analisarmos as descrições sobre a condição dos enfermos entre estes grupos, observamos que as fontes são unânimes em afirmar que os doentes enfrentavam uma série de interdições alimentares. Segundo o francês André Thevét “os indígenas americanos nunca alimentam os doentes, a não ser quando os mesmos o solicitam, preferindo deixá-los enlanguescer durante todo um mês” (THEVET, 1944, p. 278). Muito semelhantes são os termos utilizados por Jean de Lery, ao afirmar que os Tupi da costa brasileira costumavam “nada dar aos doentes acamados a menos que o peçam se o não fazem ficam às vezes um mês inteiro sem comer.” (LERY, 1980, p. 246). Com efeito, a situação de risco à que estavam expostos os doentes assemelhava-se àquela experimentada pelo guerreiro após a execução ritual de cativos. Este, após ter cumprido os ritos iniciais:

se deita na sua rede como doente, e na verdade ele o está de medo, que se não cumprir perfeitamente todas as cerimônias, o há de matar a alma do morto (...) e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam mendobis, porque não prova peixe nem carne naqueles dias (CARDIM, 1939, pp. 100-101).

Tanto o matador como o doente, portanto, experimentavam uma situação de grave perigo provocado pela iminência do ataque de um espírito. E esse risco, em ambos os casos, aumentava sobremaneira caso o enfermo não cumprisse uma série de restrições de comportamento. Contudo, durante os casos de doenças, a abstinência a determinados alimentos e práticas não atingiam apenas os enfermos. Segundo o padre Francisco Soares, os parentes do doente também participavam destas privações: “Quando um está doente ou flechado, o que o doente come, comem os parentes, e se os parentes comem coisa contrária, diz o doente que faz mal” (SOARES, 1966, p. 99).

¹⁹ Carta do padre João de Azpilcueta escripta de Porto Seguro a 24 de junho de 1555. (Idem, p.150)



Esta atitude parece ser indício de que, entre os “antigos” Tupi, as relações entre parentes não se constituíam apenas pela partilha, mas também pela realização de abstinências em conjunto. Com efeito, as ligações desenvolvidas pela comensalidade acabavam por produzir uma dependência recíproca entre as pessoas. Dessa forma, a quebra do resguardo pelos parentes de um enfermo poderia ser fatal para aqueles que se encontravam nestas condições. Entre os Tupi da costa brasílica, portanto, a comensalidade evocava uma conexão particular: mais do que simples afins, sujeitos que partilhavam o alimento de forma contínua tornavam-se “parentes de substância”²⁰.

Trata-se, portanto, de um laço de reciprocidade similar - ainda que menos intenso - ao que Florestan Fernandes (FERNANDES, 1963, pp.172-192) analisou, em seu trabalho clássico sobre a organização social dos Tupinambá, à respeito da estreita relação que se estabelecia entre o pai e recém nascido²¹. Como destaca o autor, até a queda do umbigo do filho, o genitor devia submeter-se a uma série de ritos e interdições, entre elas o jejum. Para Florestan Fernandes, estas práticas possuíam uma razão comum: “afastar os perigos fatais trazidos pelo nascimento e desenvolver no recém-nascido certo estado especial” (Idem, p.180). Ainda segundo o autor, essa relação produzia uma “estreita dependência recíproca”, que repousaria na lógica de que “as coisas ligadas a uma pessoa conservam sua ligação com ela após serem separadas; agindo sobre uma das duas partes de um todo, a outra é automaticamente atingida pela ação” (Idem, pp.180, 181).

Os parentes do enfermo, assim como os pais de recém-nascidos, possuíam papel ativo no esforço de restabelecer a saúde do doente. De modo que a melhora ou a deterioração de sua condição não se restringia ao seu empenho ou às habilidades daqueles que se dispunham a tentar curá-lo; na realidade, estas eram partes de um esforço coletivo que, por vezes, podia reunir toda uma rede de parentela. As doenças, nesse sentido, provocavam rupturas graves no cotidiano de todos aqueles que se sentiam ligados ao enfermo. A partir daí, atividades corriqueiras tornavam-se

²⁰ A expressão “parentes de substância” foi utilizada por Viveiros de Castro em sua reflexão a cerca da abstinência entre os Araweté. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.468)

²¹ Após o parto, segundo Jean de Lery, o recém nascido era entregue ao pai que “lhe corta a vide com os dentes, ou com duas pedras, dando com uma na outra, e logo se põe a jejuar até que lhe cae o umbigo, que é de ordinário até os oito dias, e até que não lhe caia não deixam o jejum”. (LERY, 1980, pp. 396, 397).



interditadas, e era preciso medir as consequências de cada ato tendo em vista sua possível repercussão no estado do adoentado. Desde esta perspectiva, pode-se compreender melhor a afirmação de Gabriel Soares de Souza sobre a relação entre os Tupi e seus parentes enfermos: “quando algum está doente, e a doença é comprida, logo aborrece a todos os seus”. (SOUZA, 1851, p.341)

Caso a enfermidade levasse à morte, a condição dos parentes se tornava ainda mais vulnerável. A crença de que os mortos, em especial os recentes, podiam afetar os vivos era comum entre diferentes grupos nativos que ocupavam da costa brasílica²². Segundo André Thevét, parte dos ritos funerários tinha por objetivo aplacar possíveis malefícios causados pelo espectro do finado:

Quando morre algum dos selvagens, seja morubixaba ou não, todo aquele que possui um dado objeto pertencente ao morto, evita retê-lo, antes devolvendo-o publicamente. O objeto deve ser enterrado com o defunto, porquanto, não sendo restituído, acreditariam que a alma os viesse a molestar. (THEVET, 1944, pp. 223, 224).

O morto recente era considerado perigoso. “Sabem estes índios que o homem tem alma e depois de o homem morrer dizem que se há de tornar diabo de que eles tem grande medo” (SOARES, 1966 p.83). Por isso, uma série de ritos funerários precisava ser realizada no intuito de minorar as chances de que o espectro do defunto voltasse para molestar pessoas que eram próximas a ele em vida. A citação retirada do texto de André Thevét, contudo, pode conduzir a um erro interpretativo: o de acreditar que o morto tornava-se um ser avarento com suas posses e, por isso, nocivo àqueles que não lhe restituíam o empréstimo. Na realidade, a devolução dos pertences do defunto visava apagar suas lembranças entre os que lhe eram próximos. Reter um objeto que era de um morto é estar fadado a lastimar sua perda. É a descrição do jesuíta Fernão Cardim que nos conduz à esta interpretação, “e assim os vão chorar por algum tempo todos os dias seus parentes, e com elle métem todas as suas jóias e metaras, para que as não veja ninguém nem se lastime”. (CARDIM, 1939, p.156).

As referências legadas pelos inicianos durante a erupção de epidemias do

²² “Os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, acreditam, se surge alguma tempestade, como sempre sucede, — que a mesma tem relação com as almas dos parentes e amigos. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda.” (THEVET, 1944, p. 223). “Sabem estes índios Índios que o homem tem alma e depois de o homem morrer dizem que se há de tornar diabo de que eles tem grande medo.” (SOARES, 1966, p.83).



contato são elucidativas para a compreensão de como estas concepções afetavam as reações de parentes e outros indígenas que não haviam contraído enfermidade. O Pe. Antônio Blasquez descreveu nestes termos o choque entre os moradores da aldeia do Espírito Santo por ocasião de uma peste ocorrida nos idos de 1561:

Logo depois de concluido o que convinha nesta povoação, voltou para cidade e ao outro dia depois que chegou foi-se á povoação de Santiago e dahia quinze dias ao Espirito Santo, para que se mudasse aquella povoação, porque, por ser o sitio mui doentio, morriam muitos e muito a miúdo, e porque neste comenos achei-me ali, direi como testemunha de vista que havia dias em que morriam ora quatro, ora três, e o commum não passava dia em que não morressem, pelo que andavam elles mui tristes e desconsolados, vendo tanta mortandade entre si, e não ha que duvidar sinão que era para cortar o coração de lastima ver tantos meninos orphãos, tantas mulheres viuvias e a doença e enfermidade tão continua nelles que parecia pestilencia. Andavam attonitos e como que pasmados vendo o que por elles passava. Não usavam seus cantares e bailes, mas tudo era tristeza e pela aldêa não se ouvia sinão choros e gemidos pelos defuntos. Acudiu o Padre Provincial, e a primeira cousa que fez foi trabalhar por lhes deitar aquella melancolia fora, provocando-os a que folgassem e se regosijassem, porque são elles dados tanto ao imaginar e embebevecem-se tanto nisto, que morrem de pura imaginação.²³

Neste caso, é possível destacar que a epidemia engendrou a suspensão imediata de práticas corriqueiras entre os habitantes da aldeia. O grande número de doentes fazia com que todo o grupo participasse dos esforços por minimizar os riscos enfrentados pelos convalescentes. No entanto, como se pode observar nesta passagem, a maior ameaça enfrentada por aqueles que sobreviveram à peste era causada pela melancolia gerada pela mortandade. Segundo o missionário, a melancolia provocada pelas perdas afetava a “imaginação” dos índios, e isso podia levar a morte.

Examinando as cartas relativas ao período de erupção da violenta pandemia de varíola iniciada em 1562, percebemos a amplitude dos riscos provocados pela multiplicação das mortes. Em boa parte dos casos descritos pelos missionários, a proximidade entre o falecido e aquele que é afetado por esta melancolia é notável. Além de parentes consanguíneos, estes fenômenos também foram detectados entre cônjuges. Um destes exemplos foi narrado pelo Pe. Leonardo do Valle por ocasião

²³ Carta do padre Antônio Blasquez do Brasil, da cidade do Salvador, Bahia de todos os santos, para o padre Mestre Geral Diogo Laynez e aos mais padres e irmãos da Companhia, de 23 de setembro de 1561, recebida em Lisboa a 8 de março de 1562. (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 313)



da chegada da varíola à capitania da Bahia: “Outra da mesma maneira, morrendo-lhe o marido, polo bem que lhe queria se foi lançar na rede dizendo: Quero morrer, e assi morreu, deitando-se muito sã.”²⁴

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

Também ha bem poucos dias que onde esteve a aldêa de São Paulo, porque se mudou ella tendo os índios grande agouro aquelle logar, dizendo que quantos a elle iam morriam, viu um índio na metade do dia uma pomba perto da igreja que estava já sem portas, e atirando-lhe com um arco entrou-lhe a frecha pola porta da igreja e indo por ella diz que viu estar um homem amortalhado e um Padre revestido que o estava encommendando, o qual não fez mais que sahir fora e ir contar isto a algumas pessoas que ali ficaram em uma casinha, e despedindo-se dellas cahiu morto.²⁵

Percebe-se que a simples visão do espectro de um morto representava grande ameaça²⁶. É por isso que possuir o objeto de um finado era considerado nocivo, pois estes artefatos levavam à lembrança, pensamentos que podiam acarretar em estados graves de melancolia ou atrair seu espectro.²⁷ Nesta perspectiva, vale lembrar que com a violenta erupção das epidemias do contato, a realização de cerimônias funerárias foi bastante prejudicada. Como indicam os jesuítas, durante a primeira epidemia de varíola faltava até quem fizesse covas para os defuntos. Sem os ritos apropriados, as possibilidades de contato com espectros dos mortos aumentavam sobremaneira. Isso explicaria a amplitude destes fenômenos durante o auge das

²⁴ Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia pra o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563. (Idem, p.388)

²⁵ Idem.

²⁶ Neste sentido, os perigos causados pelos mortos recentes eram semelhantes àqueles representados pelos espíritos malignos da cosmologia Tupi. Segundo a descrição do Pe. Fernão Cardim “e têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera*, *Ánhanga*, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem (...)”. (CARDIM, 1939, p.142).

²⁷ Um paralelo interessante desta prática é o hábito funerário de “varrer” dos Wari’ (povo falante de língua da família Txapakura, que habita a região oeste do estado de Rondônia). Nas palavras da antropóloga Aparecida Vilaça “O varrer é então uma forma dos parentes se protegerem duplamente. Destruindo as referências materiais do morto na terra, evitam que ele possa se orientar em seu percurso à procura dos entes queridos, além de reduzirem a própria tristeza, o que tem o igual efeito de evitar a vinda do morto.” (VILAÇA, 1998).



mortandades: “muito trabalho nos dá a imaginação desta gente nos taes tempos de doenças, porque quasi tantos parece morrem della como com a peste (...).”²⁸

Ao risco dos contágios, portanto, somavam-se outros, que afetavam “quasi tantos” como as epidemias: a melancolia gerada pela perda de um parente, ou os danos que o contato com o espírito dos defuntos podia provocar. Com efeito, os riscos originados pelas doenças multiplicavam-se, excedendo aqueles representados diretamente pelos contágios. A escalada no número de mortos criava uma pluralidade de espectros e de lembranças nocivas, o que fazia com que determinados locais passassem a ser considerados perniciosos para a presença dos vivos²⁹. Além de evitar os agentes causadores das doenças, portanto, era preciso afastar-se de territórios agora amplamente povoados pelos espectros dos mortos ou carregados de lembranças daqueles que haviam partido.

Deste modo, compreende-se por que, em aproximadamente dois anos, a varíola provocou uma ruptura drástica nas relações entre missionários e indígenas. Na capitania da Bahia, principal frente de atuação jesuíta no período, a mortandade foi acompanhada por migrações que, em curto período de tempo, acabaram por despovoar a maioria das aldeias administradas pelos padres da Companhia:

(...) no espaço de anno e meio ou quasi dous, que entre elles durou esta pestilencia, não têm estado os nossos Padres e Irmãos ociosos (...) por se irem eles mesmos de suas próprias terras para longe ou por agravos dos christãos que continuamente os salteam e fazem captivos, ou por medo da morte que cada dia viam entre mãos(...) ³⁰

Se, é preciso reconhecer, parte expressiva do declínio destas povoações deveu-se à ampla incidência de óbitos, também contribuíram para isto os constantes deslocamentos daqueles que, após a epidemia, buscavam distância destes territórios. A permanência em espaços repletos de lembranças dos mortos trazia inúmeros riscos, e, para muitos, afastar-se destas regiões tornava-se imprescindível para a garantia da sobrevivência. E foi na Bahia, foco inicial de irradiação dos contágios,

²⁸ *Carta do padre Leonardo do Valle da Bahia pra o padre Gonçalo Vaz, provincial da Companhia de Jesus de Portugal, aos 12 de maio de 1563.* (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p.388).

²⁹ Na capitania do Espírito Santo, o Pe. Pedro da Costa narrou uma situação semelhante: “Era esta povoação grande e de muita gente e passada a força da doença determinaram de se mudar daquelle lugar; porque, além de ser este seu costume, era-lhes já aquelle sitio muito aborrecivel por causa da doença, cujo mau cheiro parecia que ainda estava nas mesmas casas.” *Carta que escreveu o padre Pedro da Costa do Espirito Santo aos padres e irmão da casa de S. Roque, de Lisboa, anno de 1565.* (AZPILCUETA NAVARRO, 1988, p. 459).

³⁰ *Carta do Padre Antônio Blasquez do collegio da Bahia de todos os Santos do Brasil para Portugal e escripta a 13 de setembro de 1564.* (Idem, p.426).



que a incidência de evasões tomou as maiores proporções. As povoações de Nossa Senhora da Assumpção, S. Miguel, e Santa Cruz de Taparica - localizadas entre Ilhéus e a Baía de todos os Santos –, que chegaram a abrigar por volta de 8 mil indígenas, foram completamente abandonadas. O mesmo ocorreu com aldeias localizadas ao norte da capitania; caso das povoações de Santo André do Anhemi, Bom Jesus de Tatuapara, São Pedro Saboig e, alguns anos depois, São Paulo. Com efeito, das povoações que restaram após a epidemia, nenhuma passava dos 2 mil habitantes. Ou seja, as aldeias administradas pelos padres da Companhia de Jesus na capitania da Bahia, que em 1562 possuíam por volta de 40 mil índios, contariam com algo em torno de 6 ou 7 mil moradores dois anos depois.

Considerações Finais

A eclosão da epidemia de varíola, em fins de 1562, provocou sérios impactos entre os diversos grupos Tupi que habitavam o litoral. A análise das repercussões destes fenômenos exige o estudo das lógicas que orientavam as concepções indígenas diante de temas como a doença e a morte. Neste sentido, evidencia-se a relação particular que, entre os Tupi, se estabelecia entre os enfermos e seus parentes. A doença era um fenômeno que não se restringia à experiência daqueles aos quais acometia, mas era como que partilhada pelo seu grupo de parentesco. De modo que, com a erupção dos surtos epidêmicos, os contágios acabavam atingindo diferentes parentelas, e, assim, transformavam o cotidiano de toda a aldeia.

No entanto, foi a multiplicação no número de mortos que provocou os efeitos mais drásticos entre aqueles que escaparam aos contágios. A crença no poder nocivo dos espectros dos defuntos, bem como nos efeitos perigosos ocasionados pela lembrança dos mortos, passaram a representar uma série de riscos ao cotidiano destes grupos. Os deslocamentos com vistas a afastar-se dos territórios assolados pelas epidemias tornavam-se medidas fundamentais para a garantia da sobrevivência daqueles que haviam conseguido escapar aos contágios.

Deste modo, o efeito provocado pela crescente mortandade traduziu-se em uma ruptura drástica nas interações pacíficas que haviam sido estabelecidas entre a missão jesuítica e diferentes grupos indígenas em anos anteriores. De fato, as fugas e distanciamentos de grupos que antes habitavam as povoações administradas pelos



jesuítas tornaram-se frequentes, reduzindo sobremaneira o número de aldeias administradas pela Companhia. Em pouco mais de dois anos, o trabalho evangelizador dos missionários foi duramente afetado. Mais do que isso, a pandemia de varíola encerrou um ciclo de expansão da atividade missional na costa brasileira. A partir de então, as povoações administradas pelos padres não chegariam nem próximas de reunir os contingentes populacionais que possuíam nos primeiros anos da década de 1560.

Fontes

ANCHIETA, José de. **Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil**. Fac-similar da 1.ed. Apres. de Carlos Drummond. Adit. do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola. 1990.

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

_____. **Cartas- correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta**. São Paulo: Loyola, 1984.

AZPILCUETA NAVARRO, João de; e Outros. **Cartas avulsas, 1550-1568**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1988.

CARDIM, Pe. Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LERY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo. 1980.

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

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

STADEN, Hans. **Hans Staden: suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brasil**. Tradução de Alberto Löfgren; notas de Teodoro Sampaio. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1900.

THEVET, André. **A cosmografia universal de André Thevet: cosmógrafo do rei**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

Bibliografia



- ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CALAINHO, Daniela Buono. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. **Tempo**. Dez 2005, vol.10, no.19, p.61-75.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: Canibalismo e Comensalidade na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, v. 8, n.2, 2002.
- _____. Fragmentos de História e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo : Companhia das Letras, : Secretaria Municipal de Cultura, : FAPESP, 1992.
- _____. **Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI a XX). **Mana: Estudos de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, v. 11, n.2, 2005.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1970.
- _____. **Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- MARTIUS, Karl Friederich Phillip von. **Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros**. Tradução, pref. e not. de Pirajá da Silva. São Paulo : Companhia Editora Nacional. Série Bibliotheca pedagógica brasileira. Série 5. Brasiliana ; v. 154. 1939.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas- História e resistência dos índios. In: **A outra margem do Ocidente**. Org. NOVAIS, Adauto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. **Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Departamento de Antropologia, IFCH-Unicamp, Campinas 2001.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível no endereço: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002> (acessado em 12/03/2014).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- _____. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, v. 2, n.2, 1996.

Recebido em 20/08/2014; aprovado em 22/01/2015.