



SEÇÃO: ARTIGOS

Prática batismal e os cuidados com o corpo e com a alma no Brasil colonial (séculos XVI e XVII)

Baptismal practice and care of the body and soul in colonial Brazil (16th and 17th centuries)

Lucas de Almeida

Semeão¹

orcid.org/0000-0001-9048-8334

lucasalmeidasemeao@hotmail.com

Recebido em: 18/9/2021.

Aprovado em: 19/1/2022.

Publicado em: 12/4/2022.

Resumo: O sacramento do batismo possui o objetivo de expurgar o pecado original da alma. No Brasil colonial, o batismo assumiu outros significados, além do original. Entre os séculos XVI e XVII, passou a ser visto como um instrumento de cura. Entre os índios, no entanto, a concepção teológica foi desvinculada do ritual propriamente dito, fazendo com que os gentios acreditassem que o batismo constituía, em si, um remédio contra os males do corpo. Durante o século XVI, em contrapartida, o primeiro sacramento da Igreja também assumiu outro significado entre os índios, antagônico ao anterior: passou a ser visto como um ritual que levava à morte. Neste conflito de visões, os padres e feiticeiros, dois tipos sociais que exerciam domínio tradicional nas suas respectivas comunidades, assumiram o protagonismo da difusão de cada uma dessas duas visões, competindo para conquistar adeptos entre os nativos. O objetivo deste artigo é mostrar a validade desta tese, através da exposição cronológica de fragmentos de cartas, vidas de santos e outros escritos do período colonial.

Palavras-chave: Religiosidade. Catolicismo no Brasil. História e Cultura Indígena.

Abstract: The sacrament of baptism is intended to purge original sin from the soul. In colonial Brazil, baptism took on other meanings besides the original. Between the 16th and 17th centuries, it came to be seen as a healing tool. Among the Indians, however, the theological conception was disconnected from the ritual itself, making the Gentiles believe that baptism constituted, in itself, a remedy against the males of the body. During the 16th century, on the other hand, the church's first sacrament also took on another meaning among the Indians, antagonistic to the previous one: it came to be seen as a ritual that led to death. In this conflict of views, priests and sorcerers, two social types who exercised traditional domination in their communities, taking the lead in the dissemination of each of these two views, competing to win followers among the natives. The purpose of this article is to show the validity of this thesis, through the chronological exposition of fragments of letters, lives of saints and other writings from the colonial period.

Keywords: Religiosity. Catholicism in Brazil. Indigenous History and Culture.

Introdução

No início do processo de cristianização do Novo Mundo português, existiram, simultaneamente, três visões sobre o batismo durante o século XVI, entre as gentes da colônia. A primeira, mais comum e oficial, foi desenvolvida por Santo Agostinho de Hipona (354 d. C – 450 d. C), em uma controvérsia com Pelágio da Bretanha (360 d. C – 420 d. C), tese aceita, desde então, pelos teólogos católicos e, conseqüentemente, trazida pe-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), São Paulo, SP, Brasil.

los portugueses ao Brasil: consistiu na visão do batismo como um instrumento de remoção do pecado original, impregnado na alma de todos os recém-nascidos (MACHADO, 2015, p. 295).

O pecado original é o pecado de Adão e Eva, expulsos do paraíso por se rebelarem contra Deus. Em 1675, o padre Antônio da Silva resumiu a teologia do pecado original, e suas dolorosas consequências à humanidade, em um sermão pregado na matriz de Recife, em Pernambuco:

Eis aqui os cinco erros do primeiro homem, estas foram as cinco ignorâncias do nosso primeiro tronco; a quem nem a graça, nem a sabedoria, nem o exemplo puderam refrear o cego apetite de querer ser mais do que era: era senhor do mundo, quis ser independente do Céu, era sábio por privilégio, quis ser sábio por natureza, era semelhante a Deus na imagem, quis ser semelhante a Deus na ciência. Desta tão errada soberba, deste tão desvanecido pensamento, se precipitou em cinco ignorâncias; porque nem conheceu a Deus como Deus, nem se conheceu a si como homem, nem conheceu a Eva como mulher; nem conheceu a serpente como Demônio, nem conheceu o pomo como pomo, destes erros é que resultaram no mundo os castigos que todos hoje sentimos: Porque não conheceu a Deus como Deus, ficou sujeito à morte porque senão conheceu a si como homem se resolveu na terra de que foi formado, porque não conheceu a Eva como mulher ficou com a pensão de a governar, porque não conheceu a serpente como Demônio, ficou tendo por contrários o Demônio, e a serpente, porque não conheceu o pomo como pomo, ficou comendo frutos da terra, com suor do seu rosto, estas foram as cinco penas corporais, daqueles cinco erros do primeiro homem, além das muitas espirituais que lhe sobrevieram mais para sentir, e mais para lastimar (SILVA, 1675, p. 75-76).

Essa visão sobre o batismo, no entanto, não será aqui trabalhada diretamente, mas a partir de uma outra, que relaciona a remoção dos pecados da alma, com a cura milagrosa dos achaques do corpo.

Essa segunda visão, compartilhada por uma parcela dos gentios e pelos padres, compreendia o batismo como um instrumento de cura das moléstias corpóreas, concebidas como frutos de uma vida não exemplar, desregrada, viciosa ou ainda impregnada do pecado original. No curto ou

médio prazo, acreditavam os cristãos que os maus cuidados com o corpo e com a alma poderiam se manifestar através de doenças ou outros malefícios. Caso os pecados não fossem expurgados até o último suspiro, o resultado seria inevitável: o castigo eterno, ou, no caso dos recém-nascidos, o limbo dos infantes. Os padres, portanto, desempenhariam a função de salvar almas e curar corpos.

Além disso, é preciso destacar uma diferença elementar, sem a qual a compreensão comparativa entre a religiosidade dos brancos e a dos indígenas seria incompleta: enquanto para muitos ameríndios o batismo passou a ser visto, em dado momento, como um ritual de cura em si, para os padres, a remoção dos achaques do corpo ocorria pelo expurgo do pecado original da alma. Isso quer dizer que, nesse caso, os índios não acreditavam que um desvio de conduta moral pudesse interferir na saúde corporal, diferentemente dos católicos. A doença, portanto, era resultado da justiça divina, e deveria ser suportada pacientemente, como forma de redenção dos males cometidos contra si, contra o próximo ou contra Deus, por meio de pensamentos, palavras, ações ou omissões. Além disso, o pecado original impregnado na alma também poderia ocasionar o corrompimento do corpo.

Por fim, foi compartilhado entre muitos gentios que o batismo matava, fazendo com que os índios passassem a encarar os clérigos como agentes da morte, visão duramente combatida pelos padres, sobretudo da Companhia de Jesus, durante a atividade missionária, pregações, catecismos, confissões e missas realizadas nos aldeamentos, junto aos nativos. A morte de muitas crianças após serem banhadas com água pelos padres, fez com que os índios acreditassem que os padres possuíam poderes sobrenaturais, tais como os feiticeiros das aldeias. Esses dois tipos sociais, que possuíam grande poder de domínio tradicional (WEBER, 1973, p. 50-51)², travaram um combate de narrativas, acerca do significado e da função do batismo.

A carta a seguir, escrita pela pena do padre

² "Em princípio (para começarmos por eles) existem três tipos de justificações internas, de fundamentos da legitimidade de um domínio. Em primeiro lugar, a *legitimidade* do 'ontem eterno' do costume consagrado pela sua imemorial validade e pela consuetudinária orientação dos homens para o respeitarem. É a legitimidade 'tradicional', como a que exerciam os patriarcas e os príncipes patrimoniais do antigo regime" (WEBER, 1973, p. 50-51, grifo do autor).

João de Melo (?-?), da Bahia, ao padre Gonçalo Vaz de Melo (?-?), de Lisboa, e enviada no dia 13 de setembro de 1560, exhibe, brevemente, essas duas últimas visões categorizadas acima:

Da maneira que N. Senhor se ouve com estes se há tão bem com alguns outros, tirando por sua bondade aos gentios por uma hora e outra via de dois abusos, que entre eles há; um dos quais é cuidarem os doentes que com os batizarem morrerão e por esta razão não se ousam batizar; o outro é pelo contrário, como estão mal querem-se batizar não por amor de Deus e de sua glória, senão receberem a saúde corporal. Já agora pela misericórdia do Senhor, assim pelo que vem como pelo maior lume e conhecimento que tem das coisas de Deus, vão conhecendo os enganos do demônio e purificando] suas intenções (MELO, 1956, p. 282).³

Cada uma das três visões sobre o sacramento batismal possuiu temporalidades ou durações distintas, até desaparecerem e deixarem de ser mencionadas nos escritos coloniais, ainda que no primeiro século de colonização portuguesa tenham tido aceitabilidade simultânea: enquanto a visão oficial transpassou os recortes iniciais e finais do período colonial, constituindo uma noção de longuíssima duração e aceita ainda hoje entre os católicos, o batismo, visto como instrumento de cura, teve seu auge nos séculos XVI e XVII, época em que os índios foram os protagonistas dos escritos coloniais. O grau de aceitabilidade da visão do batismo como ritual de morte, em contrapartida, foi expressivo entre alguns índios apenas no século XVI, durante as primeiras relações entre brancos e gentios, quando as diferenças culturais entre ambos ainda estavam bem definidas, e os costumes eram pouco compartilhados.

A cura, através do primeiro sacramento, no Brasil, foi brevemente referenciada na produção historiográfica (CALAINHO, 2005, p. 73-74; SOUSA, 2014, p. 374), assim como sua visão antagônica (SOUSA, 2014, p. 374), constituindo um campo a ser estudado com maior profundidade. Também foram

encontradas referências sobre cura e morte através do batismo fora do Brasil, em outras regiões da América do Sul (FELIPPE, 2007, p. 19-52). Portanto, o objetivo deste artigo é exhibir referências sobre as visões do batismo como rituais de cura e morte, através da apresentação cronológica de fontes escritas, produzidas entre os séculos XVI e XVII, no Brasil. As referências ao batismo como instrumento de cura foram encontradas em cartas e vidas de santos escritas por clérigos jesuítas, ao contrário da visão antagônica, mapeada, unicamente, em epístolas. Portanto, os documentos analisados são oficiais, provenientes das penas dos brancos, fazendo com que a história aqui retratada seja uma história do ponto de vista dos colonizadores, que possuíam intenções e interpretações da realidade particulares.

Acabamos de apresentar aqui os recortes, delimitações, balizamentos e a tese deste trabalho, que foi falseada através de documentos de época, que mostram a sua validade, isto é, a existência das três visões sobre o batismo mencionadas anteriormente, e a aceitabilidade provisória que tiveram entre índios e portugueses (POPPER, 1996, p. 194).⁴ Os resultados de pesquisa obtidos serão exibidos a seguir.

Batismo e cura

O batismo "*in extremis*", aplicado às pressas nos recém-nascidos, possuía o objetivo de salvar as crianças de colo do limbo, nos minutos finais de suas vidas, redimindo o pecado original de suas almas e enviando-as ao paraíso, prática comumente administrada pelos missionários jesuítas nas aldeias. No entanto, há uma série de relatos de cura de crianças que recobram a saúde após receberem o batismo "*in extremis*". "Na mesma Aldeia⁵, estando uma criança quase morta, recebeu saúde ao ser batizada" (RODRIGUES, 1956,

³ Os documentos serão transcritos de acordo com a ortografia portuguesa e espanhola atuais.

⁴ "A minha visão global do método científico pode resumir-se, dizendo que ele consiste nos seguintes quatro passos. 1. Selecionamos um *problema* qualquer – talvez um com que deparemos casualmente. 2. Tentamos *resolvê-lo*, propondo uma teoria como solução tentativa. 3. Através da *discussão crítica das nossas teorias*, o nosso conhecimento aumenta pela eliminação de alguns erros e, desta forma, aprendemos a compreender os nossos problemas e as nossas teorias e a necessidade de encontrar novas soluções. 4. A discussão crítica, mesmo das nossas melhores teorias, revela sempre novos problemas" (POPPER, 1996, p. 194, grifo do autor). Karl Popper chamou este método de "Hipotético-dedutivo".

⁵ Aldeia da Porta Grande (RODRIGUES, 1956, p. 304 – vide nota de rodapé n. 2).

p. 305, tradução nossa),⁶ relatou o irmão Vicente Rodrigues (?-?), da Bahia, aos padres e irmãos de Coimbra, em carta datada do dia dezessete de maio de 1552. Esse tipo de menção em cartas se tornou bastante comum nas primeiras décadas de colonização, após a chegada dos inacianos ao Brasil, aqueles que registraram a maioria desses fenômenos, alguns deles relatados por dois autores distintos. Vicente Rodrigues detalhou o mesmo caso anterior em outra carta com destinatários e data iguais à missiva supracitada:

Visitando um padre as aldeias do gentio, lá havia uma criança para morrer, e tanto que desconfiavam dele o pai e a mãe de viver, e disseram ao padre que lhe desse saúde. Respondeu que lhe deixassem batizar e que rogaria a Deus por ele: e contradizendo a muitos, por lhes parecer que com isso morreria mais em breve, somente com consentimento de seus pais lhe batizou, e logo de ali por diante se achou bem e viveu (RODRIGUES, 1956, p. 306, tradução nossa).⁷

Dessa forma, três anos após a chegada dos inacianos no Novo Mundo português, em 1552, as visões do batismo como instrumento de cura e morte já circulavam ao menos na Bahia. A norma adotada pelos eclesiásticos missionários da Companhia de Jesus, em tese, como pôde ser visto, era batizar as crianças apenas com o consentimento dos pais, que, muitas vezes, procuravam os padres por acreditarem em suas capacidades curativas.⁸ Isso não quer dizer, é claro, que essa norma não era violada e o batismo arbitrário não ocorria, ainda mais em situações extremas, em que o recém-nascido estivesse em estado crítico de saúde, pronto para adentrar no limbo das crianças, caso o primeiro sacramento não fosse administrado às pressas.

De acordo com os relatos, a cura, após a água

do batismo ser derramada sobre as cabeças dos pequenos adoentados, recorrentemente, acontecia nas horas finais de suas vidas, pouco antes de expirarem, o que causava muita admiração nos índios, pela saúde recobrada inesperadamente, após um elemento natural tão simples como a água, escorrer sobre as cabeças dos batizados: "Uma criança esteve morta, chorada de seu pai e mãe, e, estando para espirar, foi batizada do irmão e logo sarou, de que todos ficaram espantados e muito edificadas, e com crédito do batismo" (NÓBREGA, 1956, p. 63), escreveu o padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), da Bahia, ao padre Miguel de Torres (?-?), e aos padres e Irmãos de Portugal, em epistola de 5 de julho de 1559. No entanto, o batismo não curaria apenas os achaques, mas também recobriria a saúde dos possessos.

Era crença difundida que os demônios possuíam a capacidade de tomar o controle corporal de uma pessoa e, ao entrarem nos sujeitos pecaminosos que abaixaram suas guardas ao maligno, provocariam uma série de tormentos mentais, mediante visões assombrosas, e lesões físicas, adoentando o sujeito possuído. O batismo, nesses casos, também parece ter sido prescrito como remédio, de acordo com a mesma carta anteriormente citada, redigida pelo padre Manuel da Nóbrega. No excerto a seguir, o padre narra o caso da possessão de um menino, filho de índios, enquanto rezava, em grupo, a oração do Pai-Nosso, na Escola dos Jesuítas, localizada na Aldeia do Espírito Santo. Após três dias atormentado e sem o controle do seu corpo, o batismo foi ministrado ao menino como remédio para a alma e, conseqüentemente, para o corpo, libertando-o da possessão que lhe causou duras penas:

⁶ Do original: Em la miesma Aldea, estando un ninno quase muerto, recibíó salud com ser baptizado.

⁷ Do original: Visitando hun Padre las Aldeas del gentil, alló um ninno para morir, y tanto que desconfiavan dél el padre y la madre de vivir, y digeron al Padre que le diesse salud. Respondió que le dexassen baptizar y que rogaria a Dios por el: y contradiciéndole muchos, por les parecer que com eso muriría más presto, solamente com consintimiento de su padre le baptizó, y luego de ai por delante se halló bien y vivió.

⁸ "Não tendo nós remédio para aplicar a uma pessoa que sofria de doença contagiosa que parecia lepra, admirava-se certa mulher que não olhássemos pela sua saúde, nós que ensinamos a observar as obras de misericórdia. Pensando isto e querendo-nos desculpar, parecia-lhe que procedíamos assim por causa da maldade dos índios, que muitas vezes, em doenças gravíssimas e nas mordeduras venenosas de cobras dizem e prometem que hão de proceder conforme aos mandamentos de Deus e aos costumes cristãos, mas, recuperada a saúde, perseveram nos maus costumes; julgava ela talvez que era isto o que nos afastava de os curar, crendo que nós possuíamos o poder de restituir a saúde; e ao perguntar à mãe dela como estava, respondeu que bem; e acrescentou: Nem me admira, pois lhe impuseste as mãos. E por isso as mulheres nos mostram muita afeição" (ANCHIETA, 1956, p. 307).

Estando eu lá um dia, aconteceu que estando os meninos na escola dizendo as orações do "Pater-Nostre"⁹, achegando àquele passo de "et ne nos inducas in tentationem"¹⁰, [um] foi arrebatado do espírito maligno, segundo que todos julgamos pelos sinais que fez naquela hora e três dias continuos; e ele mesmo como assombrado das visões que via, bramava e não queria estar senão com os olhos tapados, dizendo que via demônios, e foi muito cruelmente atormentado de tal maneira que parecia que morria, e tornei, a batizá-lo, e salrou pela misericórdia de Nosso Senhor (NÓBREGA, 1956, p. 63-64).

Nesse tempo, na Aldeia do Espírito Santo, os padres apenas batizavam os meninos inocentes, isto é, os lactantes, ainda de colo. Os que frequentavam a Escola administrada pelos padres, deveriam ser batizados apenas após serem devidamente bem instruído com o catecismo romano. No entanto, pela gravidade do acontecimento, Manuel da Nóbrega abriu uma exceção e batizou o menino que havia sido possuído durante a oração comunitária, livrando-o dos tormentos físicos, mentais e espirituais causados pelas ações demoníacas (NÓBREGA, 1956, p. 64¹¹).

A esta altura, a visão do batismo como instrumento de cura estava consolidada entre os padres, que informavam, através das cartas, outros irmãos de Portugal sobre os casos milagrosos ocorridos na colônia. Entre os índios, da mesma forma, o batismo passou a ser pouco a pouco associado a um remédio para a cura dos achaques do corpo, impressionando aqueles que presenciavam, diante de seus olhos, a melhora das crianças a ponto de expirarem: "[...] e alguns, se escapam da doença (posto que são muito raros), dizem maravilhas do batismo" (PEREIRA, 1956, p. 293), afirmou o padre Rui Pereira (?-?), da Bahia, aos padres e Irmãos de Portugal, em 15 de setembro de 1560, destacando a pouca frequência destes milagres de cura através do sacramento do batismo.

José de Anchieta (1534-1597) foi um dos principais eclesiásticos da Companhia de Jesus, descrito

na documentação colonial como intercessor de curas milagrosas de moléstias de alguns índios através da água do batismo, o que lhe rendeu fama e respeito até mesmo entre os gentios. Alguns diziam que ele teria apagado "a malignidade das doenças" de uma índia moribunda, sem esperança de sobreviver devido à gravidade da sua moléstia corporal, após ministrar o primeiro sacramento da Igreja Católica (CALAINHO, 2005, p. 73; FRANÇA; VIOTTI, 2014, p. 90). Depois da morte de Anchieta, em 1597, três autores se dedicaram a compilar as histórias de vida do padre, narrando, em certos momentos de suas respectivas obras, alguns batismos milagrosos aplicados aos índios.

A primeira "vida de santo" dedicada a Anchieta, intitulada *Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta*, escrita pelo inaciano Quirício Caxa (?-1599) e jamais publicada no período colonial¹², foi resultado de um elogio fúnebre escrito e pronunciado pelo biógrafo nas exéquias solenes do "Apóstolo do Brasil" (FREITAS, 2016, p. 35). No relato memorialístico, Caxa diz que "[...] uma vez tomou um índio pagão para o curar duma lepra, e fazendo-o cristão, o sarou da lepra da alma e do corpo" (CAXA, 1957, p. 57). O caso foi novamente referenciado adiante no livro: "Também se tocou arriba no cap. 7 que tomando um índio pagão para o curar da sua lepra, batizando-o, ficou livre da lepra da alma e do corpo" (CAXA, 1957, p. 77). Diversos outros padres da Companhia de Jesus leram, individual ou coletivamente, esse manuscrito ou cópias dele, durante a vida missionária, e aqueles com vocação para as letras, utilizou-o para contarem sua história de vida mais detalhadamente.

Na *Vida do padre José de Anchieta*, redigida pelo inaciano Pero Rodrigues (1542-1628) entre 1605 e 1606 (FREITAS, 2016, p. 43), e, tal como a de Caxa, nunca publicada no período colonial¹³, há uma referência do mesmo caso anterior, o que não surpreende, já que a primeira biografia do "Apóstolo do Brasil" foi utilizada como fonte para

⁹ "Pai-Nosso".

¹⁰ "E não nos deixeis cair em tentação".

¹¹ Vide nota de rodapé n. 32 da página referenciada.

¹² A *Breve relação da vida e morte do padre José de Anchieta* foi publicada, pela primeira vez, em 1934, por Serafim Leite (1890-1969), como parte de um artigo em comemoração aos quatrocentos anos do nascimento do missionário inaciano.

¹³ A *Vida do padre José de Anchieta* foi publicada, pela primeira vez, em 1897, como parte dos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

a segunda (FREITAS, 2016 p. 42). O ex-provincial Pero Rodrigues, destacando a comunidade a qual pertencia o nativo, registrou que, no tempo de Anchieta, "[...] achando uma vez a um índio Pagapô e leproso, o catequisou, e bem instruído, lhe deu o baptismo santo com o qual foi Deus servido a limpá-lo da lepra da alma e juntamente da do corpo" (RODRIGUES, 1897, p. 39).

Na *Vida do venerável padre José de Anchieta*, publicada em 1672, e escrita por Simão de Vasconcelos (1597-1671), o principal biógrafo da companhia de Jesus na colônia, também foi relatada a cura da lepra do mesmo índio que, de acordo com a narrativa, era natural de São Vicente: "[...] curou de lepra o Índio de S. Vicente, que vivia inficionado com ela" (VASCONCELOS, 1672, p. 386). O mesmo caso ainda foi citado mais duas vezes no livro: "[...] ao índio leproso lavando somente com a água do baptismo" (VASCONCELOS, 1672, p. 394) e "[...] ao Índio de S. Vicente sarou corporalmente da lepra, com a mesma água do baptismo, com que lhe curava a d'alma" (VASCONCELOS, 1672, p. 10). Outros índios também foram beneficiados pela cura através do baptismo, de acordo com a única "vida" de José de Anchieta publicada na colônia. A lepra, como pôde ser evidenciado, foi uma das doenças mais comumente removidas pelo sacramento batismal.

Relata Simão de Vasconcelos que Anchieta teria curado, milagrosamente, mediante a água do sacramento do baptismo, três crianças filhas de índios: "[...] com a mesma (água do baptismo) deu a vida a três crianças, filha uma de Guiraobuçu, e duas enterradas já apesar das entranhas da terra que as restituiu, com pasmo dos bárbaros" (VASCONCELOS, 1672, p. 386). Ao final da "vida", o biógrafo inaciano, como no caso anterior, menciona mais duas vezes os três casos descritos acima:

Ao menino de Guiraobuçu, Principal de Iperoig, estando espirando na mesma hora em que nascia, com a água sagrada do Batismo, deu juntamente vida e graça, com pasmo daquela gente bárbara. Noutra ocasião com a mesma água sacramental ressuscitou outras duas crianças, uma depois de morta, e enterrada já por sua mesma mãe. Outra em S. Vicente, a quem a mãe barbara entregara viva à terra por descontente de sua perfeição (VASCONCELOS, 1672, p. 10).

Adiante, invertendo a ordem dos casos narrados anteriormente, Simão de Vasconcelos faz um relato mais detalhado das três crianças que retomaram a saúde através do sacramento do baptismo, duas das quais já haviam sido enterradas, mas que foram resgatadas e curadas milagrosamente, por intercessão do padre José de Anchieta:

A um menino já enterrado por espaço de meia hora, por desconfiança da Mãe, naquele lugar de seus reféns, desenterrando-o o restituiu à vida, batizando-o, e entregando-o a pessoa segura, pera que o criasse, com assombros dos bárbaros. Outra criança em São Vicente por semelhantes desconfianças, tinha enterrado a mãe: Soube do caso, foi-se ao lugar do enterro, e fez que a terra a restituísse viva, batizou-a, e logo banhada de água, e graça, dentre as mãos de seu benfeitor voltou a gozar da bem-aventurança. Parira outra índia entre os bárbaros, vinha espirando a criatura; queria enterrá-la a mãe, como costumam em casos semelhantes, quando desesperam da vida nascido. Acode José, pede-a à mãe, e por meio da água santa do baptismo, lhe conservou a vida com espanto dos pais (VASCONCELOS, 1672, p. 26).

Nos anos finais do século XVII, é possível demarcar uma descontinuidade histórica, a saber: as citações sobre a evangelização dos índios pela Companhia de Jesus, durante as missões nas aldeias, passaram a ser cada vez menos frequentes, assim como as referências sobre curas milagrosas através do primeiro sacramento da Igreja Católica. A visão do baptismo como instrumento de cura corporal, com efeito, também não se prolongou demasiadamente no período setecentista. Nesse século, os sujeitos agraciados, os intercessores, a ordem religiosa que pertenciam, e o plano de fundo dos poucos relatos de cura, através do sacramento batismal, foram alterados, como pode ser presenciado na *História da vida, e morte da madre sóror Victoria da Encarnação*, livro escrito pelo arcebispo da Bahia, Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722), e publicado no ano de 1720:

Celebre foi a receita que a Madre Victoria deu a uma Religiosa, que se lhe queixava do pouco efeito que faziam tantos remédios aplicados por muitos Cirurgiões um pretinho por espaço de dois anos, achando-se cada vez pior, ao que lhe respondeu a Madre Victória: "Que lhe daria um remédio muito fácil, e que logo sararia". Contente, lhe pediu a religiosa que lhe ensinasse tão fácil e eficaz remédio para logo lhe aplicar: disse lhe então a Madre Victória:

"Mande-o batizar, depois de bem instruído (porque era ainda pagão) e logo sarará". Assim se fez, e sem outra alguma medicina sarou logo. Muito doutrinal foi este remédio, e muito parecido ao que Cristo aplicou ao Paralítico do Evangelho, a quem pela remissão dos pecados se lhe restituiu a saúde, ensinando também que devemos tirar os pecados da alma se queremos sarar das enfermidades do corpo, pois é certo que estas são e foram nascidas do primeiro pecado de nossos primeiros pais (VIDE, 1720, p. 74-75).

Portanto, enquanto nos séculos XVI e XVII os relatos de cura das enfermidades através do primeiro sacramento possuíam índios como curados e missionários jesuítas como intercessores desses milagres, no século XVIII, por outro lado, é possível encontrar referências de negros africanos sendo remediados com o batismo, por madres enclausuradas em conventos. De acordo com os documentos analisados, é possível concluir que uma das visões relacionadas ao primeiro sacramento da Igreja Católica foi associada não só a um instrumento de remoção do pecado original, mas também a um instrumento de cura dos achaques corpóreos. Sobre o período em que esta visão possuiu mais aceitabilidade entre as gentes da colônia, os milagres de cura através do batismo foram relatados com maior frequência nos escritos produzidos nos dois primeiros séculos do período colonial. A visão do batismo como instrumento de cura, em contrapartida, coexistiu no século XVI com outra, drasticamente antagônica: muitos índios acreditavam que este ritual matava pós ser executado pelos padres.

Batismo e morte

De acordo com os padres, os ameríndios não saberiam ao certo as razões do falecimento das crianças após um pouco de água ser derramada sobre a cabeça, alguns sinais estranhos serem feitos e algumas palavras esquisitas saírem da boca dos brancos. Relatou o irmão Vicente Rodrigues, da Bahia, aos padres e irmãos de Coimbra, em dezessete de maio de 1552, esta percepção que

um índio possuía, estranheza que não impedia necessariamente uma boa relação entre índios e portugueses:

Desta mesma Aldeia¹⁴, veio um negro gentio que trazia uma galinha ao P. Navarro, como que se vinha a desculpar por não vir à igreja, ao qual se foi ao nosso P. Nóbrega por não estar aqui o P. Navarro, e disse que lhe vinha buscar para dar saúde a seu filho. Disse o padre que ele lhe encomendaria a Deus; disse o índio: "Não, porque por quantas orações, morrem (RODRIGUES, 1956, p. 305, tradução nossa).¹⁵

Para que a visão do batismo como instrumento de morte fosse disseminada e consolidada entre os índios, foi primordial a participação dos feiticeiros, figuras respeitadas, que exerciam um tipo de domínio tradicional nas comunidades indígenas. Ao serem concebidos como sujeitos detentores de saberes espirituais, além de serem mais velhos, o que era extremamente respeitável entre os índios, as recomendações proferidas por eles possuíam alto nível de confiabilidade entre os mais novos e outros membros das aldeias. Em relação ao batismo não foi diferente: ao disseminarem a crença de que tal prática poderia levar à morte, outros índios das aldeias passaram a impedir que os missionários jesuítas aplicassem o batismo "*in extremis*" em seus filhos adoentados, ou mesmo neles próprios, quando não estavam bem de saúde ou já moribundos. Relata o irmão Antônio Brázquez (?-?), da Bahia, em 1556:

Os domingos [e] festas, em que se ajunta a gente de duas povoações, não cabiam na igreja, e donde antes ofereciam a seus feiticeiros, trazem a oferecer à igreja, e vem já a pedir saúde à igreja, a Nosso Senhor, pera si e pera os seus se estão doentes. Antes, se tinham algum filho pequeno para morrer, não queriam que lhe batizassem, por lhe dizerem seus feiticeiros que morreriam logo, nem eles, se adoeciam, negavam estarem doentes por lhes não falarem no batismo [...] (BRÁZQUEZ, 1956, p. 270-271).

Antônio Brázquez, em contrapartida, afirmou que a aversão dos gentios ao sacramento batismal já havia se modificado, mediante o intenso trabalho

¹⁴ Aldeia da Porta Grande (RODRIGUES, 1956, p. 304 – ver nota de rodapé n. 2).

¹⁵ Do original: De esta misma Aldea vino un negro gentil que traía una gallina a el P. Navarro, como que se venia a desculpar por no venir a la iglesia, el qual se fué a nuestro P. Nóbrega por no esta aqui o el P. Navarro, e dixo que le venia a buscar para dar salud a su hijo. Dixo el Padre que él le encomendaría a Dios; dixo el índio: "Não, porque por quantos ruegas mueren.

de evangelização dos missionários da Companhia de Jesus: "[...] mas já agora de boa vontade dão seus filhos antes que morram ao batismo e destes mandamos bom quinhão de inocentes, regenerados com o santo batismo, aos céus" (BLÁZQUEZ, 1956, p. 271). No entanto, cerca de três anos depois, a aversão dos índios ao batismo seria novamente relatada em carta pelos eclesiásticos inacianos, mostrando que a alteração da situação foi parcial, que muitos ameríndios ainda possuíam resistência ao sacramento do batismo.

Em fevereiro de 1559, o irmão António de Sá (?-?) escreveu, do Espírito Santo, aos padres e Irmãos da Bahia, que "[...] como o inimigo vise que para muitos não era morte, mas vida, quis impedir tomar temor e agouro no batismo, dizendo que justamente naquela água ia também a morte" (SÁ, 1956, p. 19). Portanto, a associação entre batismo e morte era atribuída pelos jesuítas à ação ou aos estímulos do demônio, ligação comumente realizada pelos católicos ao explicarem a origem de certos infortúnios. Posteriormente, na missiva, António de Sá especificou, com maior riqueza de detalhes, o comportamento dos índios, quando os padres entravam nas aldeias para batizar as crianças doentes:

[...] E como sabiam que o padre estava no porto (porque a Aldeia está parte dalém do rio) escondiam-se nas redes e as mães escondiam os filhos e alguns por força do demônio lse alevantavam e pediam água para se lavarem porque chegando o padre lhe parecesse que estavam valentes, e, perguntando-lhes como estavam, respondiam que bem e que já não estavam doentes; e porque o demônio por estas e outras maneiras era conhecido, não deixavam o padre e o Irmão de dissimular, mas correndo a Aldeia, como achavam as redes emburilhadas| as desemburilhavam e achavam as crianças que estavam espirando; e, batizando-as, e, lavadas daquela original nódoa, dormiam em paz (SÁ, 1956, p. 19).

Sendo assim, os índios tentavam livrar seus filhos do primeiro sacramento da Igreja, ministrada pelos padres, através de três modos: escondendo-os em redes, lavando seus corpos, na intenção de parecerem bem-dispostos, e mentindo, dizendo que as crianças estavam bem de saúde, quando, na verdade, não estavam. Adiante, na mesma carta, o irmão António de Sá volta a reafirmar a crença

dos índios de que o batismo matava, e que tal percepção era muito recorrente entre as índias mais velhas: "Na Aldeia, com as velhas não há coisa que as mova da nossa parte para quererem receber o batismo, porque tem por muito certo que lhe deitam a morte com o batismo [...]" (SÁ, 1956, p. 20). O padre também conta a história de uma índia que aceitou ser batizada, supostamente graças à interferência divina, ajudando a eliminar a imaginação pejorativa do primeiro sacramento, que possuíam muitas anciãs das aldeias:

Uma, estando doente, foi convidada com a mesinha sem a qual ninguém sara daquela chaga da morte. Respondeu ela que sim, mas em breve espaço tornou a dizer que não. Como Nosso Senhor é importuno em cousas de nosso proveito, foi chamado um índio seu parente que lhe viesse falar, o qual é servido e desejoso de ser cristão e já bem instruído dos padres; e falando a velha da morte e paixão do Nosso Senhor, alevantou-se na rede e disse que a batizassem que queria ser cristã. Batizaram-na. Esta parece que quis Nosso Senhor que viesse para matar a imaginação às outras, mas muitas morriam em a sua pertinência (SÁ, 1956, p. 20-21).

A estratégia de combater a visão pejorativa dos índios em relação ao sacramento batismal, através da conversão de um sujeito da família ou da comunidade, para que os outros, não convertidos, tivessem uma percepção mais amena acerca da religião dos brancos, foi amplamente utilizada pelos jesuítas. Os padres sabiam que possuir aliados verdadeiramente convertidos dentro das aldeias, e que, muitas vezes, ajudavam no trabalho de evangelização dentro das comunidades, era demasiado importante para facilitar e acelerar a difusão dos valores e costumes cristãos nas terras recém conquistadas.

Cerca de cinco meses depois da carta redigida pelo irmão António de Sá, Manuel da Nóbrega, da Bahia, relataria ao padre Miguel de Torres (?-?) e aos padres e irmãos de Portugal, em 5 de julho de 1559, as ajudas recebidas de alguns índios quando os eclesiásticos iam às aldeias para batizar as crianças. Além disso, Nóbrega cita, novamente, a influência dos feiticeiros na construção da visão do batismo como ritual mortífero e seu poder de persuasão entre as crianças, que se escondiam ao

presenciarem a chegada dos inacianos nas aldeias, pelo temor que existia de tal prática:

Algumas crianças doentes se escondiam, porque os feiticeiros dizem que com o batismo as mataremos, mas, pela muita diligência do Irlmão) e porque sempre há alguns bons que ajudam, batizamos todas, mandando-as buscar onde as escondiam e depois de batizados muitos destes enfermos viveram, outros entrarão no céu (NÓBREGA, 1956, p. 64).

Tamanha era a disseminação e a força da ideia de batismo como instrumento de morte, que os padres rogavam a Deus para que tal imaginação sumisse das cabeças dos índios, que se mostravam temerosos ao primeiro sacramento da Igreja: "Quererá Deus que pouco a pouco se apagará a opinião que andava por esta terra, que o batismo mata" (PEREIRA, 1956, p. 298). No entanto, acreditava-se que o diabo parecia insistir em atrapalhar os trabalhos de expansão do cristianismo no Novo Mundo português, aos olhos dos jesuítas. Em carta datada de um de setembro de 1561, o padre António Blázquez (?-?), da Bahia, relatou ao padre e teólogo Diego Laynes, superior geral da Companhia de Jesus (1512-1565), de Roma, a história de um índio adulto e doente que, mesmo parcialmente convertido, ainda mantinha descon-fiança do batismo:

Outro índio, vindo de terras muito longínquas, já muito enfermo, tratava o padre de o converter e fazer cristão para que, bem estava tão propicio à morte, morrendo em Cristo regenerado, fosse a gozar da vida eterna. Mas, apesar de que estava trabalhando muito, não podia terminar nada com ele, pois parecia um muito bom índio, que deu ao padre um sino que quando ele disse que queria ir ver Deus, respondeu que talvez, com medo de que o batismo o fizera morrer, já que os feitiços do diabo estavam em sua cabeça desde o principio que a Companhia falou com eles (BRÁZQUEZ, 1956, p. 402-403, tradução nossa).¹⁶

Desse modo, de acordo com os documentos analisados e expostos anteriormente, a crença de que o batismo matava foi disseminada entre muitos índios, perdurando durante o primeiro

século de colonização. Os feiticeiros e velhas das aldeias são referenciados como dois dos principais vetores dessa visão entre os gentios, duas categorias sociais muito respeitadas entre os nativos. As crianças, ao presenciarem a chegada dos padres, se escondiam, pois o temor ao batismo era passado dos mais velhos para os mais novos. Além disso, os principais modos que os índios tentavam enganar os padres, para não receberem o batismo, eram se escondendo nas redes, no caso das crianças, tomando banho para parecerem bem-dispostos, e mentindo para os eclesiásticos, dizendo que não havia adoentados nas aldeias. Em contrapartida, os padres combateram essa visão através do catecismo, das missas, confissões, sermões e de alguns índios, supostamente curados pelo batismo, que serviam de exemplo aos não convertidos, ajudando os clérigos em certos trabalhos nas aldeias em que eles próprios pertenciam.

Considerações finais

Portanto, durante o século XVI o sacramento do batismo foi visto, por uns, como instrumento de cura, e, por outros, como ritual que poderia levar à morte, crenças que coexistiram durante os primeiros anos de colonização portuguesa do Brasil. A primeira visão, defendida por muitos padres e índios, perdurou sobretudo entre os séculos XVI e XVII, antes de deixar de ser mencionada gradualmente nos escritos dos padres inacianos. A segunda percepção, que possuiu aceitabilidade unicamente entre alguns índios, existiu somente durante o século XVI, e, portanto, não se prolongou algumas décadas adiante, como a primeira. Esse conflito de visões foi recorrentemente registrado pelos eclesiásticos inacianos, sobretudo em cartas, mas também em biografias devotas, que informavam os padres de outras regiões do Brasil e do outro lado do atlântico, sobre as atuações dos eclesiásticos missionários da Companhia de Jesus nos Novos Mundos e seus feitos extraordinários.

Além disso, os padres e feiticeiros foram os dois

¹⁶ Do original: Outro índio, venido de tierras mui longes já mui enfermo, tratava el padre de lo convertir y hazer Christiano para que, pues estava tan propinquo a la muerte moriendo em Christo regenerado, fuese a gosar de la vida eterna; pero aunque él em esto mucho trabajava, no podia acabar nada com él, dado que le parecia al índio mui bien todas las razones, que le dava el Padr, sino que quando le dizpia si queria ir a ver a Deus, respondia que aún no, por la ventura com miedo que ell baptismo le causasse la murte, cosa que los hechizeros o el diáblote tiene metido em la cabeza desde el principio que los d la Companhia conversan com ellos.

principais tipos sociais difusores desses dois pontos de vista, buscando adeptos entre os índios para propagarem suas concepções sobre o batismo, a partir do domínio tradicional que exerciam, cada um em seus meios sociais de atuação específicos, lançando mão das estratégias que dispunham para convencer os membros das comunidades indígenas acerca da crença que possuíam. Enquanto os adeptos da visão do batismo como instrumento de morte, utilizaram táticas como esconder as crianças adoentadas em redes, quando os jesuítas chegavam nas aldeias, tomar banho para aparentar boa disposição, e mentir sobre seus estados de saúde, os padres procuravam aliados internos, isto é, dentro das aldeias, para que os índios já convertidos ao catolicismo servissem de exemplos, inspiração e motivação aos que ainda eram pagãos.

Independentemente da visão que tenha adquirido maior número de adeptos, e dos êxitos e fracassos que os sujeitos de ambos os lados obtiveram nessa disputa, as duas, além da visão oficial, fizeram parte da vida dos colonos e índios, alterando e ampliando o significado original do batismo, introduzido pelos portugueses ao longo do processo de colonização dos Novos Mundos, como ficou evidenciado através dos documentos apresentados. Essas visões antagônicas sobre o batismo não determinaram as ações sociais de índios e brancos, mas, sim, orientaram-nas em grande medida, constituindo duas interpretações da realidade a interferir nas decisões cotidianas dos colonos.

Emergem dos resultados obtidos, por fim, novos interesses investigativos, sobretudo acerca da concepção dos ameríndios sobre o significado e função do batismo, revelados, se possível, pelos próprios nativos, o que demandaria um estudo interdisciplinar a parte, de um *corpus* documental composto por fontes não oficiais. Isso possibilitaria comparações com os resultados apresentados. Possivelmente, novos horizontes se abririam, permitindo uma compreensão multifacetada do complexo arcabouço religioso, muitas vezes híbrido, cheio de adaptações, ressignificações e atualizações, formado a partir da convivência entre brancos e indígenas.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Referências

- ANCHIETA, José de. Carta trimestral de maio a agosto de 1556, pelo Ir. José de Anchieta. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 2, p. 302-310.
- BLÁZQUEZ, Antônio. Carta do quadrimestre de janeiro até abril de [1556], pelo Ir. Antônio Blázquez [?]. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 2, p. 266-274.
- BLÁZQUEZ, Antônio. Carta do P. Antônio Blázquez ao P. Diego Laynes. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 3, p. 394-427.
- CALAINHO, Daniela Bouno. Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Tempo*, Niterói, n. 19, p. 61-75, dez. 2005.
- CAXA, Quirício. *Milagres de enunciação do século XVI: Vida e morte do padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Secretaria Geral de Educação e Cultura: Cultural Vida, 1957.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. *Variações discursivas sobre os Registros Sacramentais: batismo, confissão e matrimônio nas reduções jesuítas (1609-1640)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho; VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. Das relações com o corpo no Brasil. In: RODRIGUES, Cristina Carneiro; DE LUCA, Tania Regina; GUIMARÃES, Valéria (org.). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. 1. Ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 87-116.
- FREITAS, Camila Corrêa e Silva de. *Divulgar a biografia de um santo: os usos e as aproximações da figura de José de Anchieta no Brasil e na Europa (século XVII)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em Língua Portuguesa*. Braga: Createspace, 2015. v. 3.
- MELO, João de. Carta do P. João de Melo ao P. Gonçalo Vaz de Melo. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 3, p. 279-284.

NÓBREGA, Manuel da. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres e padre, e irmãos de Portugal. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 3, p. 49-67.

PEREIRA, Rui. Carta do P. Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 3, p. 285-306.

POPPER, Karl. *O mito do contexto: em defesa da ciência e da racionalidade*. Tradução de Paula Taipas. Lisboa: edições 70, 1996.

RODRIGUES, Pero. Vida do padre José de Anchieta. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 1-49, 1897.

RODRIGUES, Vicente. Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 1, p. 302-304.

RODRIGUES, Vicente. Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos padres e irmãos de Coimbra. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 1, p. 305-314.

SÁ, Antônio de. Carta do Ir. Antônio de Sá [?] aos padres e irmãos da Bahia. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1956. v. 3, p. 17-22.

SILVA, Antônio da. *Sermões das tardes das domingos da quaresma pregadas na Matriz do Arrecife de Pernambuco no ano de 1673*. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1675.

SOUSA, Claudia Rocha de. As práticas curativas na Amazônia colonial: da cura da alma à cura do corpo. *Amazônica* – Revista de Antropologia, Belém, n. 2, p. 362-384, fev. 2014.

VASCONCELOS, Simão de. Livro primeiro da recopilação da vida do P. Joseph Anchieta da Companhia de Jesus. In: RODRIGUES, Pero. *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesus [...]*. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1672.

VASCONCELOS, Simão de. *Vida do Venerável Padre Joseph de Anchieta da Companhia de Jesus [...]*. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1672.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *História da vida, e morte da madre sóror Victoria da Encarnação, Religiosa Professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia*. Roma: Estamparia de Joam Francisco Chagas, 1720.

WEBER, Max. *O político e o cientista*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

Lucas de Almeida Semeão

Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), em São Paulo, SP, Brasil. Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), em São Paulo, SP, Brasil.

Endereço para correspondência

Lucas de Almeida Semeão
 Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
 Av. Eufrásio Monteiro Petrágliã, 900
 Jd. Dr. Antônio Petrágliã, 14409-160
 Franca, SP, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.