



Anais do Museu Paulista

ISSN: 0101-4714

mp@edu.usp.br

Universidade de São Paulo  
Brasil

Cymbalista, Renato

Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII

Anais do Museu Paulista, vol. 18, núm. 1, enero-junio, 2010, pp. 43-82

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27315299003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ISSN 0101-4714

# ANAIS do MUSEU PAULISTA

História e Cultura Material

Nova Série   Volume 18   Número 1   Jan.-Jun.   2010  
UNIVERSIDADE   DE   SÃO   PAULO

# Os mártires e a cristianização do território na América portuguesa, séculos XVI e XVII

**Renato Cymbalista<sup>1</sup>**

**RESUMO:** O artigo investiga um grupo de atores sociais bastante relevante para viabilizar a cristianização na América portuguesa: os mártires cristãos, indivíduos muito especiais, dispostos a regar a terra com seu próprio sangue, de forma a tornar definitiva e irreversível a ocupação cristã do território. Os mártires – e principalmente a narrativa em torno deles – parecem ter sido bastante acionados para integrar a América portuguesa e seus habitantes nativos à temporalidade e territorialidade cristã. Os mártires dos séculos XVI e XVII, principalmente missionários, reeditavam os martírios do início da cristandade, que espalharam o cristianismo rumo a diversas partes do mundo na antiguidade. Dessa forma, viabilizaram a cristianização das novas fronteiras, consagrando o solo com seu sangue divino e viabilizando posteriores processos de urbanização. Além da função estratégica dos mártires para os cristãos, o texto mostra que eles também tiveram significado peculiar na interlocução com as culturas ameríndias, que tinha como um de seus principais personagens o grande guerreiro, disposto a perder seu sangue em prol de seu grupo.

**PALAVRAS-CHAVE:** América portuguesa. Martírios. Companhia de Jesus. História Religiosa.

**ABSTRACT:** This paper looks into a group of social agents who played a significant role in the Christianization of Portuguese America, namely, the Christian martyrs – very special individuals who were ready to wet the land with their own blood in order to make possible a definitive and irreversible occupation of the territory by Christian settlers. The martyrs, and above all the stories told about them, seem to have been called upon to integrate Portuguese America and its native inhabitants into the temporalities and territory of Christendom. Mostly made up of missionaries, this group of 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup>-century martyrs reedited the martyrdom of early Christians, who spread their creed across numerous parts of the Ancient World. They enabled the Christianization of new frontiers by consecrating the soil with their divine blood and paving the way for subsequent processes of urban development. In addition to their strategic significance for Christianity, the text also shows that their martyrdom played a specific role in the Christian settlers' interaction with Amerindian culture, whose main cults included the figure of the great warrior, ever ready to shed his own blood for his group.

**KEYWORDS:** Portuguese America. Martyrdom. Society of Jesus. Religious History.

1. Arquiteto e Urbanista, doutor pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, pesquisador de Pós Doutorado do IFCH-UNICAMP no projeto temático "Dimensões do Império Português" (Cátedra Jaime Cortesão FFLCH-USP) e bolsista FAPESP. E-mail <rcymbalista@hotmail.com>.

2. Hb 2, 18. Todas as citações bíblicas do texto cf. Gilberto da S. Gorgulho (2000).

3. Cf. Peter Brown (1999, p. 46).

4. At 7, 58.

5. Cf. Antonio Gallonio (2004, p. 3).

6. Cf. Estevão de Lis, (1746, p. 57).

7. Cf. Peter Brown (1999, p. 80); Robert Markus (1990, p. 143).

8. Cf. Robert Markus (1990, p. 145).

## Os mártires e o território da cristandade

Um dos eventos fundadores da religião cristã foi o episódio de paixão e morte de Jesus, infinitamente repetido como exemplo para os fiéis 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 seu sofrimento um sentido exemplar e pedagógico: "Pois, tendo ele mesmo sofrido pela tentação, é capaz de socorrer os que são tentados"<sup>2</sup>.

Após o martírio original, aquele primeiro exemplo foi seguido pelos seus apóstolos e por muitos outros de seus seguidores dos primeiros séculos. 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. Repetindo a trajetória de Cristo, o sofrimento destes mártires teria servido de exemplo para as nascentes comunidades cristãs<sup>3</sup>.

Nos primeiros séculos, via de regra, os martírios aconteceram fora das muralhas das cidades, assim como acontecera com a crucificação de Cristo. "E arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo"<sup>4</sup>, relata o Novo Testamento sobre o primeiro mártir, santo Estevão. Orígenes relata que São Pedro "foi levado para fora de Roma, e foi pregado à cruz de cabeça para baixo (pois desejava sofrer dessa forma)"<sup>5</sup>. A narrativa cristã posterior deu alguns sentidos para os martírios ocorrerem fora das cidades: como eram eventos em que se expressava a vontade de Deus, talvez os algozes temessem a total destruição das cidades caso o martírio ocorresse dentro de suas muralhas. Após São Torpes destruir com sua fé o templo de Diana em Piza, no ano de 64, Nero mandou que o levassem para fora da cidade, "parece que receando o fatal estrago de toda esta"<sup>6</sup>, e o martirizassem à beira do rio Arno.

Tanto romanos como judeus enterravam seus mortos fora das cidades: até o século IV, a própria legislação romana e o senso comum obstruíam os sepultamentos intramuros. Dessa forma, também os mártires foram sepultados do lado de fora das muralhas, em geral nos cemitérios pré-existentes. As comunidades cristãs adotaram esses locais de sepultamento dos mártires como focos locais de culto, os locais mais sagrados de sua geografia. Acreditava-se que o santo estava presente em sua tumba na terra e, ao mesmo tempo, privando da companhia de Deus no Paraíso celeste, lugar conquistado por sua trajetória de morte, para onde os bons cristãos iriam após o juízo final. Os túmulos dos mártires eram, assim, os locais onde céu e terra se incorporavam, fundindo passado, presente e futuro. Essa qualidade fazia do mártir patrono ou protetor da comunidade<sup>7</sup>. O exemplo máximo desse modelo era a cidade de Roma, o local do martírio de dois dos apóstolos, Pedro e Paulo, e sede principal das primeiras grandes perseguições aos cristãos, dando à cidade "uma armada de mártires [...] como uma cerca protetora"<sup>8</sup>.

A partir do século IV, quando a religião cristã já havia se espalhado e a Igreja dispunha de riquezas que podia – e precisava – empenhar, os bispos começaram a edificar as basílicas, templos monumentais, nos túmulos dos mártires. São Jerônimo, referindo-se a Roma no início do século V, afirma que “a cidade mudou de lugar, e o fluxo de pessoas volta as costas aos semidestruídos templos rumo aos túmulos dos mártires”<sup>9</sup>. A basílica, construída do lado de fora das muralhas, permitia que, em momentos de procissão, a população da cidade pudesse ver a si mesma sem sua casca edificada, borrando assim diferenças de classe e gênero tão presentes no cotidiano, permitindo que, ao menos nessas ocasiões, a Igreja católica produzisse a imagem de abranger a totalidade da população das cidades<sup>10</sup>. O culto aos mártires 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<sup>11</sup>.

O território da cristandade não se constituiu simplesmente da justaposição de focos locais de fé. Cada comunidade cristã, reunida em torno de seus locais sagrados de culto na periferia das cidades, era ao mesmo tempo constituinte e reflexo de uma esfera maior: a grande comunidade que era o conjunto da cristandade, com suas próprias centralidades, projeção espacial da sua história sagrada. Os pequenos percursos espirituais que ligavam as cidades e os túmulos sagrados de seus mártires, no exterior dos muros, reatavam-se em rotas maiores de peregrinações que conectavam todas as partes da cristandade, tendo Roma e Jerusalém como seus centros principais. Essa nova geografia sagrada era composta pela projeção terrestre dos eventos bíblicos, agregada dos pontos consagrados pelo sangue dos mártires<sup>12</sup>.

Esse sistema de locais sagrados, articulado pelos locais de martírio e pontos de sepultamento dos mártires, consolidou-se quando as perseguições aos cristãos já eram coisa do passado, quando a Igreja católica iniciava sua longa hegemonia sobre as cidades medievais da Europa. E era justamente essa a função dos locais sagrados: aposar-se, para a Igreja e para a cristandade medieval, da história de perseguições e martírios da cristandade antiga, sobre a memória das perseguições e seus territórios, garantindo a continuidade entre dois momentos históricos tão distintos. Parte fundamental da memória coletiva das comunidades cristãs construiu-se sobre esses elementos<sup>13</sup>.

Essa memória coletiva revelou-se altamente duradoura, atravessando toda a Idade Média, adaptando-se, atualizando-se e respondendo de forma notável aos sucessivos desafios que o mundo impôs à cristandade por mais de um milênio. Veremos, a seguir, alguns exemplos que mostram a articulação entre a memória dos martírios e a construção do território para os cristãos do início da Idade Moderna.

9. *“Movetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulus”*. Jerônimo, Carta a Laeta, em 403 (Epistolae CVII). Versão integral disponível em <[www.umilta.net/jerome.html](http://www.umilta.net/jerome.html)>.

10. Cf. Peter Brown (1981, p. 40-42).

11. Idem, p. 4; ver também Michael Roberts (1993, p. 1-8).

12. Cf. Robert Markus (1990, p. 137-152).

13. Ver Elisabeth Castelli (2004).

14. Cf. Brad S. Gregory (1999, p. 52).

15. A edição consultada, do final do século XV ou dos primeiros anos do XVI, está na seção de reservados (F. 210) da Biblioteca Nacional de Portugal.

16. Ver Renato Cymbalista (2006).

## Mártires e cidades no início da Idade Moderna

Uma pessoa que visitasse as cidades católicas do início da Idade Moderna, em busca dos tão fundamentais mártires, encontraria um mundo ambíguo. 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.

As notícias menos antigas vinham de fora da Europa, envolvendo martírios de alguns missionários no norte da África e no Oriente Médio, principalmente nas mãos dos muçulmanos. Para compensar – ou complementar – a falta de martírios, desenvolvia-se, já desde o final da antiguidade, a ideia de que a morte violenta em nome da fé não era a única forma de atingir o martírio. O martírio literal era tratado como a forma mais extrema de enfrentar as provações com a virtude da paciência, mas isso era algo que todos os cristãos deviam fazer, mesmo sem inimigos externos. Assim, passaram a contar, como martírios, doenças prolongadas, opressão e provações de todas as espécies, sofridas pelos santos.

O martírio de Cristo e seus seguidores, como exemplo de paciência a ser seguido por todos, circulava nas mais de 120 edições, em sete línguas, feitas entre 1470 e 1520, do livro *Imitação de Cristo*, atribuído a Thomas Kempis, um dos textos mais influentes do início da Idade Moderna, que dialogava com a espiritualidade de cada fiel, evocando o martírio de cada um ao passar por esta vida<sup>14</sup>. Circulavam, também amplamente, em mais de setenta edições feitas de 1470 a 1500, os dois textos conhecidos como *Ars Moriendi* (Artes de morrer), representando a batalha de cada um às portas da morte, passando por tentações e tendo de exibir virtudes para combatê-las. Uma das gravuras mostra a necessária virtude da paciência, na qual o moribundo é retratado, em seu leito de morte, na companhia de Cristo e alguns mártires que sofreram pacientemente suas torturas<sup>15</sup>.

A flexibilização da ideia de martírio aproximou em alguns aspectos os mártires dos demais santos, que não haviam sido martirizados. Além das especificidades de suas narrativas de morte, poucas eram as diferenças funcionais entre os santos martirizados e aqueles não martirizados. Ambos privavam da companhia de Deus e Cristo no Paraíso. Ambos eram intercessores pelos vivos, mediante missas, rezas e devoções. Os restos mortais de ambos eram tidos como artefatos milagrosos<sup>16</sup>.

Por outro lado, a falta de martírios recentes – e a convergência entre os mártires e os demais santos – não diminuiu a importância da narrativa do martírio para a cristandade. Pelo contrário, quando o fato do martírio era menos presente na Europa, mais a cristandade esforçava-se para monumentalizar a sua memória. Era necessário transformar a narrativa histórica em verdade, e isso foi sendo feito de forma cada vez mais intensa, à medida que chegava o fim da Idade Média. 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.

As imagens de Cristo haviam deixado de ser representações gloriosas e, nas igrejas, ganhavam cada vez mais presença as diversas modalidades de seu martírio, que agora assumiam contornos mais teatralizados e realistas, oferecendo todos os detalhes do episódio, o corpo sangrento de Cristo exibindo todas as marcas de seu sofrimento<sup>17</sup>. O martírio de Cristo regulava o calendário e as festas religiosas, que anualmente reconstruíam seu nascimento, paixão, crucificação e ressurreição. A partir do final do século XIV, anualmente, a paixão de Cristo passou a ser encenada pelas ruas das cidades na Sexta-Feira Santa<sup>18</sup>.

Um dos livros que mais circulava – cerca de 200 edições entre o final do século XV e o início do XVI – era o *Flos Sanctorum*, também conhecido como *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze, escrito no século XIII, que relatava as vidas e mortes dos principais santos cristãos. Dos 153 santos cujas histórias estavam aí relatadas, 91 haviam sido martirizados das mais variadas formas. Ao ler a *Legenda Áurea*, o fiel aprendia que os precisos locais onde seus santos haviam sido martirizados eram especiais para as comunidades cristãs: que no local do martírio de santa Luzia, em Siracusa, havia sido edificada uma igreja em sua homenagem, que protegia a cidade; que a terra impregnada do sangue de Pedro Mártir e o local de seu martírio, no caminho entre Como e Milão, tinham propriedades curativas; que os cristãos haviam edificado uma igreja a São João, no preciso local onde o mártir havia sido cozido em óleo fervendo, diante da Porta Latina, em Roma, para celebrar a sua sobrevivência milagrosa ao castigo. Aprendiam também as propriedades maravilhosas dos túmulos dos mártires: que do túmulo de santo André, em Patras, havia jorrado um óleo cuja quantidade informava se a colheita daquele ano seria escassa ou abundante; que o sepulcro de santa Ágata havia protegido a comunidade de Catânia da erupção de um vulcão; que o sepulcro de São Pancrácio, na Via Aureliana, em Roma, tinha a capacidade de revelar quem jurasse em falso; que o túmulo dos santos gêmeos Gervásio e Protásio, em Milão, curou um cego; que peregrinações ao túmulo de São Tiago, cujo corpo fora milagrosamente levado de Jerusalém a Compostela na Galícia, originavam inúmeros milagres<sup>19</sup>.

Do ponto de vista histórico, a *Legenda Áurea* não construiu uma cronologia rígida dos fatos, retirando os relatos de um passado distante e lançando-os em um presente atemporal<sup>20</sup>. Por outro lado, demarcava com bastante precisão os dias do ano em que os martírios dos santos haviam ocorrido, que, em geral, eram os dias em que estes eram celebrados, com prioridades específicas em cada cidade, complementando a estruturação básica do calendário que revivia a trajetória de nascimento, martírio, morte e ressurreição de Cristo. Ainda que a *Legenda Áurea* expressasse um discurso da baixa Idade Média sobre as histórias dos santos, as constantes reedições comprovam que não se tratava de matéria superada, mas, sim, de elementos em permanente reatualização no início da Idade Moderna. Em 1513, a *Legenda Áurea* foi publicada em língua portuguesa, acrescida dos santos portugueses, prática comum nas reedições locais do livro,

17. Cf. Jean Delumeau (1989, p. 64).

18. Cf. Mitchell B. Merback (1999, p. 41).

19. Ver Jacopo de Varazze (2003).

20. Cf. Hilário Franco Junior (2003, p. 16).

21. Cf. Maria Clara de Almeida Lucas (1988, p. 7-8).

22. Cf. Jean Delumeau (1989, p. 65).

23. Ver Ana Isabel Buescu (2000).

24. Ver José Alberto Seabra Carvalho e Maria João Vilhena Carvalho (2002).

25. Ver Renato Cymbalista (2008).

destinadas a incluir os mais importantes santos e mártires locais no conjunto dos seus semelhantes cristãos<sup>21</sup>.

Circulavam também panfletos mais simples, a maior parte deles impressos na Europa central, relatando os martírios dos santos, alguns deles evocando locais específicos onde os mártires haviam sofrido ou sido sepultados. Outros desses folhetos traziam o conjunto dos quatorze santos chamados "auxiliadores", quase todos mártires, que eram de especial serventia para acalmar aflições específicas, muitas delas vinculadas às torturas que eles haviam sofrido<sup>22</sup>.

Para a grande maioria analfabeta da população, ou para aqueles que não tinham condições de comprar livros, as fontes de informação eram essencialmente orais ou visuais<sup>23</sup>. Uma das temáticas mais recorrentes na pintura portuguesa do século XVI são justamente os martírios, imagens que, além da paixão de Cristo, evocam uma enorme quantidade e diversidade de episódios de tortura e morte dos primeiros santos cristãos. Eram peças quase obrigatórias nos retábulos e capelas das igrejas portuguesas, utilizadas pelos pregadores para lembrar o público dos sermões sobre as lições ensinadas pelo exemplo daqueles primeiros sofredores, complementando as leituras dos episódios de martírio, que eram feitas nos aniversários das mortes dos mártires, reforçando assim a veracidade e a continuidade de sua presença entre os mortais, mesmo muitos séculos após seus sacrifícios<sup>24</sup>.

Ao retratar o momento do martírio, essas pinturas sinalizavam também paisagens específicas das cidades onde eles haviam ocorrido, evocando a ocorrência desses episódios no exterior das cidades, e levando a atenção a lugares de alto significado para a cristandade, onde haviam sido sepultados os mártires ou onde posteriormente haviam sido edificadas importantes templos cristãos. Muitas pinturas dos martírios fundiam também elementos arquitetônicos do passado e do presente, como era recorrente na pintura daquela época. De uma forma geral, as cidades representadas apresentavam elementos ou aparência de cidades contemporâneas às pinturas, sobrepondo assim temporalidades distintas e evocando a permanência do poder dos mártires antigos na proteção do território<sup>25</sup>.

Uma das especificidades da história da península Ibérica, a reconquista da região ocupada pelos mouros, havia produzido também uma rica memória de martírios e seus lugares, que deixara consequências no território das cidades. Do ponto de vista da narrativa espiritual, o próprio sentido da perda da península para os árabes promoveu o território aos olhos de Deus, pois houve oportunidade de regá-lo com o sangue de mártires.

A reconquista de Lisboa aos mouros deu-se sob a liderança de D. Afonso Henriques, o primeiro rei de Portugal, ajudado por uma frota vinda da Inglaterra, Alemanha e Flandres, exército de estrangeiros que se dirigia a Jerusalém na segunda cruzada. As vítimas que tomaram na batalha foram consideradas mártires, e sepultadas em dois locais fora das portas da cidade. Para Lisboa após a conquista, os dois lugares tornaram-se pontos estratégicos: no local de sepultamento dos mártires portugueses, foi posteriormente edificado o mosteiro de São Vicente



de Fora (ele mesmo edificado em honra ao mártir patrono do reino de Portugal); no local onde foram sepultados os mártires estrangeiros, foi edificada a chamada basílica dos Mártires, na atual rua Garrett (Figuras 1 e 2).

Outros pontos da península Ibérica eram cuidadosamente trabalhados na memória coletiva, também exibindo locais e episódios de mártírios. No Mosteiro de Santa Cruz, de Coimbra, toda uma capela havia sido construída com ossos dos mártires da batalha de Ourique (1139), marco da reconquista de Portugal aos mouros<sup>26</sup>. A capela foi também local de ocorrência de um milagre: os ossos dos cristãos estavam misturados aos dois infiéis que morreram nessa mesma Batalha de Ourique, mas numa manhã apareceram empilhados separadamente, e os dos cristãos estavam indicados por velas acesas. Assim, foi possível construir a capela com os ossos dos mártires cristãos da Batalha, e descartar a “matéria impura”<sup>27</sup>.

Na recém-conquistada cidade de Granada, na Andaluzia, o território exibia os sinais mais frescos de mártírios. Imagens do século XVI mostram o local das masmorras, covas abertas na pedra, onde durante muito tempo os mouros castigaram os cristãos, antes da reconquista do território pelos reis católicos em 1492. O local ficou conhecido como “cerro dos mártires”. Na reconquista, foi instalado aí um retábulo em que estavam representados os antigos mártires da Igreja católica, “em reverência a estes modernos”. E, a mando dos reis católicos,

26. Cf. Pe. D. Francisco de Mendanha (1957, p. 12).

27. Cf. Carlos Veloso (1993, p. 16).



Figura 1 – Lisboa no século XVI. Os quadrados em verde assinalam as duas igrejas edificadas nos locais de sepultamento dos mártires tombados durante a batalha de reconquista da cidade aos mouros no século XII: o Mosteiro de São Vicente (direita) e a Igreja dos Mártires (esquerda). Detalhe do “Plano de Lisboa no século XVI”. Biblioteca Nacional de Portugal, Seção de Iconografia, cc-381-a.



Figura 2 – Após assumir a coroa portuguesa em 1580, Filipe II ordenou a reconstrução da igreja de São Vicente, erigida no local onde foram sepultados os mártires da reconquista de Lisboa aos mouros. O traçado da fachada monumental é de autoria do arquiteto italiano Filippo Terzi. Após a restauração da monarquia portuguesa, a casa de Bragança escolheu o mosteiro como local de sepultamento da família real. Fotografia de Renato Cymbalista, 2006.

foi levantada uma ermida dedicada aos mártires. No final do século XVI, nesse mesmo local foi construído o Convento dos Santos Mártires<sup>28</sup>.

Lembremos que, pelos seus martírios tardios, a península Ibérica era uma exceção, e mesmo lá praticamente não ocorriam mortes de cristãos pela fé havia alguns séculos. Os martírios sobreviviam principalmente como narrativa, embora cada vez mais monumentalizada. Mas na segunda década do século XVI, essa realidade de escassez de martírios transformou-se radicalmente.

28. Ver Don Francisco Vermeuz de Pedraza (1638).

29. Cf. Jean Delumeau (1989, p. 76-78).

30. Ibidem.

○ século XVI: mártires católicos e protestantes na disputa pelo território na Europa

○ século XVI trouxe novos elementos para a cartografia do martírio na Europa. Em 1517, o frei agostiniano alemão Martinho Lutero divulgou suas 95 *teses* criticando o que considerava corrupto e decadente na fé católica, questionando os inúmeros graus de mediação construídos pela Igreja entre os fiéis e Deus. No lugar das liturgias, confissões, sacramentos, indulgências, peregrinações e imagens, Lutero pregava o diálogo direto entre Deus e o crente: a salvação de cada um viria pela fé, e não era necessário lançar mão da complicada parafernália que, através dos séculos, a Igreja inventara para isso. O apoio básico passava a ser a imprensa, a mais revolucionária das invenções recentes, que democratizou enormemente a Bíblia e os livros de piedade. Popularizados com a tradução para várias línguas, esses circularam em escala inédita, viabilizando uma vivência espiritual mais reflexiva e silenciosa, menos dependente da mediação clerical. A missa não mais deveria ser pregada em latim, mas em língua compreensível para cada comunidade<sup>29</sup>.

Não se tratava de um discurso rebelde, como vários outros que já haviam surgido no ambiente católico, mas de uma poderosa crítica, que dava resposta a um emergente individualismo no Ocidente. A interlocução com a religião, sendo menos mediada, dava possibilidades de reagir ao sentimento de solidão perante Deus, compartilhado por muitos. Nos anos seguintes, a divergência transformou-se em dissidência, e a Lutero foram se agregando uma série de vozes dissonantes que, sem constituir um grupo homogêneo (pelo contrário, muitas foram as diferenças e disputas), levantaram-se por todo o século XVI contra a Igreja católica romana. O discurso protestante articulado no decorrer da primeira metade do século XVI afirmava que a Igreja católica havia se distanciado de suas origens, e o papa foi considerado instrumento de desvio da cristandade do verdadeiro caminho. Além de Lutero, outras lideranças protestantes surgiram no século XVI, principalmente no norte e centro da Europa: Calvino, Zwinglio, Bullinger, entre outros. Na Inglaterra, moldou-se a peculiar igreja anglicana, profundamente vinculada à Coroa<sup>30</sup>.

As dissidências cristãs incidiram sobre uma Europa estruturada sobre pressupostos religiosos, onde a narrativa bíblica estabelecia os parâmetros de devoção, incluindo o relato da história da humanidade e a previsão de seu futuro.

31. Ver Brad S. Gregory (1999).

32. *Idem*, p. 108-109.

33. *Idem*, p. 39.

34. Cf. Geoffrey Parker (2003, p. 125-126).

35. Ver Ludwig Rabus (1552-1558); Jean Crespin (1554); Adriaen Cornelis van Haemstede (1559), John Foxe (1563).

36. Apud Brad S. Gregory (1999, p. 150-163).

Divergências de apropriação da palavra de Deus – evito aqui usar o termo “interpretação”, que já inclui uma subjetividade alheia ao homem do século XVI – eram vistas como versões antagônicas da verdade, heresias a serem corrigidas a qualquer custo. 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. Pela sua própria versão dos contornos da cristandade, católicos e protestantes dispuseram-se, em casos extremos, a matar e a morrer – e, principalmente, a dar a denominação de mártírios aos episódios em que ocorreram mortes de cunho religioso, sistematizando e fazendo circular a memória dessas mortes no contexto das disputas religiosas<sup>31</sup>.

Na história cristã, os mártires voltavam ao primeiro plano, não mais como monumentos, mas como eventos contemporâneos. No final da Idade Média, as inúmeras passagens bíblicas em que os cristãos eram exortados a sacrificar-se pela verdadeira fé estavam sendo utilizadas para dar respostas às dificuldades da vida cotidiana e aos impasses relacionados ao sofrimento e à morte. No século XVI, essas passagens adquiriram uma aplicabilidade bem mais literal e dramática às experiências de vida dos cristãos<sup>32</sup>.

Os primeiros a matar foram os católicos, que acionaram processos por heresia e, em casos de persistência pública das divergências, condenaram dissidentes à morte. Os hereges eram considerados “assassinos de almas”, à medida que obstruíam os caminhos para a salvação de suas próprias e de outras almas, que não mais ressuscitariam no juízo final para privar da companhia de Cristo e dos justos. Eliminar a heresia era mais do que uma questão de justiça, era um dever a ser cumprido, que seria cobrado de cada um no momento de prestação de contas com Cristo na morte e no juízo final.

Em 1523, dois monges agostinianos simpatizantes das ideias de Lutero foram mortos em Bruxelas, e imediatamente considerados mártires pelos seus companheiros de crenças. Nas décadas seguintes, centenas de homens e mulheres foram sacrificados em condições similares, principalmente na França, Inglaterra e nos Países Baixos<sup>33</sup>. Entre 1559 e 1591, Filipe II presidiu pessoalmente cinco grandes autos-de-fé nas cidades em que reinava, incluindo o de Lisboa em 1582, em que, entre outros desvios religiosos e sociais, pretendia erradicar os focos de Protestantismo de seus reinos ibéricos<sup>34</sup>.

Desde a década de 1520, circularam impressos documentando os mártírios de protestantes, e quatro importantes martirólogos foram redigidos em meados do século, sistematizando os registros das perseguições recentes e colocando-os em situação de continuidade em relação aos mártírios da Antiguidade cristã<sup>35</sup>. Os relatos de mártírios tinham a finalidade pedagógica de aumentar a fé dos protestantes em suas crenças, e o sangue derramado atestava um futuro de florescimento da nova religiosidade: “com esse sangue [de um mártir protestante do século XVI] Deus fertilizou a terra [...] de forma que gerasse muitos cristãos”; “a boa semente que Deus nosso Senhor semeou em alguns corações humanos por meio da grande paciência e mártírio deste homem e das injustas ações dos papistas vai sem dúvida [...] germinar e frutificar”; “de suas cinzas, outros da mesma opinião se levantarão”<sup>36</sup>. Com algumas exceções, não era dada grande importância aos

locais específicos de martírios ou a atributos sobrenaturais dos restos desses mártires. A Igreja de que os protestantes falavam não tinha materialidade, prescindia do auxílio e intercessão dos santos, era essencialmente o corpo invisível de Cristo. Calvino, receoso de que seu túmulo se tornasse local de peregrinação, determinou ser sepultado sem qualquer sinal que marcasse o local onde seu corpo estava<sup>37</sup>.

Nas primeiras décadas, as dissidências protestantes foram altamente bem sucedidas. Em 1570, grandes territórios no centro, leste e norte da Europa haviam aderido às igrejas luterana, calvinista ou anglicana. A partir da década de 1530, nesses lugares de maioria protestante, centenas de católicos foram martirizados. Em 1535, Thomas More e John Fisher, bispo de Rochester, foram decapitados na Inglaterra<sup>38</sup>. Grandes fúrias reformadoras, envolvendo assassinatos, ocorreram em Wittenberg (futura Alemanha) em 1552, Provença (França) em 1560, e nos Países Baixos em 1566<sup>39</sup>.

Perplexos com o pipocar das heresias na Europa, os católicos, diferentemente dos protestantes, não iniciaram o culto aos novos mártires imediatamente após a ocorrência das mortes. Foi necessária uma resposta institucional da Igreja católica a essa situação de crise, convocando as autoridades máximas para o concílio de Trento, destinado a rediscutir as bases da religião, para dar respostas aos novos desafios: a extirpação das heresias protestantes e a reforma dos costumes católicos<sup>40</sup>. As sessões do concílio, em três períodos – 1545-1548, 1551-1552, 1562-1563 –, demoraram 18 anos, ao cabo dos quais as Igrejas católica e protestante estavam irreversivelmente separadas.

Além de estabelecer uma série de práticas destinadas a moralizar o clero e os procedimentos eclesiásticos, o concílio de Trento significou o reconhecimento, pela Igreja católica, de que a cristandade estava em guerra. Isso presupunha estratégias, trincheiras, soldados tanto no campo visível como no invisível. O concílio reiterou o culto à materialidade dos mártires, cujos corpos foram tratados como “templos do Espírito Santo”, diferenciando-se assim do culto protestante aos seus novos mártires, que não era baseado na veneração aos seus corpos ou aos locais de martírio, mas em uma narrativa desmaterializada de seu exemplo de persistência na fé. A estratégia da Igreja católica passava pela reconquista de territórios perdidos no continente europeu e na Inglaterra, estratégia levada adiante em grande parte por missionários, o que gerou conflitos e mortes, oficialmente celebrados como martírios a partir de então.

Em 1572, nos Países Baixos, monges católicos foram enterrados com vida, mas suas cabeças foram deixadas de fora, para servirem como balizas de um jogo de bola. Em Vivarais, católicos foram trancados em campanários e deixados para morrer de fome, e crianças foram colocadas em espetos e assadas na frente dos pais. Na Inglaterra da rainha Elisabeth, vísceras e corações eram arrancados dos católicos ainda vivos<sup>41</sup>. Personagens célebres, como o humanista Edmund Campion e o poeta Robert Southwell, ambos jesuítas, foram martirizados nesse período<sup>42</sup>. Entre 1567 e 1591, cerca de 130 religiosos foram mortos nos Países Baixos, os mais famosos dos quais foram os 19 monges massacrados pelos calvinistas em Briel, conhecidos como os mártires de Gorcum<sup>43</sup>.

37. Cf. Jean Delumeau (1989, p. 123).

38. *Idem*, p. 138.

39. Cf. R. Po-chia Hsia (1998, p. 82).

40. *Idem*, p. 10-11.

41. Cf. Jean Delumeau (1989, p. 163).

42. Cf. R. Po-chia Hsia (1998, p. 82).

43. Cf. Brad S. Gregory (1999, p. 274).

44. Ver Renato Cymbalista (2006).

45. Cf. Brad S. Gregory (1999, p. 302).

46. Ver Giovanni Batista Cavalieri (1584); Nicolas Sander (1585); Richard Verstegan (1587); Frei Diego de Yepes (1599).

47. Cf. Frei Diego de Yepes (1599, p. 291).

48. William Allen, apud Brad S. Gregory (1999, p. 283-284).

49. Ver Giovanni Batista Cavalieri (1584).

A narrativa desses martírios circulou por toda a Europa católica, em cartas, poemas e, por fim, livros. Nessa documentação, explicitavam-se alguns pressupostos específicos da Igreja católica romana. Diferente da protestante, a Igreja católica reconhecia-se como a porção visível do corpo de Cristo, fazendo uma série de vínculos entre a cristandade espiritual e sua materialidade. Eram também mais recorrentes menções aos restos dos corpos dos mártires e seus atributos milagrosos<sup>44</sup>, assim como, entre os católicos, eram mais recorrentes as imagens dos martírios. Diferente dos mártires protestantes, seus equivalentes católicos tinham atributos de santos e, mesmo antes de serem canonizados, tinham poderes de intercessão sobre os vivos. O local onde foram sepultados os mártires de Gorcum era onde seus companheiros católicos pediam por seus favores e graças<sup>45</sup>.

A partir de 1550, e principalmente após 1580, vários livros foram produzidos documentando as perseguições e martírios dos católicos pelos protestantes, principalmente na Inglaterra, mas também nos Países Baixos e na França<sup>46</sup>. Dentre esses livros, um dos mais abrangentes e que circulou na península Ibérica é de autoria de Diego de Yepes, e relatava os recentes martírios ocorridos na Inglaterra, principal local de martírios de católicos. Os martírios relacionavam-se com a disputa pelo território. Ao ver Joan Felton ser morto, seu peito aberto, seu coração e suas entranhas retirados, sua cabeça cortada e seu corpo esquartejado, “com esse espetáculo [...] se compungiram e se enterneceram tanto os ânimos dos presentes, que nenhuma outra coisa poderia assentar mais neles a fé católica, nem causar tão grande prejuízo à pretensão da Rainha [Elisabeth I da Inglaterra]”<sup>47</sup>.

O livro de Yepes associa também os cárceres onde os católicos foram aprisionados a templos e púlpitos, fazendo um paralelo com os relatos de antigos martírios e metaforizando seu papel enquanto lugares de culto e pregação, imagem reiterada pelo clérigo católico inglês William Allen, em 1581: “Cada zombaria ou escárnio amaldiçoado do povo [...] cada maldade e sacrilégio feitos ao seu sacerdócio, cada uma de suas chagas, dores e suspiros, cada uma de suas carências e necessidades, são mais fortes na intercessão pela nossa terra e igreja aflita, do que todas as rezas do mundo. Esta é a forma pela qual esperamos recuperar nossa nação novamente para Deus”<sup>48</sup>.

Alguns livros focavam mártires de ordens religiosas específicas, como os franciscanos e os jesuítas, estes muitas vezes desconsiderando as fronteiras dos reinos. Em algumas cidades, foram instituídas pelos jesuítas verdadeiras “fábricas” de mártires, como o colégio inglês de Roma, fundado em 1576 com o propósito de formar missionários para a Inglaterra, cujo destino provável era o martírio. Seminários similares funcionaram em Douai (fundado em 1568, transferido em 1578 para Rheims, e de volta para Douai em 1593), em Valladolid (1589) e em Sevilha (1592). A partir de 1582, a Igreja de San Tommaso di Cantorbery, no Colégio Inglês de Roma, ostentava uma série de pinturas de autoria do pintor Circignani, representando os martírios na Inglaterra. Elas serviram de base a Giovanni Batista Cavalieri para compor as gravuras de seu livro *Ecclesiae Anglicanae trophea*<sup>49</sup>.

A sala de recreação do principal centro de formação dos jesuítas, o noviciado de Sant'Andrea al Quirinale, em Roma, também exibia imagens de mártires do século XVI e início do XVII, incluindo os 40 mártires do Brasil, mencionados adiante. Sobre essas imagens, o jesuíta padre Richeome escreve: "Estas, meus caros, são imagens de seus irmãos, abatidos entre 1549 e 1606, alinhadas nesta sala não apenas em honra a suas memórias, mas para servi-los de exemplo"<sup>50</sup>.

Os novos martírios reforçaram ainda mais a circulação de referências aos antigos, que agora tinham de ser disputados com os protestantes. Em 1584, foi publicado o *Martirologio Romano*, um novo martirologio para uso litúrgico, de acordo com os postulados do concílio de Trento e destinado a substituir os martirologios da Baixa Idade Média (como a *Legenda Áurea*), que haviam sido construídos e modificados através dos séculos, a partir da memória coletiva e de narrativas locais – o que não se adequava à nova estratégia de centralização e moralização do culto aos mártires. O martirologio romano foi amplamente traduzido em todas as línguas europeias e, em seu frontispício, dispunha: "ninguém pode ser um mártir se não estiver na Igreja", mensagem de deslegitimação dos martirologios protestantes que circulavam na época<sup>51</sup>. Em 1591, Antonio Gallonio, padre oratoriano, publicou em Roma o *Tratatto degli instrumenti di martírio e delle varie maniere di martirizare*, descrevendo e ilustrando as inúmeras formas documentadas de suplício dos antigos mártires cristãos, apresentando notável similaridade com a literatura que circulava disseminando os novos martírios.

A veneração aos novos mártires não concorreu com o culto aos mártires antigos. Ao contrário, seu culto foi mantido e acentuado, e os locais onde repousavam seus corpos passaram, nos séculos XVI e XVII, por uma onda de monumentalização. O exemplo mais importante disso são as transformações urbanísticas promovidas pelos papas em Roma, a cidade "cercada de mártires": dezenas de igrejas foram reformadas e assumiram caráter mais monumental, os túmulos dos antigos mártires enaltecidos, antigos lugares de martírios ressignificados, eixos viários foram traçados conectando os diversos locais de sepulcro de mártires.

A Basílica de São Pedro, local do túmulo do mártir, em obras desde 1506 por iniciativa do papa Nicolau V, só foi finalizada por Sixto V no final do século XVI, quando este assumiu o desafio de transformar Roma na vitrine da Contra-Reforma, promovendo a reforma urbanística mais impactante do período na Europa, toda baseada em um reposicionamento e monumentalização dos locais de descanso dos mártires cristãos<sup>52</sup>.

Além da finalização do domo da Basílica de São Pedro, Sixto V promoveu o transporte do imenso obelisco egípcio das imediações da capela de Santo André para a praça em frente à Basílica. O obelisco era, ele próprio, local de martírio: acreditava-se ter sido o local onde os cristãos eram sacrificados nos dias de Nero, e muitos julgavam impossível a realização do traslado, por uma região densamente povoada, do obelisco de 500 toneladas, semienterrado por efeito do próprio peso. Em 1586, com a ajuda de 140 cavalos, o obelisco foi transportado e reposicionado conforme planejado, na presença de uma enorme multidão que a tudo assistia no mais absoluto silêncio – pois o papa havia ordenado

50. Cf. Emile Male (1949, p. 175-176).

51. Cf. Brad S. Gregory (1999, p. 316-317).

52. Cf. Christopher Hibbert (1985, p. 140).

53. *Idem*, p. 174-189.

54. Ver Renato Cymbalista (2006).

que aquele que emitisse o menor ruído e colocasse a operação em risco seria sumariamente executado, mandando instalar uma forca no local para reforçar essa ideia. A esfera dourada que encimava o obelisco, onde estariam as cinzas de Júlio César, foi substituída por uma cruz de bronze, onde foi colocado um pedaço do Santo Lenho, a cruz onde Cristo foi morto.

Quatro anos depois, o domo da Basílica de São Pedro foi terminado, e foi coroado por outra cruz, no interior da qual foram colocados outros pedaços do Santo Lenho, além de restos dos apóstolos santo André e são Tiago, e dos papas Clemente I (são Clemente, ao qual me refiro adiante) e Calixto I (ambos martirizados no início da cristandade), além de Sixto III. A Basílica ficaria em obras ainda durante anos. Em 1633, Bernini finalizaria o impactante baldaquino sobre o túmulo de são Pedro<sup>53</sup>.

A partir da segunda metade do século XVI, outras cidades também promoveram a monumentalização dos túmulos de seus mártires. Em Córdoba, que havia sido a mais importante cidade moura na Espanha, o Campillo, ou Campo del Rei, havia sido lugar de muitos martírios na época da dominação árabe, entre eles o de são Eulógio, em meados do século IX. Nesse local, foi erigido, na segunda metade do século XVI, um monumento aos mártires, uma coluna de pedra, encimada por uma cruz dourada adornada pelos instrumentos dos martírios, como adagas e grillhões. Em Granada, no início do século XVII, foi edificada a Abadia do Sacromonte, no local onde, no século I, haviam sido martirizados são Cecílio e seus companheiros, consagrando também todo o caminho entre as muralhas da cidade e o Sacromonte<sup>54</sup>. Em Lisboa, o Mosteiro de São Vicente de Fora – que, conforme antes mencionado, foi edificado no local onde haviam sido enterrados os mártires da reconquista da cidade aos mouros – foi escolhido para acolher os túmulos dos reis da Dinastia dos Bragança, após a restauração da autonomia da Coroa portuguesa em 1640.

Vimos que os martírios estavam na ordem do dia na Europa em guerra religiosa, nos séculos XVI e primeira metade do XVII, e que a Igreja católica respondeu à crise reafirmando o poder dos primeiros mártires, monumentalizando seus túmulos e celebrando os novos martírios como provas de um triunfo da Igreja. A seguir tratamos do surgimento de novos territórios a serem incorporados pela cristandade, o que significa uma gigantesca demanda por novos martírios como condição para uma eficaz colonização. A gigantesca redefinição de fronteiras – operada pelos reinos ibéricos com as grandes navegações e descobertas na África, Ásia e América – também precisou de seus mártires.

#### ○ martírio no mar

Portugal e Espanha quase não tinham passado pela experiência das grandes dissidências protestantes no interior de seus territórios. Assim, os martírios que ocorreram no século XVI e início do XVII no restante da Europa e na Inglaterra atingiram a península Ibérica principalmente como narrativa, de certa forma



mesclando-se com as histórias pré-existentes dos mártires antigos. Por outro lado, a construção de seus impérios em outros continentes significava tanto a necessidade quanto a oportunidade de celebrar os novos territórios com mártires.

Em grande medida, isso aconteceu a partir de personagens específicos da sociedade da época. Navegadores das naus que percorreram os oceanos tiveram, incidentalmente, suas trajetórias associadas aos mártires. missionários portugueses, espanhóis e de outras proveniências marcaram as novas fronteiras da cristandade com seu sangue, semeando, intencionalmente, os novos territórios, para que neles se firmasse o edifício da religião. Em 1670, o padre Antonio Vieira prega o conhecido *Sermão de Santo Antônio*, em que afirma a vocação portuguesa de morrer em terras estrangeiras: “Nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas para a sepultura. Para nascer, pouca terra; para morrer, toda a terra: para nascer, Portugal: para morrer, o mundo. Perguntai a nossos avós quantos saíram e quão poucos tornaram? Mas estes são os ossos de que mais se deve prezar vosso sangue”<sup>55</sup>.

Esses “ossos de que mais se deve prezar vosso sangue” seriam os ossos dos portugueses mortos no estrangeiro, como o próprio santo Antônio, morto em Pádua. No *Sermão*, Vieira associa várias vezes o caráter sagrado da expansão territorial portuguesa; e os próprios portugueses como instrumentos da consagração dos novos territórios, à maneira dos mártires: “É verdade que Portugal era um cantinho ou um canteirinho da Europa [...] nesse cantinho quis o Céu depositar a Fé, que dali se havia de derivar a todas essas vastíssimas terras, introduzida com tanto valor, cultivada com tanto trabalho, *regada com tanto sangue*, recolhida com tantos suores, e metida, finalmente, nos celeiros da Igreja, debaixo das chaves de Pedro, com tanta glória”<sup>56</sup>.

O próprio veículo de navegação, as naus, exibiam também os sinais do martírio: “nas bandeiras as Chagas de Cristo, nas antenas a Cruz”<sup>57</sup>. Muitas das embarcações eram batizadas com nomes de mártires, tendo em vista a sua proteção: São João, São Paulo, Santiago, Santa Bárbara, São Simão e assim por diante – ainda que outros santos não martirizados tenham batizado muitas outras.

A relação do mártir com o navio não era apenas casual, mas, sim, permeada de deveres, direitos e reciprocidades: o santo protegia o navio, mas sua população devia-lhe tributos. Na nau Santa Bárbara, foi representado, em 1577, o mártir da santa de mesmo nome, representação que agradou tanto, que “todos afirmavam poder representar-se em qualquer cidade”<sup>58</sup>. A representação do mártir da santa reiterava seu papel de protetora do navio, sacralizava seu espaço, assim como eventos similares em terra firma delimitavam a dimensão sacra do espaço urbano. Além dessa representação, temos notícia da encenação do mártir de São João Batista na nau São Francisco, que chegara a Goa em 1583<sup>59</sup>.

A maior parte dos santos de devoção dos marinheiros eram também os mártires, como São Pedro, São Juliano, São Cristóvão<sup>60</sup>. São Clemente de Roma, mártir e naufrago, era o que tinha a história mais emblemática, inteiramente ligada

55. Cf. Antonio Vieira (2001, p. 285).

56. Idem. p. 286; grifo meu.

57. Ibidem.

58. Cf. Mário Martins (1973, p. 18-19).

59. Idem, p. 41.

60. Cf. Angélica Madeira (2005, p. 91).

61. Cf. Jacopo de Varazze (2003, p. 948-958).

62. Cf. Angélica Madeira (2005, p. 95).

63. Cf. Melchior Estácio Amaral (1998, p. 535).

64. Cf. Angélica Madeira (2005, p. 134).

a tragédias e milagres marítimos: Clemente havia perdido seus irmãos e sua mãe em um naufrágio, e o pai embarcou à procura da mulher e filhos e também não retornou, deixando Clemente privado de toda a família por vinte anos. Tornou-se um importante filósofo, converteu-se ao Cristianismo, e viajou à Judeia para encontrar são Pedro, que levou-o em suas pregações. Em uma delas, em uma ilha, reencontrou sua mãe e seus irmãos, que separados haviam sobrevivido ao naufrágio e, juntos, reencontraram também o pai. De volta a Roma, foi nomeado bispo por são Pedro. Perseguido pelos romanos, foi exilado na Criméia, onde pregou por mais três anos. No início do século II, o Imperador Trajano mandou jogar Clemente ao mar com uma âncora amarrada ao pescoço. A história de são Clemente também revela a superação do maior terror dos marinheiros, a morte no fundo do mar sem sepultura, pois, no local onde o mártir morreu, Deus edificou um templo no fundo do mar, que todos os anos recuava no dia de seu aniversário deixando a sepultura à mostra<sup>61</sup>.

As relações dos navios com os martírios podem ser vistas para além da encenação de peças de teatro. Desde meados do século XVI, circulavam folhetos impressos com relatos detalhados de partidas, de viagens e de naufrágios de navios portugueses, que passavam pelas piores provações, em geral originadas dos pecados de seus passageiros. Os relatos de naufrágios são representantes da literatura da culpa, assim como as *Ars Moriendi*, e como tal evocam a virtude da paciência, tão cara aos mártires, mas a ser também exercida pelos demais cristãos, principalmente face à morte<sup>62</sup>.

Em 1593, nos Açores, uma nau, com o sugestivo nome de *Chagas*, foi abordada pelos ingleses e teve quase todos os ocupantes católicos mortos. A descrição do episódio não deixa nada a dever às dos martírios que aconteciam no continente, associando eficazmente o evento às chagas de Cristo:

E finalmente aquela valerosa gente portuguesa pereceu nadando pelo mar e passando dentro na água pelas armas daqueles cruéis luteranos, contra todas as leis da guerra, que não tiram vida a gente rendida e posta em tal estado [...] mas cegou-os Deus [aos ingleses] por quão injusta guerra fizeram a esta nau, que vinha seguindo sua quieta viagem; de maneira que, abrasada a nossa nau em chamas vivas, cercada de sangue católico, e perto de quinhentos corpos de católicos chagados, estavam eles e ela [a nau] em tal forma que, com razão, lhe pertencia bem o nome da nau das chagas<sup>63</sup>.

O papel emblemático do capitão da embarcação, cujo exemplo excede o dos demais personagens do naufrágio, é elemento recorrente nos relatos de naufrágio, descolando seu destino daquele das demais vítimas do naufrágio. O maior exemplo de provações sofridas em um naufrágio por uma personalidade emblemática é o do capitão da nau Santo Antonio, Jorge de Albuquerque Coelho, que relata em detalhes a bravura com que ele passou por todas as provações. O relato do naufrágio faz parte da consagração da figura de Albuquerque Coelho, nascido em Olinda, na família donatária da capitania de Pernambuco, que sobreviveu a uma guerra com os índios em Pernambuco, ao naufrágio, ao aprisionamento pelos franceses, e à campanha portuguesa na África. A ele foi atribuída uma inquebrantável piedade e até milagres<sup>64</sup>.

Mas os martírios em alto mar não eram evento programado, e a consagração de sua tripulação como mártires era sempre dada *a posteriori*. Alguns dos personagens da colonização utilizaram de forma bem mais intencional o mecanismo do martírio como instrumento de expansão do território cristão, como veremos a seguir.

### Jesuítas, pedras da Igreja na América

Em 1539, Inácio de Loyola e seis companheiros fundaram a Companhia de Jesus, uma nova ordem religiosa oficialmente reconhecida no ano seguinte pelo Papa Paulo III. Tratava-se de uma ordem religiosa construída sob os moldes da Contra-Reforma, que pressupunha o clero como um exemplo de moral e bons costumes para o restante da sociedade. Aqueles que se juntassem à Companhia deveriam apresentar virtude espiritual suficiente para “que possam acabar a construção desta torre [a Igreja Universal]”<sup>65</sup> no âmbito da ordem. Além de engendrar em profundidade a transformação individual de seus integrantes, a Companhia diferencia-se de outras ordens religiosas por não pregar o afastamento do religioso em relação ao mundo – pelo contrário, a orientação era a de integração no mundo.

A confiabilidade moral, a aliança entre espiritualidade interna e apostólica, a mobilidade, o caráter pedagógico e alianças estratégicas com reis e o Vaticano fizeram da Companhia de Jesus um grupo altamente bem sucedido em tempos de reforma e expansão do universo católico nos séculos XVI e XVII. Logo a ordem se tornaria uma das mais importantes forças naquele período de embate. Em 1540, a Companhia tinha dez membros; dezesseis anos depois, eram mil, e em 1626 eram 15 mil<sup>66</sup> distribuídos em mais de quinhentos colégios, seminários e escolas.

A Companhia tinha vocação apostólica, pregando nas ruas, em hospitais, prisões e em terras estrangeiras. Em 1540, Francisco Xavier embarcou em um navio português para a Índia, sendo o primeiro em uma longa lista de jesuítas missionários enviados ao mundo não europeu. O caráter missionário e apostólico da Companhia explicita-se desde a sua fundação, conforme fórmula reproduzida na bula papal que autorizava a instituição da ordem:

[Que] nos tenhamos por obrigados a cumprir, sem delongas, e na medida de nossas forças, quanto nos ordenar o atual Romano Pontífice e os que pelo tempo adiante lhes sucederem, para proveito das almas e propagação da fé, sejam quais forem as províncias a que nos enviar, quer nos mande para os turcos, quer para as terras de outros infiéis, ainda para as partes que chamam da Índia, como também para os países de hereges ou cismáticos ou quaisquer nações de fiéis<sup>67</sup>.

A Companhia era sediada em Roma, mas desde o início propôs-se a espalhar geograficamente suas unidades administrativas, já nas primeiras décadas divididas em províncias, algumas delas surgidas de subdivisões das primeiras:

65. Fórmula da Companhia de Jesus, bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540, apud Serafim Leite (1938, p. 5).

66. Cf. R. Po-chia Hsia (1998, p. 27).

67. Fórmula da Companhia de Jesus, bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540, apud Serafim Leite (1938, p. 7).

68. Cf. Serafim Leite (1956a, p. 34).

69. Mt 24,9.

70. Ver Mathias Tanner (1675).

71. Ver Louis Cerqueira e François Passio (1612); Francesco Figueiroa e Antonius Balinghem (1618); Pe. Antonio Francisco Cardim (1650).

72. *Historia Eclesiástica, principios y progressos de la ciudad y religion católica de Granada* (1638, p. 295)

73. "Onde Gonçalo morte e vitupério / Padecerá, pela Fé santa sua." (Canto X, 93, v. 3-4).

74. Ver Francisco de Andrada (1976, p. 1048).

Portugal (1546); Espanha (1547); Goa (1549); Itália (1551); França (1552); Brasil (1553); Sicília (1553); Alemanha Superior e Alemanha Inferior (1556). Castela, Aragão e Andaluzia foram fundadas em 1554, como subdivisão da Província da Espanha. Cada grupo de províncias, agregadas segundo critérios geográficos ou linguísticos, constituía uma Assistência. A Assistência de Portugal compreendia, além da metrópole, as províncias da Índia, do Japão, do Brasil.

Desde antes mesmo da constituição oficial da Companhia, o rei D. João interessou-se pelo trabalho apostólico, pela correção moral e pelo baixo custo dos jesuítas, trabalhando para que a Companhia se instalasse nas colônias portuguesas. Em 1549, a ordem chega ao Brasil, ansiosa por converter o gentio da terra.

Os primeiros seis jesuítas chegaram à Bahia, em 29 de março de 1549, na mesma esquadra de Tomé de Souza, que trouxe a atribuição de fundar a cidade de Salvador, primeira capital do Brasil. Vinham sob a liderança de Manoel da Nóbrega, com o objetivo de conversão do gentio e de atender com o serviço religioso os portugueses que já estavam na colônia. Em 1550, chegaram mais quatro padres, com sete meninos órfãos. Em 1553, a terceira expedição, com três padres e quatro irmãos<sup>68</sup>.

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 martírios como instrumento de conversão das almas e de fundação da Igreja nas novas terras, em uma estratégia global que era documentada, sistematizada, ilustrada. Faziam circular imensamente os registros dos martírios de seus irmãos por todo o mundo, em uma verdadeira cartografia espiritual, complementar à cartografia técnica que se fazia naquele momento de todo o mundo. A Companhia de Jesus desenvolveu a sua própria comunidade de mártires, em que quase todos os dias do ano estavam bentos com o sangue despejado ao redor do mundo. Uma passagem bíblica do Evangelho de Mateus – "Nesse tempo, vos entregarão à tribulação e vos matarão, e sereis odiados de todos os povos por causa do meu nome"<sup>69</sup> – ganhava interpretação literal. O martirologio da Companhia de Jesus, compilado em 1675, listava 304 jesuítas mortos por sua fé em todo o mundo (Figuras 3, 4 e 5)<sup>70</sup>.

A campanha no Japão foi particularmente violenta, a intolerância religiosa dos imperadores produziu inúmeros mártires, que foram objeto de livros em várias línguas<sup>71</sup>. Em Nagasaki, em 1626, o padre espanhol Baltasar de Torres foi jogado ao mar, que assim foi considerado "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"<sup>72</sup>. O primeiro mártir do sul da África, Gonçalo da Silveira, mereceu dois versos em *Os Lusíadas*, de Camões<sup>73</sup>. A morte dos jesuítas era motivo de honrarias em Lisboa. O martírio do jesuíta Antonio Criminal, ocorrido na Índia em 1549, foi celebrado 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"<sup>74</sup>. Em 1622, por ocasião da canonização de Inácio de Loyola e Francisco Xavier, fizeram-se grandes festas em Lisboa, ocasião em que foram celebrados os martírios de jesuítas mortos no



Figuras 3, 4 e 5 – Já no século XVI, começaram a circular livros em que textos, imagens e poesia se sobrepunham reiterando as narrativas de martírios de jesuítas, fazendo circular em todo o mundo, dentro e fora da Companhia, as trajetórias de perseguições e morte dos missionários vitimados por vários povos. O mais extensivo desses títulos foi “*Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*” de Mathias Tanner, reitor do colégio jesuítico de Praga. O martiro-lógo de Tanner reunia narrativas e imagens de cerca de 300 martírios ocorridos em todos os continentes, entre eles imagens de Melchior Kysel do martírio de Inácio de Azevedo e seus companheiros (esquerda), Pero Dias (centro) e Pedro Correa e João de Souza (direita). Biblioteca Nacional de Portugal, Seção de Iconografia, ea-4-a\_y\_157; ea-4-a\_y\_158; ea-4-a\_y\_159.



P. Petrus Diaz Lusit. S. L. cum 4. Socijs in itinere Brasilo pro Fide Christi ab Hæreticis in mari demersus. A. 1571. 13. Septembris. C. Secreta del. Melch. Kusell f.



*Petrus Correa, et Ioannes Sosa, Lusitani Societatis IESU,  
sagittis confixi in Brasilia, apud Carigios; Mense Decem-  
bri. A. 1554.*

*C. Secreta del.*

*Melch. Küsell f.*

75. Ver *Relaçam geral das festas...* (1623, p. 23).

76. Cf. Simão de Vasconcellos (1943a, p. 16).

77. Carta do Irmão Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra, Bahia, 17 de maio de 1552, apud Serafim Leite (1956a, p. 314).

78. Carta do P. Pero Domech aos Padres e irmãos de Coimbra, Lisboa, 27 de janeiro de 1550, apud Serafim Leite (1956a, I, p. 171).

79. Carta do P. Pero Domech aos Padres e irmãos de Coimbra, Lisboa, 27 de janeiro de 1550, apud Serafim Leite (1956a, I, p. 171).

80. *Ibidem*.

mar ao redor do mundo. 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<sup>75</sup>.

Já na travessia do Atlântico, a caminho do Brasil, Anchieta ansiava pelo martírio, conforme narra Simão de Vasconcellos: "sem ser compelido, sem soldo, sem interesse, propõe de ajudar-vos livremente, até morrer com vossa mesma cruz"<sup>76</sup>. 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"<sup>77</sup>.

A própria partida rumo às colônias era por vezes literalmente tratada como martírio. Em 1550, a Companhia enviou para o Brasil sete órfãos do Colégio de Órfãos de Lisboa. 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"<sup>78</sup>. 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 esmolos pelas ruas [...] outros corriam para os ver chamando-os bem-aventurados"<sup>79</sup>. 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"<sup>80</sup>.

Embora hoje possamos duvidar que a ânsia pelo martírio fosse verdadeira, a imensa quantidade de documentos mostrando que inúmeras vezes os jesuítas efetivamente se ofereceram ao martírio indica o contrário, que a busca pelo martírio não se tratava de puro discurso. Como 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<sup>81</sup>.

Os primeiros jesuítas oficialmente reconhecidos pela Igreja católica como mártires “brasileiros” na verdade o foram sem chegar ao Brasil. Os chamados “40 mártires do Brasil”, liderados pelo padre Inácio de Azevedo, foram martirizados por corsários franceses nas Ilhas Canárias, em 1570, a caminho da América. Logo a seguir, os mártires já eram celebrados na América. 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”<sup>82</sup>.

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. Depois de ter avistado a costa brasileira, o navio de Pero Dias foi arrastado por correntes marítimas até as Antilhas. Retomando a rota rumo ao Brasil, foi atacado por corsários, sendo os doze jesuítas assassinados. Entre 1575 e 1590, para celebrar o martírio, Anchieta compôs auto, o *Diálogo do P. Pero Dias Mártir*<sup>83</sup>. Na ausência dos restos mortais dos mártires, especula-se ter sido o auto composto em louvor ao recebimento de uma imagem do padre, substituto – e não simples alegoria – do 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 martírio apresenta similaridade com a referência bíblica ao apóstolo Pedro<sup>84</sup>. 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-mármore e luz viva,  
se queres firmeza e luz. Se foi Pedro por ser pedra,  
foi dia por resplendor,  
com tal graça do Senhor  
que nele não teve medra  
o trevosos tentador<sup>85</sup>.

Nesses versos, Anchieta explicita a funcionalidade dos mártires para a colonização: não só “Pedro Dias pedra é [...] donde o edifício deriva”, como

81. Ver Manuela Carneiro da Cunha (1996).

82. Cf. Pe. Antonio Francisco Cardim (1980, p. 161).

83. Cf. Pe. Armando Cardoso (1977, p. 17).

84. “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Inferno nunca prevalecerão contra ela.” Mt 16,18.

85. Cf. José de Anchieta (1977a, p. 195).

86. Cf. Simão de Vasconcellos (1865, p. 46).

87. *Ibidem*.

88. *Idem*, p. 151.

89. Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola, São Vicente, fim de março de 1555, apud Serafim Leite (1956b, p. 202-203); grifos meus.

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”<sup>86</sup>. 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”<sup>87</sup>.

Quando o martírio efetivamente ocorria, a reação por parte dos jesuítas era de redenção: 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”, deu-se quando estavam em uma missão 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 Cananeia, 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”<sup>88</sup>.

*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*<sup>89</sup>.

O trecho destacado – “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, nesse trecho, faz 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 é também 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 gentildade”<sup>90</sup>.

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

Dista 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 Figueira 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*<sup>91</sup>.

Os mártires brasileiros eram celebrados em outras partes, mas o movimento também ocorreu no sentido inverso. 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 mortos no Brasil, no Japão e na Inglaterra, 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 (Figura 6).

Mas os jesuítas não foram os únicos missionários martirizados na América portuguesa. Veremos a seguir que outra ordem religiosa também fez do martírio um instrumento de legitimação de sua presença nessas terras.

#### A “Primazia seráfica na América”

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, no fim da Idade Média, a principal fonte de martírios<sup>92</sup>. É o caso dos freis Abelardo, Pedro, Ajuto, Acúrsio e Octonem, enviados por São Francisco de Assis ao 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 da morte deles, o Infante D. Pedro levou os corpos dos mártires para o Mosteiro de Santa Cruz, de Coimbra. Outros sete

90. Cf. Simão de Vasconcellos (1865, p. 101).

91. Cf. Antonio Vieira (2003a, p. 173-174); grifo meu.

92. Cf. Maria Alice Fernandes (1988, p. 10).



Figura 6 – Detalhe do teto da sacristia da igreja dos jesuítas de Salvador da Bahia, atual Sé Metropolitana, completado na segunda metade do século XVII. No sentido horário, de baixo para cima, os mártires Pedro Correa, João de Souza, Francisco Pinto, Bento de Castro (martirizado com Inácio de Azevedo em 1570), Pedro Dias e Edmund Campion (martirizado em Londres em 1581). Fotografias e fotomontagem de Renato Cymbalista, 2009.

93. Cf. José Alberto Seabra Carvalho e Maria João Vilhena Carvalho (2002, p. 32-33).

94. Cf. Claude D'Abbeville (2002, p. 143).

mártires italianos, em 1227, tiveram a mesma sorte no Marrocos em um relato menos difundido<sup>93</sup>.

Desde a primeira viagem portuguesa ao Brasil, os franciscanos estiveram presentes, e também o desejo de martírio 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."<sup>94</sup> 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”<sup>95</sup>.

Diferente foi o destino de outros religiosos franciscanos, que efetivamente atingiram o martírio no Brasil, mas inicialmente eles se preocuparam menos do que os jesuítas em sistematizar e escrever sobre esses martírios. A partir do século XVIII, tal 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 argumento de que cabia à ordem dos franciscanos o primeiro lugar entre as ordens religiosas da América, entre outros motivos, devido aos 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<sup>96</sup>. 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”<sup>97</sup>. Devido ao exemplo dos franciscanos, a América teria se mantido livre das heresias 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?”<sup>98</sup>.

Os primeiros martírios de que se tem notícia no Brasil foram os de dois frades franciscanos portugueses, em Porto Seguro, em 1505, conforme relata frei Apolinário da Conceição. Sua narrativa encadeia os fatos: os franciscanos “plantaram logo a primeira fortaleza da Igreja por [meio de] uma, que edificaram, denominada São Francisco”<sup>99</sup>, 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”<sup>100</sup>, incitou os nativos a matarem os franciscanos, matando antes disso a portugueses e índios cristianizados.

Frei Apolinário também celebra esse dia, que insere o Brasil no calendário martirológico, como um marco de fecundação “naquela primitiva igreja do Brasil, edificada pelos dois mártires, e reedificada [pelos] seus sucessores”<sup>101</sup>, relacionando-os com os primeiros mártires cristãos: “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 destas primeiras vítimas, se mostrou tão fecunda, que tem produzido para Deus inumeráveis almas, observantes de sua lei”<sup>102</sup>.

No livro *Novo Orbe Serafico Brasilico, ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil*, publicado em Lisboa, em 1761, frei Antonio Jaboaão também coloca a anterioridade dos franciscanos em relação ao martírio: “Por serem eles [os franciscanos] os que no seu primeiro descobrimento se acharam

95. *Ibidem*.

96. Cf. Frei Apolinário da Conceição (1733, p. 96-151).

97. *Ibidem*, p. 117.

98. *Ibidem*.

99. *Ibidem*, p. 99.

100. *Ibidem*.

101. *Ibidem*, p. 102.

102. *Ibidem*, p. 100-101.

103. Cf. Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão (1858a, p. 8).

104. Cf. Jorge Cardoso (2002, p. 36).

105. Cf. Frei Apolinário da Conceição (1733, p. 114).

106. *Ibidem*.

107. *Idem*, p. 116.

108. Ver Frei Vicente do Salvador (1982).

[...] 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”<sup>103</sup>.

Jorge Cardoso, no *Agiolôgio 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”<sup>104</sup>. 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 para 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”<sup>105</sup>. 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<sup>106</sup>.

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”<sup>107</sup>, curou-se ao sentar-se sobre a sepultura de Frei Diogo. 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”<sup>108</sup>, era motivo para que a Ordem de São Francisco, ainda sem mosteiro na vila, 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.

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"<sup>109</sup>. Não conseguindo matá-los, o rei se cansou dos maus tratos e mandou entregarem-nos ao Convento de São Francisco no Marrocos, onde finalmente morreram "com muita alegria de todos os cristãos"<sup>110</sup>.

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 pouco interessadas em dominar porções maiores do território. Desaparecem os aldeamentos e missões dos jesuítas, crescem os mosteiros e conventos, pois 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 "chamando a Deus", que efetivamente promoveu uma vingança contra os índios assassinos anos depois. Mas deixemos de lado temporariamente os missionários, e veremos que também os mártires antigos deram as caras na América portuguesa.

### ○ mártir protege a cidade

A documentação explorada acima, eminentemente de caráter religioso, pode deixar a suspeita de que os mártires eram personagens caros apenas aos grupos de religiosos, como os missionários. Mas isso é falso: os demais colonizadores, ainda que não se dispusessem ao martírio da mesma forma que alguns religiosos, também fiavam-se no poder dos mártires.

Assim como protegiam as cidades no Velho Continente e as embarcações cristãs, os antigos mártires também protegiam os territórios e as cidades na América. Os relatos de navegações mostram que os portugueses acreditavam estar sob a proteção específica dos santos nos dias do aniversário desses, 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.

109. Cf. Frei Apolinário da Conceição (1733, p. 163-165).

110. *Ibidem*.

111. Cf. Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão (1858b, p. 59).

112. Cf. Simão de Vasconcellos (1943a, p. 123).

113. *Ibidem*.

114. Cf. Pe. Antonio Francisco Cardim (1980, p. 169).

115. Os painéis de Igarapu encontram-se reproduzidos, por exemplo, em Pietro Maria Bardi (1979).

116. Cf. Pe. Armando Cardoso (1977, p. 22).

A esquadra que, em 1526, chegou 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”<sup>111</sup>. Seis anos depois, o mártir e padroeiro de Portugal também deu o nome à primeira vila fundada na América portuguesa, em um movimento de identificação do novo continente com o corpo principal do império e a sua capital.

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”<sup>112</sup>. Em retribuição, são Sebastião ajudou os portugueses, curando suas feridas com rapidez. Em outra batalha contra os tamoios, o mártir interviria em pessoa, causando perplexidade nos índios tamoios, por não saberem “quem era aquele soldado armado, muito gentil homem”<sup>113</sup> que tanto ajudava os portugueses.

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 a cidade que nascia ao mártir. O padre Fernão Cardim, ao visitar o Rio de Janeiro, em 1582, fez uma pregação falando “dos milagres e mercês, que tinham recebido deste glorioso mártir na tomada deste rio”<sup>114</sup>.

A vila de Igarapu, em Pernambuco, era também chamada de vila “dos Santos Cosmos”, pois, em 1530, os portugueses haviam chegado ao local 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 Igarapu dedicada aos santos gêmeos, que se tornaram defensores da cidade e operavam muitos milagres a partir dela. Durante a ocupação holandesa, 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 Igarapu da doença, como ficou consolidado na memória da população local, expressa em quatro painéis da Igreja de São Cosme e Damião, pintados em 1729<sup>115</sup>. O mártir tebano são Maurício defendia Vitória, também chamada de Vila de São Maurício, das secas e epidemias<sup>116</sup>.

Os mártires operavam também em conjunto para proteger suas cidades. 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, no quinto ato, com uma solene procissão de sepultamento do santo, em que “o corpo de São Lourenço [é] amortalhado e posto na tumba, [e os personagens] acompanham o santo para a sepultura”<sup>117</sup>. A proteção de São Lourenço à aldeia evidencia-se em várias passagens, como aquela em que o santo se dirige 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.  
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<sup>118</sup>.

Os mártires de uma localidade protegiam também os moradores que partiam para o sertão. O poder protetor dos antigos mártires, que no velho continente remetia a uma temporalidade imemorial, instalava-se na América por meio de ações bastante concretas. Era transferido do tempo (dia do santo mártir, em que o povoado era descoberto ou fundado) para o espaço, instalava-se no nome do lugar, no edifício (igreja ou capela) e na fé de sua população. O mártir estabelecia uma relação de compromissos e reciprocidades com seus protegidos: ao mesmo tempo em que oferecia proteção contra índios e invasores de outras nações, exigia fé permanente que, caso abalada, podia colocar em risco todo aquele edifício de fé, pedra e cal, recém-construído.

### ○ martírio como diálogo

Para a cristandade, o martírio era um instrumento para reconhecer, ocupar e proteger os novos territórios, que deveriam ser 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 acreditemos na hipótese de que a cultura e a religiosidade ameríndias eram a “folha em branco”, esperando pela evangelização (e alguns missionários do século XVI a isso 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.

117. Ver José de Anchieta (1977b).

118. *Idem*, p. 158-159.

119. Cf. Yves D' Evreux (2002, p. 337-338).

120. Idem, p. 355.

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

[Pacamã] 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 guardeis 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?"<sup>119</sup>.

Pacamã, neste diálogo, revelou-se 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 Orobotim, no Maranhão, declara: "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"<sup>120</sup>.

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<sup>121</sup>.

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”<sup>122</sup>. Em índios recém-convertidos que se dispunham a sacrifícios, os jesuítas também identificavam 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?!”<sup>123</sup>. Em 1554, em meio a ataques dos mamelucos de João Ramalho, de Santo André, estes procuravam arrebanhar 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”<sup>124</sup>, por mais combates que isso implicasse.

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

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. Quería 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

121. Cf. Frei Vicente do Salvador (1982, p. 286-287); grifo meu.

122. Ver Frei Apolinário da Conceição (1733).

123. Manuel da Nóbrega. Diálogo sobre a conversão do gentio. In: \_\_\_\_\_, *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988, pp. 239-254.

124. Cf. Simão de Vasconcellos (1865, p. 94).

125. Cf. Simão de Vasconcellos (1943b, p. 128-129); grifos meus.

126. Cf. Antonio Vieira, (2003, p. 88); grifo meu.

127. Cf. Luiz Figueira (1903, p. 123).

128. Ver Eduardo Viveiros de Castro (2002)

129. Idem, p. 234.

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<sup>125</sup>.

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<sup>126</sup>.

Luiz Figueira (também ele posteriormente martirizado) destaca a coragem do índio Antonio Caraihpocu, que defendeu seu mestre, o jesuíta Francisco Pinto, até sua própria morte em uma emboscada pelos "tapuias" no sertão do Ceará em 1608: "ficando só junto do padre um esforçado índio e benfeitor dos padres chamado Antonio Caraihpocu, 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"<sup>127</sup>.

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, esses 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, como explica Eduardo Viveiros de Castro<sup>128</sup>. Era a vingança, e não qualquer objetivo material, a principal razão das inimizades absolutas entre as diferentes tribos tupis e das guerras que travavam entre si. Os tupis 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"<sup>129</sup>.

Enquanto inseriam a ideia dos mártires e dos martírios em suas próprias trajetórias, os índios também as preenchiam com seus próprios significados. O relato do martírio do padre Francisco Pinto pelos "Tapuia", no início do século XVII, mostra uma morte com vários dos componentes do sacrifício ritual indígena, entre eles 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 lhe 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”<sup>130</sup>.

Os dois padres franciscanos martirizados em Porto Seguro em 1505 tiveram morte similar às dos guerreiros nos rituais antropofágicos tupis: “[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”<sup>131</sup>.

Nos trechos acima, convivem os dois motivos que fizeram do martírio um campo de interlocução entre missionários e índios na América portuguesa<sup>132</sup>. A leitura ocidental afirmava o martírio como prova de fé, amor e abnegação. Já para os tupis (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 a imagem que os índios fizeram dos 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 melhor chegar 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<sup>133</sup>.

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 demônio, começam a gritar que Lourenço os torturava e finalmente morrem. Anchieta usa com maestria esses elementos para assemelhá-los aos rituais de vingança dos tupis, que terminavam em grandes assados. Transformando o conteúdo do martírio em vingança, e explorando as aderências com os rituais antropofágicos da forma como tinha morrido São Lourenço, Anchieta fez uma estratégica operação: ao assemelhar São Lourenço Mártir aos grandes guerreiros

130. Cf. Luiz Figueira (1903, p. 123).

131. Cf. Frei Apolinário da Conceição (1733, p. 100).

132. Ver Cristina Pompa (2003).

133. Cf. José de Anchieta (1977b, p. 171).

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.

### Considerações finais

Parece interminável a documentação referente aos martírios no início da Idade Moderna, perpassando todas as camadas da população, incidindo sobre nobreza, clero e o povo, ambientes cultos e ambientes populares, desdobrando-se em representações gráficas, literárias, cênicas, arquitetônicas. Na Europa, católicos e protestantes, por razões similares, evocavam os antigos mártires e ansiavam por novos martírios, cada um à sua maneira procurando regar as terras com o seu sangue, participando dessa forma das disputas religiosas pelo território. Em um contexto de expansão das terras da cristandade, o martírio foi elemento fundamental para converter os imensos novos territórios para a cristandade, batizando as novas terras com sangue e expandindo o alcance do corpo de Cristo.

Na América portuguesa, o sangue dos mártires foi capaz de articular diálogos e traduções entre as culturas católica e ameríndia, procedimento que significou a necessidade de adaptações e negociações. Isso indica que, mesmo com a ajuda dos mártires, em um primeiro momento, o território não se constituiu como simples transplante ou expansão do velho continente, mas como algo novo e composto, nem índio, nem europeu. Acredito que, se a documentação permitisse, encontraríamos elementos de um culto lusoamericano aos mártires como uma "formação cultural híbrida"<sup>134</sup> nos termos que Ronaldo Vainfas define para compreender as santidades do século XVI, fruto do encontro das culturas. Se é certo que o martírio constituiu o território católico na América, também podemos afirmar que, em muitos casos, não se tratava do mesmo martírio que a cristandade da Europa conhecia há 1.500 anos, mas, sim, parte de uma configuração cultural moldada no novo continente.

Apenas incidentalmente a documentação da colonização deixa à mostra essas misturas, pois esse tipo de concessão evidentemente não fazia parte do projeto econômico, religioso ou escatológico dos cristãos, esforçados em disseminar uma expansão "impoluta" das fronteiras da cristandade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

AMARAL, Melchior Estácio. *Tratado das batalhas e sucessos do galeão Santiago e da nau Chagas*, com os ingleses entre as ilhas dos Açores (1604). In: BRITO, Bernardo Gomes de. *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda; Contraponto, 1998. p. 489-543.

ANCHIETA, José de. *Diálogo do P. Pero Dias Mártir* (c.1575-1592). In: CARDOSO, Pe. Armando (Ed.). *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977a. p. 193-202.

\_\_\_\_\_. *Na festa de S. Lourenço* (1587). In: CARDOSO, Pe. Armando (ed.) *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977b. p. 141-189.

ANDRADA, Francisco de. *Crônica de D. João III* (1613). Porto: Lello, 1976.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* (1625). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

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 todos os religiosos, & seculares, que forão mortos naquelle Imperio, até o anno de 1640*. Lisboa: por Manoel da Sylva, 1650.

CARDOSO, Jorge. *Agiolégio Lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, 1 (1657). Porto: Faculdade de Letras do Porto, 2002. 5v.

CAVALIERI, Giovanni Batista. *Ecclesiae Anglicanae trophea siue Sanctorum martyrum qui pro Christo catholicaeque fidei veritate asserenda antiquo recentiorique persecutionum tempore mortem In Anglia subierunt, passiones Romae In collegio Anglico per Nicolaum Circinianum depictae*. Roma: Bartolomaei Grassi, 1584.

CERQUEIRA, Louis; PASSIO, François. *La glorieuse mort de neuf Chrestiens Iapponois martyrisez pour la foy catholique aux royaumes de Fingo, Sassuma et Firando envoyée du Japon l'an 1609 et 1610*. Douai: Pierre Auroy, 1612.

CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Primazia seráfica na região da América, novo descobrimento de santos, e veneráveis religiosos da ordem Seráfica, que ennobrece o Novo Mundo com suas virtudes, e açoens*. Lisboa: na Oficina de Antonio de Souza da Silva, 1733.

CRESPIN, Jean. *Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le nom de Nostre Seigneur Iesus Christ*. Geneva: Jean Crespin, 1554.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças* (1614). São Paulo: Siciliano, 2002.

D'EVREUX, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil, feita nos anos 1613 a 1614* (1615). São Paulo: Siciliano, 2002.

FIGUEIRA, Luiz. *Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Claudio Acquaviva*. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, v. 17, p. 97-140, 1903.

FIGUEIROA, Francesco; 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.

*Annals of Museu Paulista*. v. 18. n.1. Jan. - Jun. 2010.

- FOXÉ, John. *Actes and Monuments of these latter and perilous dayes, touching matters of the Church*. London: John Daye, 1563.
- GALLONIO, Antonio. *Tortures and torments of the christian martyrs* (1591). Los Angeles: Feral, 2004.
- GORGULHO, Gilberto da S.; STORNIOLO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coord.). *A Bíblia de Jerusalém*. 9. impr. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional; Paulus, 2000.
- HAEMSTEDE, Adriaen Cornelis van. *De Gbeschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren*. Emden: Gilles ven der Erve, 1559.
- JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasileiro, ou crônica dos frades menores da Província do Brasil*, 1 (1761). Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1858a.
- \_\_\_\_\_. *Novo Orbe Seráfico Brasileiro, ou crônica dos frades menores da Província do Brasil*, 2 (1761). Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1858b.
- LIS, Estevão de. *Exemplar da constancia dos mártires em a vida do glorioso S. Torpes*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1746.
- MENDANHA, Pe. D. Francisco de. Descrição e debuxo do mosteyro de Sancta Cruz de Coimbra (1541). Separata de: *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1957.
- NÓBREGA, Manuel da. "Diálogo sobre a conversão do gentio". In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, pp. 239-254.
- PEDRAZA, Don Francisco Vermudez de. *Historia Eclesiástica, princípios y progressos de la ciudad y religion católica de Granada Corona de su poderoso Reyno, y excelências de su corona*. Granada: Andrés de Santiago, 1638.
- RABUS, Ludwig. *Historien Der Heyligen Außserwölten Gottes Zeugen, Bekkennern und Martyren*. Strasbourg: Samuel Emmel, 1552-1558.
- Relaçam geral das festas que fez a Religião da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal, na canonizaçãõ dos gloriosos Sancto Ignacio de Loyola seu fundador, S.Francisco Xauier Apostolo da India Oriental. No anno de 1622*. Lisboa: Pedro Craesbeek, 1623.
- SANDER, Nicolas. *Rise and growth of the Anglican Schism* (1585). Rockford: Tan, 1988.
- 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, violenta morte toto orbe sublati sunt. Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea* (1293). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELLOS, Simão de. *Vida do venerável padre José de Anchieta*, 1 (1672). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943a.
- \_\_\_\_\_. *Vida do venerável padre José de Anchieta*, 2 (1672). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943b.



\_\_\_\_\_. *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.

VERSTEGAN, Richard. *Le théâtre des cruautés* (1587). Paris: Chandeigne, 1995.

VIEIRA, Antonio. Sermão de Santo Antônio (1670). In: \_\_\_\_\_. *Sermões, I*. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001. p. 277-293.

\_\_\_\_\_. Carta ao padre provincial do Brasil, 1654. In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil*. Org. João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003a. p. 168-186.

\_\_\_\_\_. Carta ânua ao Geral da Companhia de Jesus, 30 de setembro de 1626. In: \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil*. Org. João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003b. p. 77-117.

YEPES, Frei Diego de. *Historia particular de la persecucion de Inglaterra y de los martirios mas insígnies que en ella ha avido, desde el anno del Señor 1570*. Madrid: Luis Sanchez, 1599.

#### BIBLIOGRAFIA

BARDI, Pietro Maria (Org.). *Arte no Brasil, 1*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 191-193.

BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.

BUESCU, Ana Isabel. Cultura impressa e cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna. Uma sondagem. In: \_\_\_\_\_. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 29-48.

CARDOSO, Pe. Armando (Ed.) *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977.

CARVALHO, José Alberto Seabra; CARVALHO, Maria João Vilhena. A espada e o deserto. In: *Museu Nacional de Arte Antiga: catálogo*, Lisboa, 2002.

CASTELLI, Elisabeth. *Martyrdom and memory: early christian culture making*. New York: Columbia University Press, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 181-264.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da Guerra das relíquias ao Quinto Império. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 44, p. 73-87, mar. 1996.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade moderna. *Anais do Museu Paulista*, v. 14, n. 2, p. 11-50, jun.-dez. 2006.

\_\_\_\_\_. De cidades e sangue: imagens de martírios e construção do território católico no século XVI. In: CARDOSO, Selma Passos; PINHEIRO, Eloísa P.; LINS, Elyane (Orgs.). *Arte e cidades: imagens, discursos e representações*. Salvador: Edufba, 2008.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

FERNANDES, Maria Alice. *Livro dos milagres dos santos mártires*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988.

*Annals of Museu Paulista*. v. 18. n.1. Jan. - Jun. 2010.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Apresentação à Legenda Áurea, In: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.

GREGORY, Brad S. *Salvation at stake: christian martyrdom In early modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HIBBERT, Christopher. *Rome: the biography of a city*. London: Penguin, 1985.

HSIA, R. Po-chia. *The world of catholic renewal 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LEITE, Serafím. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1. Lisboa: Portugalia;Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

\_\_\_\_\_. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, 1. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956a.

\_\_\_\_\_. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, 2. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956b.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Flos Sanctorum em Lingoage: os Santos Extravagantes*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

MADEIRA, Angélica. *Livro dos naufrágios: ensaio sobre a história trágico-marítima*. Brasília: Editora UnB, 2005.

MALE, Emile. *Religious art from the twelfth to the eighteenth century*. New York: Pantheon, 1949.

MARKUS, Robert. *The end of ancient christianity*. Cambridge: University Press, 1990.

MARTINS, Mário. *Teatro quinhentista nas naus da Índia*. Lisboa: Brotéria, 1973.

MERBACK, Mitchell B. *The thief, the cross and the wheel: pain and the spectacle of punishment In Medieval and Renaissance Europe*. London: Reaktion, 1999.

PARKER, Geoffrey. *Filipe II*. Madrid: Alianza, 2003.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

ROBERTS, Michael. *Poetry and the cult of the martyrs: the Liber Peristephanon of Prudentius*. Michigan: University of Michigan Press, 1993.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627 (1627)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.

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

VELOSO, Carlos. *As capelas de ossos em Portugal: 'Speculum mortis' no espetáculo barroco*. Coimbra: Minerva, 1993.

Artigo apresentado em 9/2009. Aprovado em 5/2010.