

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC/SP

IVAN BARBOSA MARTINS

**A FORMAÇÃO DO EMBU NO PERÍODO COLONIAL:
INTERSECÇÃO ENTRE A AÇÃO EVANGELIZADORA DOS
JESUÍTAS NO ÂMBITO DA POLÍTICA COLONIAL E AS
DECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS E CULTURAIS DO ENCONTRO DE
MISSIONÁRIOS E INDÍGENAS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC/SP

IVAN BARBOSA MARTINS

**A FORMAÇÃO DO EMBU NO PERÍODO COLONIAL:
INTERSECÇÃO ENTRE A AÇÃO EVANGELIZADORA DOS
JESUÍTAS NO ÂMBITO DA POLÍTICA COLONIAL E AS
DECORRÊNCIAS SIMBÓLICAS E CULTURAIS DO ENCONTRO DE
MISSIONÁRIOS E INDÍGENAS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof., Doutor Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO

2007

BANCA EXAMINADORA

Dedicatória

À memória de Anésia que, com o seu amor de mãe, foi meu porto seguro, fonte de estímulo e coragem, fez-me saber e acreditar que tudo é possível quando nos dispomos a fazer.

Aos meus filhos, Bruna e Guilherme, que sempre estiveram ao meu lado, muitas vezes percebendo a ausência, não cobraram, compreenderam a necessidade.

Aos meus irmãos e amigos que sempre me incentivaram.

AGRADECIMENTOS

Necessário se faz, mais do que a lembrança, o agradecimento a tantas mãos que significaram apoio, impulso e segurança nesta tarefa:

A João e Anésia, meus pais, que nunca deixaram de buscar entender e incentivar os caminhos que procurava.

Ao professor Dr. Ênio José da Costa Brito que, com sua paciente orientação, contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento e a conclusão desta dissertação e, acima de tudo, pela luz que sem perceber deixou em meu trabalho e em minha vida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio e financiamento da pesquisa, sem os quais não seria possível transformar o sonho em realidade.

Aos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, pela acolhida e pelo apoio neste caminhar, em especial ao professor Dr. José J. Queiroz.

A Arlete, amiga e colega de trabalho, que sempre prestativa pôde dar o caminho inicial do meu trabalho, ao emprestar as obras originais dos autores que primeiro escreveram sobre Embu. Sem estas obras meus caminhos seriam mais árduos.

Aos amigos do programa de Ciências da Religião, pelos momentos sérios, porém, descontraídos, vividos durante todos esses anos.

Aos amigos, que estiveram ao meu lado, demonstrando solidariedade, dando bons conselhos e ajudando a amenizar as dificuldades e os problemas que o mundo nos coloca.

A Bruna e Guilherme, meus filhos, os últimos, por serem os primeiros em minha vida.

RESUMO

O processo de colonização do Brasil se deu após Portugal constituir-se como Reino, cuja vocação para a expansão marítima, alinhada aos os interesses de nobres e membros da Igreja Católica, transformou a colonização em um projeto nacional, com impulsos comerciais e religiosos.

O vínculo entre a Companhia de Jesus e Portugal é fato que se estrutura logo após a sua fundação por Inácio de Loyola. Os jesuítas formavam uma corporação religiosa destinada a constituir uma milícia de elite no combate à Contra-Reforma, na luta em prol da religião liderada pelo Papa.

O surgimento do Embu (M'Boy) está atrelado a esses interesses, por isso fazemos uma análise do processo de seu surgimento. Buscamos compreender o papel dos missionários quanto ao ideal de fé, à colonização catequista e às estratégias empregadas no processo de conversão dos nativos.

O encontro entre jesuítas e indígenas foi cercado de expectativas e descobertas em relação ao processo cultural de universos que divergiam e se resignificavam. O resultado deste encontro foi uma religiosidade popular marcada por um sincretismo, manifestado através de festas religiosas.

Portanto, o objeto de pesquisa é a formação de Embu, município da região metropolitana de São Paulo. Pesquisamos a ação jesuítica, o processo de catequização dos guaranis e as relações culturais resultantes de uma resignificação religiosa que produziram na sociedade de Embu um catolicismo tipicamente popular. Analisaremos o período colonial, especificamente aquele referente a São Paulo, entre 1554 e 1700, no qual se consolida o papel do padre Belchior Pontes, considerado então o fundador dessa cidade.

Palavras-chave: Colonização, Jesuíta, Indígena, Ressignificação, Embu.

ABSTRACT

The process of settling of Brazil IF gave Portugal after to consist as Kingdom and transforming into maritime country, searched the interests of the classrooms – noble and members of the Church Catholic, transforming into a national Project with commercial impulses and of religious mission.

The entailing enters the Company of Jesus and Portugal is fact that if structure, then after its foundation for Inácio de Loyola, the Jesuits formed a religious corporation destined to constituent of the elite military service to be used in the Against-Reformation, in the fight in favor of the religion undertaken for the Pope.

The sprouting of the Embu (M'Boy), is atrelado in this interest, therefore we make an analysis of the process of its sprouting. We search to understand the paper of the missionaries, how much the ideal of the faith and the catequista settling, that the activity of the Company evidences, and the strategies articulated in promoting its facts – to keep the cultural monopoly and to lead the sheep.

The meeting between Jesuits and aboriginals, was to sth by expectations and discoveries in relation to the cultural process of universes that divergiam and ressignificavam, but that it was necessary for the social maintenance. The result of this meeting was, a popular religious marketing by a revealed religious sincretismo through religious parties.

Therefore, the research object is the formation of Embu, city of the region metropolitan of São Paulo. We search the jesuítica action and the process of catequização of the guarani, and the cultural relations resultant of a religious ressignificação that resulted in the society of Embu a typically popular catolicismo. I will be analyzing the colonial period, specifically that referring of São Paulo, even enter 1554 for 1700 return, in which if it consolidates the paper of the Pe. Belchior Pontes, then considered the founder of this city.

Key-words: Settling, Jesuit, Aboriginal, Ressignificação, Embu

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I: Antecedentes históricos da formação colonial do Brasil	14
1.1 - Processo de colonização	14
1.2 - O Império Teocrático - Missão Jesuítica no Brasil	21
1.3 - Fundação e desenvolvimento das Reduções	30
Capítulo II: Formação do aldeamento de Embu: redução jesuítica de M'Boy ..	54
2.1 - Fundação de Piratininga	54
2.1.1 - A Fundação da aldeia de M'Boy	56
2.1.2 - Origem do nome	66
2.1.3 - A importância econômica de Embu para São Paulo	67
2.2 - O ideal da fé católica	69
2.2.1 - Colonização catequética	70
2.2.2 - Conversão do gentio	74
Capítulo III: Ressignificação simbólica religiosa	83
3.1 – Cultura guarani	84
3.2 – A visão do colonizador	95
3.3 – Ressignificação simbólica	97
3.4 – A cristandade e a religiosidade popular	104
3.5 – Religiosidade popular no Embu	106
Conclusão	113
Bibliografia	118

LISTA DE FIGURAS

Capítulo I: Antecedentes históricos da formação colonial do Brasil

Figura 1	39
----------------	----

Capítulo II: Formação do aldeamento de Embu: redução jesuítica de M'Boy

Figura 2	58
----------------	----

Figura 3	60
----------------	----

Figura 4 – Padre Belchior de Pontes	63
---	----

Figura 5 – Convento e Igreja de Nossa Senhora do Rosário, hoje Museu de Arte Sacra	65
--	----

Capítulo III: Ressignificação simbólica religiosa

Figura 6 – Festa de Santa Cruz em Embu	109
--	-----

Figura 7 - Festa de Santa Cruz em Embu	111
--	-----

INTRODUÇÃO

Compreender o processo colonizador é um desafio para aqueles que se interessam pela formação do Brasil.

Uma questão me incomodava, desde que comecei a dar aulas nas escolas da região do Embu: como esta região foi colonizada?

A motivação para realizar esta pesquisa partiu, pois, de uma atividade sobre a história de Embu, com os alunos do ensino médio da rede pública estadual. O grupo chegou a uma primeira hipótese: o padre Belchior de Pontes teria sido o fundador da cidade. Muitas lendas e mitos envolviam a fundação da aldeia de M'Boy, que no futuro tornar-se-ia Embu.

A partir de tais indagações, procurei ampliar a pesquisa e melhor fundamentá-la. Tarefa árdua, pois não havia quase nada escrito sobre o Embu. Acrescente-se a isso a falta de documentação disponível.

Uma das lendas sobre a fundação da cidade, apresentada em pôsteres turísticos sobre o município, relata que o jesuíta Belchior de Pontes, vindo de Itanhaém para São Paulo se perdeu e, exausto, desfaleceu.

Foi salvo por um índio, que mais tarde seria engolido por uma cobra. No entanto, foi encontrado pelo padre, pois sua cabeça pendia visível da boca da cobra. O missionário o sepultou nos padrões cristãos e neste lugar foi fundada uma aldeia para catequizar os indígenas que recebeu o nome de M'Boy.

Desejava na pesquisa encontrar novos caminhos para explicar a fundação da cidade e como se deu o seu desenvolvimento.

Embu preserva ainda hoje características do período colonial na arte e na religiosidade popular, frutos do intenso processo de simbiose ocorrido nesse período.

Esperamos que esta pesquisa possa contribuir para um estudo histórico e antropológico, oferecendo à sociedade e aos pesquisadores de diferentes áreas subsídios históricos e culturais que possibilitem novas pesquisas com perspectivas

diversas, de tal forma que a história da cidade possa ser reinterpretada sob outro olhar.

Nosso objeto de pesquisa é a formação de Embu. Pesquisaremos a ação jesuítica e o processo de catequização dos guarani, tendo presente as relações culturais que se deram nesse encontro. Um intenso processo de ressignificação ocorreu com reflexos na vida social e religiosa do Embu de ontem e de hoje. Nossa análise revisitará São Paulo entre 1554 e 1700. Nesse período, padre Belchior esteve presente realizando trabalhos na região.

Começaremos pela análise do processo de formação colonial do Brasil, partindo da constituição de suas regiões e das cidades que hoje as compõem, como São Paulo, antes Piratininga. No estudo sobre das aldeias que circundavam a cidade, enfatizaremos os aspectos políticos, econômicos e culturais, além do papel de Embu no desenvolvimento regional. Como a cidade deixou de ser um aldeamento jesuíta e se transformou numa importante cidade turística? A presença dos missionários deixou marcas profundas na região, antes habitada por tribos consideradas hostis.

Algumas questões nortearam a pesquisa:

A primeira hipótese volta-se para o eixo político. Só com a expansão da colonização, Portugal garantiria a posse da terra e tornaria a colônia fornecedora de gêneros alimentícios e minérios de grande valor no comércio europeu.

A segunda hipótese contempla as ambigüidades e as disputas por poder na relação entre Igreja e Estado e seus reflexos no projeto colonial e no convívio conflitante entre missionários, colonos e indígenas.

A terceira hipótese tenta explicar a sobrevivência da cultura indígena em meio à colonização. Sobrevivência esta que se dá graças a um amplo processo de ressignificação elaborado no encontro cultural que se deu especialmente no âmbito das reduções jesuíticas.

À medida que a pesquisa evoluiu, foi possível delinear o papel exercido por Embu: um ponto de parada entre Piratininga e o sertão, um autêntico corredor de passagem para os que buscavam indígenas no interior. Os missionários que se aventuraram em busca de índios no sertão paravam em M'Boy. As terras de M'Boy pertenciam a Fernão Dias Paes Leme, administrador das aldeias do real padroado

de São Paulo. Ele se estabeleceu no sítio dos Pinheiros, onde tinha uma grande fazenda agrícola. Para melhor vigiar as suas terras, Fernão Dias se fixou no meio do caminho entre as aldeias de M'Boy e Itapecerica. M'Boy começou como um aldeamento particular e foi posteriormente doado aos jesuítas. A atuação deles no Embu remete ao ano de 1554, com a presença sucessiva de vários religiosos, começando por Manoel da Nóbrega até a chegada do padre Belchior de Pontes.

O encontro entre jesuítas e indígenas, desde seus primórdios, foi cercado de expectativas e descobertas de ambas as partes. Elementos da cultura dos missionários foram absorvidos pelo mundo indígena, por fazerem sentido no seu universo. Algo semelhante ocorria com os missionários que também acolheram elementos culturais indígenas. As mudanças no projeto missionário confirmam o que acabamos de dizer. A forte presença do catolicismo popular em Embu nos dias atuais, especialmente nas festas, é mais uma manifestação do processo de ressignificação.

Como referenciais teóricos recorremos aos autores Boris Fausto e Caio Prado Junior, profundos conhecedores do processo de colonização portuguesa, especialmente no seu aspecto econômico. Laura de Mello e Souza e Sérgio Buarque de Holanda nos ajudaram a compreender a mentalidade cristã dos colonizadores europeus e sua visão de mundo, permeada por mitos, crenças e pela idealização do paraíso. Quanto ao papel da Igreja na colonização e à difusão da crença católica, recorro às análises de Riolando Azzi, Eduardo Hoonaert e novamente a Sérgio Buarque de Holanda.

Fomos auxiliados no entendimento da atividade missionária dos jesuítas tanto por autores clássicos como Serafim Leite, quanto pelas novas pesquisas desenvolvidas por Castelnau-L'Estoile, John Monteiro e Maximine Haubert.

Com relação à formação de M'Boy, a pesquisa de Joaquim Gil Pinheiro foi de fundamental importância, pois resgata a memória de Embu dentro de uma configuração etnográfica, discutindo sua origem e a miscigenação ocorrida entre os povos. Recorro a Moacyr Faria Jordão, que compreende o Embu a partir de sua inserção na dinâmica do processo colonizador instaurado no planalto.

Ao analisar o desenvolvimento dos aldeamentos, em especial do aldeamento de Embu, chamamos a atenção para a questão cultural, no interior da qual se dá a

ressignificação. A obra missionária acabou por influenciar significativamente a cosmovisão indígena. Para trabalhar esta questão, recorreremos a Máxime Haubert, Cristina Pompa, Graciela Chamorro e Castelnau-L'Estoile.

A pesquisa tem um perfil bibliográfico, detendo-se na análise das obras dos autores citados. Quanto à documentação histórica sobre Embu, empreendemos uma busca no arquivo da Curia Metropolitana de São Paulo e no Museu de Arte Sacra do Embu. Os únicos registros encontrados pertenciam ao acervo do Museu da Cúria Metropolitana. Eram livros de batismo e casamento do final do século XVIII e do início do século XIX, sinais claros de que os padres continuavam desenvolvendo suas atividades no Embu. Encontramos também uma carta de agradecimento por doação de uma escultura sacra à cidade, datada do século XVII. Esse foi o documento mais antigo. Entre outros documentos, podemos citar o do anúncio de vendas de lotes na região pelo Engenheiro Buccolini, além dos panfletos de divulgação de festas populares tradicionais, já do início do século XX. Todos esses documentos também foram utilizados por Leonardo Arroyo, em 1954, em seu livro *Introdução ao estudo dos tempos mais característicos de São Paulo com a crônica da cidade*.

O trabalho articula-se em três capítulos, organizados a partir dos seguintes pilares: aspecto social, aspecto político e aspecto cultural-religioso. No primeiro capítulo é descrito o processo de colonização levado a cabo por Portugal, que desempenhou importante papel na expansão marítima. O projeto colonizador aglutinou interesses do reino, da Igreja e das classes hegemônicas. A expansão da fé e a colonização caminharam juntas. A Igreja e o Estado estavam unidos no projeto colonial; a primeira, tendo nas mãos a educação das pessoas, “o controle das almas”, era um instrumento eficaz para veicular a idéia de obediência, principalmente a obediência ao reino português. No âmbito missionário, as reduções indígenas, através dos aldeamentos, foram úteis para o controle da população indígena e, conseqüentemente, para o recrutamento de mão-de-obra. A tarefa missionária foi confiada a Companhia de Jesus, ordem recém fundada por Inácio de Loyola, que se destacava no serviço à Igreja.

O segundo capítulo destaca a formação de São Paulo e os aldeamentos ao seu redor, tidos como ponto de apoio para a penetração no sertão, povoado pelos índios. O surgimento do Embu (M'Boy) liga-se a este fato. Buscamos compreender o

papel dos missionários, seu ideal e suas estratégias para converter os indígenas e conservá-los na fé. Os aldeamentos atenderam ao desejo de criar um espaço que facilitasse o trabalho evangelizador e a perseverança na vida cristã. A missão não foi realizada sem tensões, pois a inserção dos missionários na vida da colônia e a sua defesa dos indígenas despertou a ira dos colonos.

No terceiro capítulo, trabalhamos o encontro dos universos simbólicos de jesuítas e guaranis e suas ressignificações. A cultura guarani, quanto à questão religiosa, apresentava alguns traços próximos da visão católica, facilitando a sua difusão e, por outro lado, proporcionando uma interpretação peculiar. O resultado deste encontro pode ser percebido em diversos lugares de São Paulo, como também no Embu, por meio de uma religiosidade popular sincrética, resultante do processo de ressignificação.

CAPÍTULO I - ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA FORMAÇÃO COLONIAL DO BRASIL

Trabalharemos neste capítulo a abordagem panorâmica das transformações européias, que justificaram a necessidade de um empreendimento de colonização de “terras vis”, tanto no aspecto econômico como no difusionismo religioso deste período.

A nossa preocupação é buscar subsídios, que justificam o empreendimento missionário jesuítico, como fio condutor para a colonização, no que se refere aos seus aspectos econômicos, sociais e religiosos.

1.1 - PROCESSO DE COLONIZAÇÃO

Na análise do processo de formação colonial do Brasil, São Paulo, antes Piratininga, aparece como um local povoado por grandes tribos indígenas, consideradas hostis para se escravizar ou catequizar, como os tapuias e tupiniquins.

Para melhor compreender esse processo, examinaremos a história do Brasil, dando especial atenção à dinâmica da colonização e ao encontro entre europeus e a população ameríndia, bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída ao longo da costa e na bacia dos rios Paraná-Paraguai. Boris Fausto nos relembra que:

É difícil analisar a sociedade e os costumes indígenas porque se lida com povos com uma cultura muito diferente da nossa, sobre a qual existiram e ainda existem fortes preconceitos. Isto se reflete em maior ou menor grau nos relatos escritos por cronistas, viajantes e padres, especialmente jesuítas.¹

Na fundamentação de nosso estudo, recorreremos a elementos que formaram a base da estrutura econômica do Brasil colonial, especialmente a escravidão

¹ Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p. 15.

indígena. Caio Prado Júnior analisa alguns deles, como o meio geográfico explorado, o início das atividades agrícolas e os demais aspectos formadores da economia brasileira daquele período. Procuraremos demonstrar também, de forma sucinta, a dinâmica das relações políticas, com intuito de compreender mais profundamente o papel dos missionários jesuítas que deram suporte à corte portuguesa e à dominação “em terras vis”.

Em suma e no essencial, todos os grandes acontecimentos desta era a que se convencionou com razão chamar de descobrimento articularam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu. Tudo que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicam os países da Europa a partir do século XV e que lhes alargará o horizonte pelo Oceano afora.²

O sentido da evolução de um povo pode variar em virtude de transformações infra-estruturais, mas também de circunstâncias externas até então ignoradas. Portugal, após sua constituição como reino, voltou-se cada vez mais para a exploração marítima, atividade que logo a transformaria numa potência colonial. A expansão territorial europeia impulsionava a busca por novas terras e Portugal despontava como pioneira no período das grandes navegações.

A expansão marítima dos países da Europa, depois do século XV, (...) se origina de simples empresas comerciais levadas a efeito pelos navegadores daqueles países. Deriva do desenvolvimento do comércio continental europeu, que até o século XIV é quase unicamente terrestre e limitado, por via marítima, a uma mesquinha navegação costeira e de cabotagem. A grande rota comercial do mundo europeu que sai do esfacelamento do Império do Ocidente é a que liga por terra o Mediterrâneo ao mar do Norte.³

A fase colonial da história do Brasil coincide com o período da história da Europa no qual esta é atingida por profundas transformações advindas do expansionismo marítimo⁴.

² Caio PRADO JÚNIOR, *História Econômica do Brasil*, p. 14.

³ IDEM, *Formação do Brasil Contemporâneo*, p. 21.

⁴ Francisco IGLÉSIAS, *Trajetória política do Brasil: 1500-1964*, p. 17, afirma que: “É o início do contato entre o Velho e o Novo Mundo, com a exploração das riquezas e a subjugação de velhas culturas pelo dominador espanhol e pelo português”.

Segundo Boris Fausto, Portugal não escapou à crise geral que atingia o continente europeu. Enfrentou-a em condições políticas melhores do que os outros reinos. Durante todo o século XV, Portugal foi um reino unificado e menos sujeito a convulsões e disputas, contrastando nesse sentido com a França, a Inglaterra, a Espanha e a Itália, todas envolvidas em guerras e conflitos dinásticos, fator essencial para explicar seu pioneirismo na expansão.⁵

No início do século XV, a expansão correspondia aos interesses das classes, grupos sociais e instituições que compunham a sociedade portuguesa. Para os comerciantes, era a perspectiva de um bom negócio; para o rei, a oportunidade de criar novas fontes de receita numa época em que os rendimentos da Coroa tinham decaído muito, além de ser uma boa forma de ocupar e prestigiar os nobres. Para estes e também para os membros da Igreja⁶, servir ao rei ou servir a Deus, cristianizando “povos bárbaros”, resultava em recompensas e em cargos cada vez mais difíceis de se conseguir nos estreitos quadros da metrópole. Para o povo, lançar-se ao mar significava sobretudo emigrar e tentar uma vida melhor, fugindo de um sistema social opressor.

A expansão converteu-se em uma espécie de grande projeto nacional, ao qual todos ou quase todos aderiram e que atravessou séculos. Os impulsos para a aventura marítima não eram apenas comerciais. Havia continentes e oceanos desconhecidos. As chamadas regiões ignotas atraíam a imaginação dos povos europeus, que aí vislumbravam reinos fantásticos, monstros e a possibilidade do paraíso terrestre.

A descoberta da América talvez tenha sido o feito mais espantoso da história dos homens: abria as portas de um novo tempo, diferente de todos os outros. (...) Todo um universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo simultaneamente, fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, resultantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido.⁷

⁵ Cf. Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p. 10.

⁶ Segundo M. de F. JORDÃO, *O Embu na história de São Paulo*, p. 23: “Erram os defensores em procurar negar a intenção da Companhia, uma vez que as próprias cartas Jesuíticas confessam esse propósito com evidência incontestável (...) as razões que os determinaram foram as mais elevadas e justas, visando à defesa da Igreja Católica, ameaçada pela Reforma religiosa”.

⁷ Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 21-22.

A análise de Souza demonstra que a expansão ocidental caracterizou-se pela bifrontalidade: por um lado, incorporavam-se novas terras, sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus; por outro, conquistavam-se novas ovelhas para a religião, para o papa. De todos os frutos que poderia dar a terra recém-descoberta, pareceu a Caminha que o melhor seria salvar os indígenas: “(...) Esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”⁸. A propagação da fé católica aparece no texto de Caminha como forte desejo do monarca. Quase cinquenta anos depois, D. João III reitera os propósitos cristianizadores da monarquia portuguesa para que o povo pudesse se converter a santa fé católica, criando assim um mecanismo ideológico justificatório para a colonização da América.⁹

No imaginário europeu, a colônia brasileira era palco de uma luta entre Deus e o Diabo, entre o paraíso e o inferno. Numa época em que *ouvir valia mais do que ver*, os relatos de viagens davam espaço a sonhos e fantasias. Imaginário esse fascinado pelas riquezas proporcionadas pela expansão comercial e pelo contato com povos diferentes. Além disso, o processo colonizador trazia no seu bojo o dever de expandir a fé, de conquistar novas terras para o reino de Deus. Missão que comportava inúmeros desafios, pois, para a visão européia, a religião daqueles povos estava repleta de práticas mágicas, bruxaria e superstições.

A fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também. As caravelas eram de Deus, nelas navegavam junto missionários e soldados, pois não só são apóstolos os missionários senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé ao grêmio da Igreja.¹⁰

Para Souza, o descobrimento do Brasil revelou aos portugueses, como numa ação divina, a natureza que tanto se aproximava da imagem do paraíso terrestre, principalmente pelo clima, pela fertilidade e pela vegetação. Aquela terra tão distante e desconhecida tornava-se mais próxima e familiar. Contrastando com a visão

⁸ Carta de Pero Vaz de Caminha, In: Carlos Malheiro DIAS (org.), *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, 32.

⁹ D. João III escrevera em 1548 a Tomé de Souza (Regimento de Tomé de Souza), reiterando o propósito da conversão. Para Souza, a religião forneceu os mecanismos ideológicos justificadores da conquista e colonização da América. Cf. Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 32.

paradisíaca, a presença do gentio revelava de maneira inequívoca a ação do demônio no novo mundo.

A Época Moderna caracterizou-se por uma religiosidade exacerbada cheia de angústia, religiosidade esta que seria implantada na colônia. A idéia de que Deus proveu tudo, determinando que os portugueses descobrissem terras para colonizá-las, cristianizando-as, dava ânimo aos colonizadores para que empreendessem a missão de conquista material e espiritual.

Assim, a edenização da natureza e o desprezo dos homens, vistos como bárbaros, animais, demônios, faziam-se presentes no imaginário dos colonizadores, que viam o que queriam ver e o que tinham ouvido dizer.¹¹

Os europeus acrescentaram à imagem do homem selvagem a da monstruosidade. No mundo precário, a necessidade de nomear e encarar o desconhecido, a fim de manter o medo dentro de limites suportáveis, acabou propiciando cruzamentos culturais que geraram uma religiosidade popular com muitas particularidades na colônia.

Hilário Franco Júnior, em *As Utopias Medievais*, relembra que a questão do mito, em especial do paraíso, era revestida por medos, dúvidas, anseios, expectativas e sonhos coletivos. Estes aspectos vêm ao encontro das projeções do imaginário europeu, que edenizava ou satanizava as novas terras.

Portanto o mito trata de fatos e situações ocorridos *in illo tempore*, a ideologia de um presente a ser de um tempo modificado, a utopia de um tempo por vir, futuro. Aquilo que o homem perdeu na História, narrado pelo mito, ele busca através da ideologia e recupera no além-História da utopia. (...) Em outros traços ainda utopia e ideologia se afastam: uma é coletiva, outra segmentada; a primeira é muitas vezes produto inconsciente, a segunda sempre consciente; uma se fundamenta no sentimento e na esperança, outra no pensamento e na ação.¹²

Entre os temas que mais contribuíram para a gestação desse imaginário estavam a fauna e a flora extraordinárias, a idéia do paraíso e do inferno, a fartura

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ Cf. Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 36.

¹² Hilário FRANCO JÚNIOR, *As Utopias Medievais*, p. 13.

de ouro e pedras preciosas, os lugares sagrados das histórias bíblicas e as deformações físicas.¹³

Para Souza, o mito acaba sendo explicitado no cotidiano colonial, na representação religiosa. A utopia presente na visão colonial, sendo uma representação coletiva, é muitas vezes produto inconsciente, enquanto que a ideologia é consciente. Uma fundamentada na esperança e outra, na ação.

A expansão da fé e a colonização caminharam juntas. A Igreja e o Estado estavam unidos no projeto colonial. A Igreja, tendo nas mãos a educação das pessoas e o *controle das almas*, era um instrumento eficaz para veicular a idéia geral de obediência e, mais restritamente, de obediência ao poder do Estado. Entretanto, o papel da Igreja não se limitava a isso. Presente na vida e na morte das pessoas, nos episódios decisivos do nascimento e do casamento, mantinha um amplo controle da população.¹⁴

A tendência para o absolutismo monárquico fez com que a Igreja fosse profundamente dominada pelo Estado. Agir decisivamente sobre a vida religiosa dentro da própria metrópole seria resultado de uma contínua e progressiva interferência do Estado nos assuntos eclesiásticos. A posição do Estado, em face da Igreja em Portugal durante toda a Idade Média, em nada se distinguia das demais nações cristãs, não fosse por uma devoção particular à autoridade papal.¹⁵

Portugal foi dos raros países que aceitaram as decisões do Concílio de Trento, talvez, por essa presença no âmbito eclesiástico. “No reinado de D. Manuel, conseguiu-se obter da Santa Sé o direito de apresentação para os novos bispados do padroado real, e mesmo para os antigos bispados estabeleceu-se o costume de provê-las”¹⁶.

Segundo Fausto, na história do mundo ocidental, as relações entre Estado e Igreja variaram muito de país a país e não foram uniformes no âmbito de cada um desses países ao longo do tempo. No caso português, ocorreu uma subordinação da

¹³ Cf. Neide GONDIN, *A invenção da Amazônia*, p. 16.

¹⁴ Ver a instigante obra de Cláudia RODRIGUES, *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. RODRIGUES mostra os mecanismos de controle da Igreja sobre o agir e as representações diante da morte no ocidente católico e no Rio de Janeiro.

¹⁵ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *A época Colonial*, p. 51.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

Igreja ao Estado por meio de um mecanismo conhecido como padroado real¹⁷, que consistiu em uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas.

Para Holanda, de modo geral, os provimentos dos cargos eclesiásticos foram feitos através da apresentação do rei ou de um representante, o provedor-mor. Mais tarde, do próprio governador-geral e da confirmação do bispo. O padroado consistiu praticamente no controle das finanças da Igreja e das nomeações das autoridades eclesiásticas pelo Estado. Durante os primeiros anos, não se conhecem interferências diretas das autoridades civis no terreno espiritual. Mas, por outro lado, a administração eclesiástica estava entrosada com a máquina administrativa do governo. Seria difícil para o povo ver nela não um departamento do Estado, mas um poder autônomo.¹⁸

O controle da Coroa sobre a Igreja foi em parte limitado pelo fato de que a Companhia de Jesus, até a época do marquês de Pombal (1750-1777), teve forte influência na corte. Na Colônia, o controle sofreu outras restrições. De um lado, era muito difícil enquadrar as atividades do clero secular, disperso pelo território; de outro, as ordens religiosas conseguiram alcançar maior grau de autonomia. A independência das ordens dos franciscanos, mercedários, beneditinos, carmelitas e, principalmente, jesuítas resultou de várias circunstâncias. Elas obedeciam a regras próprias de cada instituição e tinham uma política definida com relação a questões vitais da colonização, da evangelização e da civilização do indígena. Além disso, na medida em que se tornaram proprietárias de grandes extensões de terras e empreendimentos agrícolas, não dependiam apenas da Coroa para sua sobrevivência.

No processo colonizador, estiveram presentes outras ordens religiosas, além dos jesuítas, que também tiveram papel catequizador importante. Os franciscanos foram os primeiros religiosos a chegarem à Terra de Santa Cruz. Suas atividades

¹⁷ “Com o padroado real, o rei de Portugal ficava com o direito de recolher tributos devidos pelos fiéis, conhecidos como dízimo, correspondente a um décimo dos ganhos obtidos em qualquer atividade. Cabia também à Coroa criar dioceses e nomear bispos. Muitos dos encargos da Coroa resultaram, pelo menos em tese, em maior subordinação da Igreja, como é o caso da incumbência de remunerar o clero e de constituir e zelar pela conservação dos edifícios destinados ao culto. Para supervisionar todas essas tarefas, o governo português criou uma espécie de departamento religioso do Estado, a Mesa da Consciência e Ordens”. Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p. 29.

estavam ligadas aos indígenas em torno do Rio de Janeiro. Quanto aos capuchinhos, eram de origem francesa. Desenvolveram a catequização de indígenas e colonos e também levantaram um hospício na Bahia, em 1679. Os carmelitas também atuaram como evangelizadores. Os beneditinos foram exceção. Não trabalharam neste campo, só mantiveram suas fazendas e mosteiros.¹⁹

A organização das dioceses e paróquias foi muito lenta e sua influência sobre o catolicismo vivido no Brasil bastante reduzida. Ambas ficaram vacantes por grandes períodos, pois a Coroa só mostrava interesse na função episcopal e sacerdotal à medida que estas estavam ao seu serviço. A vivência real da religião católica foi, dessa forma, pouco afetada pela estrutura eclesial. O clero secular atendia às necessidades sacramentais, como batismo, confissão ou missa de defuntos. Os sacramentos eram administrados à população em geral, independente de sua vontade, pois a colônia era católica.²⁰

Coube afinal à igreja, na formação da nacionalidade, o que se fez em matéria de educação, de cultura, de catequese e de assistencialismo social. Hierarquia, clero secular, ordens religiosas e corporações de leigos, formadas por irmandades e ordens terceiras, foram os responsáveis por inserir os habitantes da colônia na Igreja, não somente no campo da exclusiva devoção, como também no da ação social.²¹

Podemos considerar uma demonstração de superioridade da metrópole a estratégia de colonização calcada na influência da Igreja Católica. Não há dúvida de que, na história da formação do povo brasileiro, o fator religioso representa uma contribuição singularmente valiosa.

1.2 – O IMPÉRIO TEOCRÁTICO: MISSÃO JESUÍTICA NO BRASIL

Na trajetória histórica dos povos, certos momentos têm seus primórdios bem documentados e comentados por estudiosos e outros, nem tanto. Diversos episódios da história colonial merecem ser revistos e melhor interpretados.

¹⁸ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *A época Colonial*, p. 57.

¹⁹ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *A época Colonial*, p. 72.

²⁰ Cf. Eduardo HOORNAERT, *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*, p. 12-13.

Neste desafio, Serafim Leite com sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* é o nosso principal aliado, especialmente por ter apontado a questão. Sua obra tem uma intencionalidade muito bem definida: exaltar Portugal e a figura dos padres jesuítas portugueses. Outro autor importante para nosso estudo é John Monteiro que em *Negros da Terra* resgata a imagem dos colonos e dos índios do planalto paulista.

John Monteiro aborda a questão da administração dos índios por particulares e a contenda no seio da Companhia de Jesus referente a esta administração, chamando a atenção para a escravização dos índios, força de trabalho mais barata que a do negro.

Estes autores nos ajudam na compreensão das transformações ocorridas nos primórdios da Idade Moderna, que acabaram resultando nas conquistas de novas terras, na dominação de gentios e na reação da Igreja Católica frente à Reforma Protestante.

A *Societatis Jesu*, a Companhia de Jesus²², foi criada em 27 de setembro de 1540, pelas bulas papais *Regimini Militantis Ecclesiae* e *Exposcit debitu*, de Júlio III. Ambas dão o estatuto eclesial à nova ordem. Contava ela, inicialmente, com apenas dez homens - dos quais dois seriam mais tarde canonizados: Inácio de Loyola e Francisco Xavier - que se punham à total disposição do papa para qualquer missão que o Sumo Pontífice ordenasse. Faziam votos de pobreza, castidade e obediência.²³

A primeira bula estabelecia que a Companhia de Jesus se dedicasse principalmente ao bem das almas e à propagação da fé pelo ministério da Palavra de Deus, pelos exercícios espirituais e pelas obras de caridade, pela formação cristã das crianças e dos ignorantes e pela consolação espiritual dos fiéis por meio da confissão. A nova ordem combateria por Deus sob o estandarte da cruz, servindo ao Senhor Jesus e seu vigário na Terra.²⁴

²¹ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *A época Colonial*, p. 75.

²² Ver A. RAVIER, *Inácio de Loyola funda a Companhia de Jesus*.

²³ Para conhecer melhor o fundador da Companhia de Jesus, ver J. LOYOLA, *Obras Completas de San Inácio de Loyola*; Ricardo Garcia VILLOSLADA, *Santo Inácio*.

²⁴ INÁCIO DE LOYOLA escreveu um único livro, os *Exercícios Espirituais*. Uma síntese de sua experiência espiritual. O livro deu uma contribuição fundamental à mística ocidental e é a norma de conduta da Companhia de Jesus.

O grupo se distinguiu rapidamente e se beneficiou do seu prestígio em círculos limitados da aristocracia espanhola e italiana. Os jesuítas viam na educação um meio de conscientizar e de fortalecer as vontades para o serviço do Reino de Deus. Rapidamente, a Companhia se fez presente em diversos países. Em 1556, ano da morte de Inácio de Loyola, contava com mais de 50 colégios espalhados pelo mundo.²⁵

Em 17 de fevereiro de 1554, de Roma, Inácio de Loyola, escreve ao padre Manuel da Nóbrega, provincial dos jesuítas no Brasil, delegando a ele poderes para exercer como representante o Propósito Geral da Companhia de Jesus:

Ao dilecto em Cristo Irmão P. Manuel da Nóbrega, presbítero da mesma Companhia, e Propósito na Índia do Brasil, sujeita ao Sereníssimo Rei de Portugal, e noutras regiões mais além, saúde sempiterna no Senhor. Tendo o Papa Paulo III, de Feliz memória, concedido benignamente à nossa Companhia, do tesouro do poder apostólico, muitas graças espirituais para a glória de Deus e edificação das almas, as quais o Propósito Geral que for, por si ou por outros que julgar idôneos, pode exercer e dispensar: nós, que há pouco, confiando muito na vossa piedade e prudência em Cristo Jesus, vos elegemos Propósito de todos os nossos Irmãos que andam nas sobreditas regiões, e confirmando primeiro a autoridade conferida, vos comunicamos todas aquelas graças e autoridade, que a Santa Sé de qualquer modo nos comunicou e podemos comunicar (excepto duas, a saber, a indulgência plenária a conceder uma vez por ano, e a admissão à profissão sem nossa expressa licença), não só para usardes delas para edificação dos próximos, mas também para que possais e tenhais poder de fazer participantes delas os que estão sob a vossa obediência e julgardes idôneos, aos quais nós, desde agora para então, segundo o vosso parecer, as concedemos. E esperamos no Senhor que estas graças e faculdades vos hão-de ser, no futuro, armas de justiça para consolação e ajuda das almas e glória e honra de Deus Altíssimo.²⁶

O vínculo entre a Companhia de Jesus e Portugal se estrutura pouco tempo depois da fundação da ordem por Inácio de Loyola. Já no governo de D. João III, vemo-los ativos no seio da Corte portuguesa e pelejando para ligarem-se aos negócios de Estado. De acordo com Khel, a relação entre o projeto colonial português e o projeto de catequização da Santa Sé é bastante conhecida e tem sua origem na forma de autoridade de Roma até então, sendo o Papa representante de uma entidade supranacional, ao mesmo tempo sancionadora e legitimadora do

²⁵ Cf. Ricardo Garcia VILLOSLADA, *Santo Inácio*.

²⁶ Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 21-22.

poder real. Essa posição sustenta-se na bula *Orthodoxe Fidei*²⁷: “(...) de todas as obras, a mais agradável a Divina Majestade é que a religião cristã seja exaltada e divulgada em todos os países, e as nações bárbaras sejam subjugadas e convertidas à fé católica”²⁸.

Alfredo Ellis Junior, em *Capítulos da História Social de São Paulo*, conta que a criação da Companhia de Jesus era uma das três ações planejadas pelo Papa Paulo III para enfrentar a reforma religiosa. Os jesuítas constituíam uma espécie de milícia de elite da contra-reforma empreendida pelo Papa.

Dando continuidade às afinadas relações entre Roma e Lisboa, os jesuítas foram liberados pelo Papa para ir ao Novo Mundo, com a missão de conversão dos gentios e de dar atendimento aos portugueses. Sua chegada, em 1549, é posterior à presença dos franciscanos, que aqui haviam aportado com Cabral em 1500, porém apenas de passagem.

Foram três as missões jesuíticas vindas para o Brasil:

1. Em 1549, vindos na armada do primeiro governador Tomé de Sousa, desembarcaram em 29 de março os padres Manoel da Nóbrega, Juan de Azpicuelta Navarro, Leonardo Nunes e Antônio Pires, além dos irmãos Diogo Jácome e Vicente Rodrigues;
2. Em 1550, vindos na armada de Simão da Gama de Andrade, desembarcaram os padres Afonso Brás, Salvador Rodrigues, Francisco Pires e Manuel de Paiva;
3. Em 1553, vindos na armada do segundo governador, D. Duarte da Costa, desembarcaram em 13 de junho os padres Luís da Grã, Ambrósio Pires e Brás Lourenço, além dos irmãos João Gonçalves, Antônio Blazquez, Gregório Serrão e José de Anchieta.

Os jesuítas distribuíram-se pela costa, abrindo casas na Bahia, em Salvador e Porto Seguro; em São Paulo, em São Vicente; no Espírito Santo e em Pernambuco.

²⁷ *Orthodoxe Fidei*, de Sixto IV (1471-1484), concede a bula da cruzada aos reis católicos para a reconquista de Granada. Esta bula é mais ampla nos seus privilégios que as bulas anteriores. Ela marca o início da reconquista definitiva de Granada e, em 2 de janeiro de 1492, decreta a expulsão ou a conversão obrigatória dos judeus. Cf. Paulo SUESS (org.), *A conquista da América Espanhola*, p. 232-246.

²⁸ Luis Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 36.

Entretanto, desde o início, Nóbrega estava interessado em abrir uma casa em Piratininga, o que lhe permitiria estabelecer as bases para daí penetrar no sertão.

Desde as primeiras notícias da presença de índios menos belicosos ao sul e das possibilidades e ligação com o Peru por meio do Paraguai, Nóbrega insistia em aventurar-se no sertão adentro. Já em 1550, está o padre Leonardo Nunes em São Vicente, em companhia de alguns Carijós cuja libertação na Bahia conseguira pessoalmente, e não é de duvidar que eles o tenham ciceroneado em suas primeiras incursões ao interior, de onde voltaria entusiasmado com a receptividade dos índios.²⁹

Serafim Leite³⁰ esclarece que o fim principal da Missão do Brasil era a conversão de gentios, mas simultaneamente atender aos portugueses que aqui já estavam e aos que chegariam. Ergueram igrejas, abriram escolas para meninos e começaram as visitas aos índios, cuja liberdade e dignidade defendiam. A ação da Companhia expandiu-se pela costa e sempre com o mesmo método de trabalho: atender aos brancos e visitar e atrair os índios, reunindo-os e educando-os. Ao mesmo tempo, iniciou-se o movimento de entrada de portugueses na Companhia, principalmente os que aqui estavam e já conheciam o tupi. Organizou-se a vida religiosa da comunidade segundo a prática do Colégio de Coimbra, porque a Companhia ainda não tinha a Constituição³¹.

Três anos depois, em 1553, o provincial de Portugal deu ao superior da missão poderes de vice-provincial, resolução aprovada por Santo Inácio que, mais tarde, assinou a patente de Nóbrega como provincial da nova Província do Brasil, em 9 de junho daquele mesmo ano. Com o passar do tempo e o desenvolvimento da colônia, os ministérios nas cidades, a necessidade de organização rural das fazendas e a educação nos grandes colégios iriam ocupar muitos padres. No entanto, a Companhia não deixou de trabalhar com os índios, razão primeira da sua presença na América. O interesse dos jesuítas pelos índios não se limitava ao

²⁹ Luis Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 45.

³⁰ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 21-22.

³¹“O texto das Constituições é uma referência constante para os jesuítas, uma vez que eles são convidados a relê-lo ao longo de toda sua vida. É nele que se encontra explicitado o modo de funcionamento da Companhia. Ela se concebe uma metáfora do corpo humano: uma vez que foi incorporado por um longo processo de formação na Companhia, um jesuíta se torna ‘membro’ desse corpo que é regido por uma única ‘cabeça’, o preposto geral. Os membros desse corpo, unidos por um mesmo laço de dependência que os liga a sua cabeça, estão ‘dispersos’ no mundo, para ir

aspecto etnológico, mas também as suas qualidades como homens e as suas aptidões para se tornarem civilizados e cristãos. O termo civilizado, muito utilizado no período, caracterizava a diferença entre os chamados evoluídos e os não evoluídos. A expressão posteriormente seria substituída pela noção de cultura, como ter ou não cultura³².

Para Serafim Leite, “o fruto destas missões consiste em fazê-los de bárbaros, homens e de homens, cristãos e de cristãos, perseverantes na fé”³³. Para atingir tal objetivo, os missionários viviam nas aldeias ensinando, curando e orientando. A missão continuava progredindo. Os superiores gerais, sempre atentos às atividades desenvolvidas pelos jesuítas espalhados pelo mundo, costumavam de tempos em tempos enviar um visitador.

No início dos anos de 1580, a província do Brasil recebeu um visitador, padre Gouvêa, encarregado de implantar as diretrizes romanas, cuja finalidade era reacender a vida e a disciplina religiosa. O visitador, representante do poder central jesuíta, após a visita, como de costume, escrevia um relatório no qual informava a situação da Província. Deixava também recomendações a serem seguidas.³⁴

Os jesuítas encontravam-se distribuídos em colégios, residências e aldeias, espalhados por centros de povoamento como Olinda, em Pernambuco; Salvador, Ilhéus e Porto Seguro, na Bahia; Espírito Santo; Rio de Janeiro; São Vicente e Piratininga, a única vila no interior das terras. No Brasil, o colégio ocupava o centro do dispositivo da Companhia, fruto de uma evolução iniciada já nos seus primórdios. Na verdade, a criação de colégios não estava no projeto original do fundador. Inácio de Loyola havia imaginado uma ordem essencialmente itinerante. Mas a demanda social levou a recém-criada Companhia a assumir tarefas de ensino. Com os colégios veio a estabilização e o aumento de seus membros, o que obrigou a ordem a assegurar sua independência econômica. O colégio era especializado no ensino, destinado primeiramente a atender a formação dos integrantes da Companhia. Gradativamente, passou a acolher estudantes externos.³⁵

trabalhar na ‘vinha do cristo’”. Charlotte de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 67-68.

³² Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 9.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 49-51.

³⁵ Cf. *Ibid.*

Os colégios gozavam de autonomia financeira e na província do Brasil não era diferente. Os jesuítas, além de estarem presentes nos colégios e residências, residiam nas aldeias. A aldeia reunia índios sob a direção dos missionários que se encarregavam de catequizá-los e civilizá-los.

Também se faziam presentes em outros espaços da colônia onde permaneciam em missão por cerca de quinze dias. Nessas missões, privilegiavam-se os lugares sem padre, secular ou regular. Além de pregar e confessar, os missionários batizavam e realizavam casamentos.

Os jesuítas agiam no mundo buscando a maior glória de Deus, como relembra bem Charlotte. Esta ação trazia consigo inúmeros desafios. A província do Brasil envolvia-se cada vez mais com aspectos econômicos e políticos da vida da colônia.

Em 1580, a colônia brasileira vive um momento de prosperidade graças à produção de cana-de-açúcar. A cultura da cana desenvolveu-se muito e a colônia estava em via de se tornar o primeiro centro produtor e exportador de açúcar do mundo. O Brasil se beneficiava de uma conjuntura de preços elevados do açúcar na Europa e a atividade exportadora era fortemente rentável. O visitador interessou-se muito pela produção do açúcar, pois a província estava envolvida com a produção.³⁶

Essa explicação dos lucros do comércio açucareiro é um convite explícito a considerar o interesse que haveria para os jesuítas em produzir açúcar diretamente. (...) Para Cardim e Gouvêa, parece claro que os jesuítas deveriam se engajar na economia açucareira para garantir a sobrevivência da província e aliviar de dívidas os colégios.³⁷

Na metade do século XVI, a Coroa portuguesa olha com maior atenção para a sua colônia americana, pois a produção açucareira poderia ser ampliada e ajudaria equilibrar às finanças do reino. A colônia poderia tornar-se a maior produtora e distribuidora de açúcar. Portugal, naquele momento, sofria com a concorrência do Oriente.³⁸ A qualidade do solo e o clima do litoral nordestino favoreciam o cultivo da

³⁶ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 58.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁸ Cf. Capistrano ABREU, *Caminhos antigos e Povoamentos do Brasil*, p. 75.

cana-de-açúcar. Os engenhos se multiplicavam, a economia se dinamizava sob a tutela portuguesa.³⁹

Nesse contexto, a pressão pela mão-de-obra escrava aumentava. Os índios encontrariam nos jesuítas aliados contra os colonos, mas estes também acabaram encontrando nos índios mão-de-obra barata.⁴⁰

O fato de se envolverem com a produção de açúcar em suas fazendas não levou os jesuítas a abandonarem seu projeto missionário de evangelizar os índios. Para Gouvêa e seu secretário Cardim, a produção de açúcar pelos jesuítas ajudaria a garantir a sobrevivência da província e a aliviar as dívidas dos colégios. Nesse sentido, a posse de escravos pela Companhia não parecia perturbar o visitador e seu companheiro.⁴¹

(...) De fato, na estratégia jesuíta, o trabalho junto às elites era central; ele tinha efeitos multiplicadores, abria as portas fundamentais da sociedade, é por meio dele que se garantiam à província os ganhos pelo viés das esmolas e das doações, e eventualmente recrutas de qualidades. Fernão Cardim os apresenta então como uma “clientela-alvo” da qual era necessário se ocupar através dos colégios e da educação de seus filhos. Ele insiste sobre a importância das missões temporárias no Recôncavo baiano e no interior pernambucano, para se ocupar das populações escravas de suas fazendas.⁴²

A inserção na sociedade colonial, com suas exigências e tensões, acabou introduzindo modificações no projeto inicial dos jesuítas. Por outro lado, as novidades e desafios da vida na colônia também influenciariam nessa dinâmica. Cabe aqui, um olhar para as Constituições. Estas queriam levar os que entravam na Companhia a plasmar sua identidade jesuítica. Os *Exercícios Espirituais* dariam uma contribuição específica e importante para este processo.⁴³

A longa formação, a dedicação aos estudos e a prática anual dos exercícios espirituais contribuíram para fortalecer a identidade do jesuíta e levá-lo a agir para a maior glória de Deus, sendo um “contemplativo na ação”. As Constituições não eram regras fixas. Tinham um dinamismo interno que levava o jesuíta a traduzir na ação,

³⁹ Cf. Jacob GORENDER, *O escravismo colonial*, p. 498.

⁴⁰ Cf. Antônio José SARAIVA, *História e Utopia*, p. 22.

⁴¹ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 62.

⁴² *Ibid.*, p. 62.

⁴³ Para traçar paralelos e cruzamentos entre os Exercícios, as Constituições e as cartas jesuíticas e o modo de proceder, ver J. EISENBERG, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*.

no seu “modo de proceder”, a sua experiência identitária. As Constituições convidavam-nos a agirem com liberdade e criatividade dentro dos limites do bom senso.⁴⁴

Pode-se entender nessa dinâmica a criação dos aldeamentos. O aldeamento foi uma solução encontrada para superar as inúmeras dificuldades na evangelização dos indígenas, embora as aldeias fossem espaços perigosos para os missionários. O visitador Gouvêa reconhece no Regimento a legitimidade dos jesuítas estarem nas aldeias, como demonstra Charlotte:

O regimento confirma o lugar da aldeia na província definindo aos missionários os meios de realizar ali sua salvação e a dos índios. Esse texto de uso interno do mundo jesuíta leva também em consideração o mundo exterior – no caso, a sociedade colonial e os poderes políticos e religiosos – pois a aldeia não é somente um espaço religioso, mas fundamentalmente um espaço político, uma unidade administrativa onde vivem os índios “livres”, e um espaço econômico, o lugar onde se concentra uma força de trabalho. No entanto, apesar de evidentes tentativas conciliadoras, o regimento não consegue resolver essa questão do lugar da aldeia na sociedade colonial, o que explica as dificuldades das aldeias jesuítas na década seguinte.⁴⁵

A empresa colonial trazia no seu bojo contradições que não tardariam a se manifestar. Propagar a fé⁴⁶ e conquistar terra, mais cedo ou mais tarde, geraria tensões. De um lado, o colono com seus interesses mercantis e do outro, os jesuítas, protegendo os índios e, ao mesmo tempo, concorrendo com os próprios colonos. Os missionários não se restringiram somente à catequese. Acabaram tornando-se também bons administradores e bons colonizadores. Quando houve a necessidade de se expandir o projeto mercantilista, os primeiros a sofrerem foram os indígenas. Requisitados como mão-de-obra, tiveram nos missionários seus defensores. Defesa pouco eficaz, é verdade, pois o genocídio foi incontestável.

A força do projeto mercantilista acabou levando de roldão índios e missionários. Essa história teve várias etapas que relembremos a seguir.

⁴⁴ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 69.

⁴⁵ *Ibid.*, p.150.

⁴⁶ Segundo Laura de Mello e SOUZA, em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 33: “A fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também. As caravelas portuguesas eram de Deus, nelas navegavam juntos missionários e soldados, pois não só são apóstolos os missionários senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja”.

1.3 – FUNDAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DAS REDUÇÕES

Na qualidade de grão-mestre da Ordem de Cristo, o rei português era o responsável pela propagação da fé cristã nos territórios descobertos sob sua alçada. Para cumprir essa tarefa, de acordo com um parecer papal, o rei era competente para recolher também os tributos devidos à Igreja na colônia e investi-los para o desenvolvimento do projeto missionário. Obedecia, assim, a uma das prerrogativas que lhe vinha em forma de dever, por conta do regime do padroado⁴⁷, instituído em Portugal desde a Idade Média, como mencionamos anteriormente.

De todos os cantos da Europa e de todas as ordens religiosas surgiram voluntários cheios de coragem e zelo apostólico, oferecendo-se como missionários para levar a *Santa Fé* aos gentios. Catequizar os nativos era urgente. Os voluntários aplicaram-se com notável empenho na conquista das almas para a Igreja, compensando na América as duras perdas européias com a Reforma.

A Vila de São Paulo, no século XVI, vivia da agricultura de subsistência até ser redimensionada pela ação dos bandeirantes. As bandeiras estavam ligadas à demanda por mão-de-obra nos arredores do planalto e no sertão.

John Monteiro, em *Negros da Terra*⁴⁸, reconstitui a evolução da escravidão indígena e do bandeirantismo. Esse processo tem o seu auge no século XVII. O planalto paulista, graças à mão-de-obra indígena, deixa de ser uma das regiões mais atrasadas da colônia e assiste a um grande desenvolvimento agrícola.

Tanto no século XVI quanto no XVII, o escravo indígena, em São Paulo, era a maioria da população. A busca constante de mão-de-obra seria o contraponto para garantir o abastecimento, devido ao alto índice de mortes. O monótono ritmo da vida e o trabalho em uma fazenda contrastavam com a vida nômade e selvagem. A morte do indígena não ocorria apenas pelo volume de trabalho, mas pela forma desumana como este trabalho se realizava. Outro fator letal era a falta de resistência às doenças da civilização.

⁴⁷ Sobre o padroado português, consulte: Eduardo HOORNAERT, *História da Igreja na América Latina*, p. 160.

⁴⁸ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 8.

A constante busca da mão-de-obra indígena estava também ligada socialmente a um aspecto da vida portuguesa. Há nos colonos, brancos e mestiços, uma forte aversão ao trabalho braçal. Ocupar o tempo com o trabalho na lavoura era considerado indigno. Ter quem faça por ele é hábito presente desde os primeiros momentos da colonização. A digna ociosidade⁴⁹, dentro dos ditames e entendimentos da época, opõe-se à sofrida luta pelo pão de cada dia.

Numerosa escravaria se fazia necessária para a produção de um excedente que pudesse ser exportado para outras partes da colônia com custos baixos. A mão-de-obra escrava índia era imprescindível para a expansão econômica da colônia. Ao mesmo tempo, a Coroa visava aumentar suas rendas com a cobrança do quinto sobre toda e qualquer produção. As finanças do reino necessitavam de entrada de capital para se equilibrarem. A crise gerada pelo processo de Restauração foi agravada com a perda do açúcar de Pernambuco - a capitania caíra nas mãos dos holandeses, na primeira metade do século XVII. Acrescente-se ainda a expulsão deles em 1654, que exigiu altos custos.

Na verdade, no decorrer do século XVII, os colonos afirmaram, cada vez com mais convicção, a necessidade do cativo indígena, reconhecendo explicitamente que, para viabilizar o desenvolvimento econômico, mesmo em escala modesta, seria necessário superar os obstáculos mais fortes que a posição jesuítica em prol da liberdade dos índios. Ora, praticamente sem capital e sem maior acesso a créditos, reconheciam a impossibilidade de importar escravos africanos em número considerável. Ademais, esbarravam na serra do Mar, o que tornava o transporte difícil e caro, especialmente para os produtos de valor relativamente baixo que saíam do planalto.⁵⁰

Para John Monteiro, segundo a mentalidade da época, os paulistas prestavam grandes serviços a Deus e à Coroa, fosse tomando posse da terra ou convertendo os índios à verdadeira fé e civilizando-os, sem esquecer que as razões econômicas do cativo estavam atreladas às conveniências do quinto.

Tanto que se afirma *que não há paulista sem o índio*. Estes garantiram o poder e a riqueza dos primeiros. Entende-se, então, a rejeição paulista a tudo o que se interpusesse entre eles e os índios. A aversão aos jesuítas aumentava. Ao longo da história colonial paulista, inúmeros episódios expressaram esta forte rivalidade e

⁴⁹ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 27-28.

aversão, que era recíproca. O jesuíta manifestava sua rejeição ao paulista apreador e à administração dos índios por particulares.

Diversos estudiosos, como Fausto, Jordão e Castelnau-L'Etoile, entre outros, ao falar sobre a administração dos índios por particulares, remetem o leitor, por comparação, a *encomienda*, que era uma das formas encontradas pela América Espanhola, em paralelo à escravidão negra, tal como no Brasil, para que o índio fosse utilizado como mão-de-obra da empresa colonial. A *encomienda* e a administração do índio por particulares, por serem formas muito próximas, confundem-se em suas características, embora se saiba que a prática espanhola goze de uma conformação jurídica mais complexa. Quando se trata da administração do índio por particulares no Brasil, trabalha-se com a idéia de que a prática teria nascido de um procedimento oposto à norma padrão⁵¹, que seria o aldeamento sob administração religiosa ou leiga, isto é, a cargo de um capitão-mor indicado, por exemplo, pelo governador. Do aldeamento, os índios passaram a ser desviados, ou por ação do capitão-mor ou mesmo por mando direto de governadores, para estabelecimentos particulares, fixando-se, assim, o hábito da administração do índio por particular. Nas palavras de Gorender:

(...) mas os governadores e capitães-mores das aldeias, em oposição à norma oficial, desviaram parte dos índios aldeados para seus estabelecimentos particulares e ali os convertiam em escravos, nasceu daí o sistema de administração confiada a particulares.⁵²

Assim, ao lado do índio propriamente escravo e do índio aldeado, tem-se a figura do índio administrado. Ele é tão escravo quanto o primeiro. Entretanto, do ponto de vista legal, isto não poderia acontecer, pois, a princípio, o índio administrado por particulares é forro, tal como se dá na *encomienda*. Em outras palavras, o administrado não pode ser visto como escravo, o que de fato não aconteceu no cotidiano da colônia. Cedo, o índio administrado engrossou o número dos verdadeiros cativos. No fundo, a administração particular sempre foi “prelúdio da

⁵⁰ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 133.

⁵¹ Cf. Jacob GORENDER, *O escravismo Colonial*, p. 498.

⁵² *Ibid.*, 498.

forma completa de escravidão”⁵³. Neste sentido, o índio administrado, por lei, não era escravo, mas na prática, não havia diferença.

A administração do índio por particulares gerou deformações como o não pagamento do salário e a alienação de mão-de-obra, ao deixar índios como herança. Tudo o que um administrador não podia permitir. Ao longo do tempo, a administração servia como suporte para escravização dos indígenas.⁵⁴

O aldeamento podia estar sob administração jurídica tanto de particulares, quanto de religiosos. Nas duas situações o índio estava sob tutela.

O processo de colonização, fazendo palco de uma tentativa passageira de implantação de uma economia de mercado, e valorizando o planalto a partir do *core* representado pelos *Campos de Piratininga*, por intermédio de uma estrutura econômica particular, marcada pela modéstia das relações com o exterior, contribuiu para que o referido *core* se constituísse no cenário mais significativo das iniciativas de implantação de aldeamentos. Estes foram, sem dúvida, elementos perfeitamente entrosados no conjunto das características que marcaram os fatos da colonização (...) as condições, fundamentalmente físicas, que presidiram o processo de colonização condicionam também os fatos de distribuição, ou de redistribuição dos grupos indígenas. (...). Neste sentido, os quadros do povoamento pré-cabralino, participantes do processo de reorganização do espaço pela colonização, foram grandemente responsável pelas oportunidades que ofereceram para a criação de aldeamentos no planalto. (...) justificam os contrastes entre a riqueza de aldeamentos no planalto e sua pobreza no litoral. (...). Ela constitui em importantíssimo instrumento do próprio processo de colonização, na medida em que, utilizando o motivo da cristianização para justificar a fixação e o aldeamento do indígena.⁵⁵

A ligação da Vila de São Paulo com os jesuítas era antiga. Os aldeamentos organizados por eles buscavam maior distanciamento do litoral. O fato de os tupinambá estarem em guerra impulsionava a busca pelo sertão. No sertão seria possível evangelizar os carijó. A vila, por estar estrategicamente localizada no início do planalto, tornou-se ponto obrigatório para os que queriam adentrar o sertão e, aos poucos, a ela acorreram moradores que, em suas imediações, cultivavam lavouras que empregavam mão-de-obra indígena. Os paulistas buscavam-na nas matas dos arredores e, à medida que escasseava, foram buscá-la mais longe.

⁵³ Cf. Jacob GORENDER, *O escravismo Colonial*, p. 501.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 498.

⁵⁵ Pasquale PETRONE, *Aldeamentos Paulistas*, p. 108.

No século XVII, já nas primeiras décadas, vemos convergir para São Paulo levadas indígenas que os paulistas capturavam nos mais distantes lugares, como nos territórios pertencentes às missões jesuíticas, a oeste do estado do Paraná. Fato que escandalizava os religiosos da Companhia e os punha em litígio com os colonos, pois a legislação afirmava que o índio, descido do sertão, deveria permanecer aldeado e sob o controle espiritual e temporal dos jesuítas⁵⁶. O intuito não era evitar a prestação de serviço do índio ao colono, porque isso soava natural e óbvio no contexto da estrutura colonial, mas impedir que o índio fosse posto em regime de escravidão absoluta e logo se finasse, devido às condições desumanas de trabalho. Em São Paulo, o poder real declarou-se a favor da entrega da administração dos sistemas organizados de aldeamento aos jesuítas. Somente no início do século XVII a administração temporal dos aldeamentos passou às mãos de um capitão, que era escolhido pelo poder civil. A população paulista acabou desenvolvendo o hábito de intervir ativamente no cuidado do índio muito antes dos jesuítas assumirem a administração temporal. Entende-se, então, o motivo dos choques entre jesuítas e colonos. Mesmo na Bahia, a implantação dos aldeamentos não surtiu o efeito desejado pelos missionários e pela Companhia. O Regimento de Tomé de Souza⁵⁷, documento oficial, permitia a criação e implantação do sistema de aldeamento:

Eu, el-rei, faço saber a vós Tomé de Sousa fidalgo de minha casa que vendo eu quanto serviço de Deus e meu é conservar e nobrecer as capitanias e povoações das terras do Brasil e dar ordem e maneira com que melhor e mais seguramente se possam ir povoando para exaltamento da nossa santa fé (...) Eu sou informado que os gentios que habitam ao longo da costa da capitania de Jorge de Figueiredo da vila de São Jorge até a dita baía de Todos os Santos são da linhagem dos topinambais e se levantaram já por vezes contra os cristãos e lhes fizeram muitos danos e que ora estão ainda levantados e fazem guerra e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados fora dessa terra para se poder provar assim dos cristãos como dos gentios da linhagem dos topiniquis que dizem que é gente pacífica e que se

⁵⁶ De modo geral, o aldeamento foi visto como algo positivo pela Coroa e autoridades coloniais. No plano político, foi como um braço da autoridade real, sendo instituído para a prestação de serviços públicos, fez parte da razão do Estado português lutar pela sua preservação, pois o aldeamento serviria como celeiro de mão-de-obra barata para as obras públicas, para trabalhos agrícolas e excedentes para abastecimento das praças em momentos de escassez. Para maiores esclarecimentos ler: Jacob GORENDER, *O escravismo Colonial*; José Antônio SARAIVA, *História e Utopias*.

⁵⁷ Tomé de Sousa, primeiro governador-geral do Brasil, chegou à Bahia em 29 de março de 1549. Trazia consigo um regimento que recebera do rei D. João III em dezembro de 1548, nomeando-o para o exercício do cargo e definindo suas tarefas.

oferecem a ajudar a os lançar fora e a povoar e a defender a terra pelo que vos mando que escrevais à pessoa que estiver por capitão na dita capitania de Jorge de Figueiredo e a Afonso Alvares provedor de minha fazenda em ela e a algumas outras pessoas que vos bem parecer que venham à dita baía e nela forem praticáveis com ele e com quaisquer outras que nisso bem entendam a maneira que se terá para os ditos gentios serem lançados na dita terra e o que sobre isso assentardes poreis em obra tanto que vosso tempo der lugar para o poderdes fazer. (...) Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu.⁵⁸

Pelo do Regimento de Tomé de Souza, ficava claro o interesse do rei no Brasil, tanto pela colonização, quanto pelas questões de ordem religiosas.

Os jesuítas foram encarregados pela Coroa de pôr em ação a política real de conversão e proteção dos índios. O mesmo aconteceria na época de Mem de Sá (1557-1575)⁵⁹, quando do estabelecimento das aldeias.

Segundo Charlotte, o *estatuto das aldeias*, de Mem de Sá (1558), previa a presença de missionários encarregados pela realização da missa, de ensinar a doutrina e o ensino elementar, mas não lhes confiava papel administrativo.⁶⁰

De acordo com Khel⁶¹, os jesuítas que primeiro chegaram no Brasil encontraram a terra abandonada em todos os sentidos, especialmente no terreno espiritual. A escravidão dos índios representava uma séria dificuldade às intenções catequéticas, pois instilava sentimentos de rancor em relação a qualquer branco indiscriminadamente. Os padres tomaram a defesa da liberdade dos índios, granjeando-lhes logo a simpatia.

As tribos resistiram às várias formas de sujeição: pela guerra, pela fuga, pela recusa ao trabalho obrigatório. Foram ainda vítimas de doenças como sarampo, varíola e gripe, para as quais não tinham defesas biológicas. Duas epidemias, entre 1562 e 1563, mataram mais de 60 mil índios.

⁵⁸ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO apud Darcy RIBEIRO; Carlos de Araujo MOREIRA NETO (orgs.), *A fundação do Brasil*.

⁵⁹ “A origem dos aldeamentos está ligada estreitamente ao projeto português: o Regimento das Missões, trazido pelo governador Mem de Sá e orientado em seus primeiros passos por Nóbrega, consistia no estabelecimento de centros de concentração nos quais os índios eram localizados, instruídos na religião e em rudimentos da agricultura e iniciados na prática de um trabalho regular”. Luís Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 70.

⁶⁰ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p.115.

⁶¹ Luís Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 35.

Podemos distinguir duas tentativas básicas de sujeição dos índios por parte dos portugueses. Uma delas, realizada pelos colonos segundo um frio cálculo econômico, consistiu na escravização pura e simples. A outra foi tentada pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, por motivos que tinham muito a ver com suas concepções missionárias. Ela consistiu no esforço para transformar os índios através do ensino em “bons Cristãos”, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser “bom cristão” significava também adquirir os hábitos de trabalhos dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexível em relação às necessidades da Colônia.⁶²

É necessário ter presente que o aldeamento sob jurisdição religiosa, forma incompleta de escravidão indígena, continuava se preocupando com a preservação da mão-de-obra nativa.

Para Serafim Leite⁶³, o aldeamento dos índios visava garantir o êxito de uma catequese mais aprofundada. Percorrer as aldeias indígenas não era suficiente para uma catequese mais sólida. O nomadismo, a falta de exercícios religiosos e o convívio com cristãos poderiam ser prejudiciais aos índios recém-evangelizados que, com frequência, retornavam aos hábitos antigos. O aldeamento fixando caçadores e pescadores andarilhos poderia contribuir com o êxito das missões. “Se os padres se contentassem com percorrer as aldeias indígenas, além dos possíveis riscos, tirariam precário fruto. O que ensinavam um mês, por falta de exercício e de exemplo estiolaria no outro”⁶⁴.

Não só a necessidade de fixá-los era urgente para eliminação das práticas antigas, como de subtrair os batizados da influência dos que continuavam pagãos, polígamos e antropófagos. Dispersos pelo sertão, os índios nem se purificariam de suas superstições, nem deixariam de se guerrear e comer uns aos outros. Era necessário modificar o seu sistema social e econômico, daí a necessidade de fixá-los nas aldeias.

Os aldeamentos propostos pelos jesuítas já haviam sido ordenados por D. João III no Regimento a Tomé de Sousa, dada a inconveniência de os índios se tornarem cristãos e ficarem soltos, misturados com os ainda não convertidos. Para o Regimento, seria de muito serviço a Deus e à Coroa que os convertidos só conversassem com cristãos e não mais com gentios. O aldeamento também

⁶² Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p. 23.

⁶³ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 42-48.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 42.

defendia o índio da influência dos colonizadores, principalmente dos maus colonos, e também limitava a liberdade e cerceava suas crenças, suas manifestações religiosas, num ambiente em que a única e verdadeira expressão religiosa era a do homem branco. A política de segregação gerou nos índios, devido também à catequese, o respeito pelos brancos. Cabia aos padres inculcarem a religião católica como única e verdadeira.

Porque parece que será grande inconveniente os gentios que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos perto das povoações das ditas capitanias para que conversem com os cristãos e não com os gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa santa fé e os meninos porque neles imprimirá melhor a doutrina trabalhareis por dar ordem como se façam cristãos e que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios e aos capitães das outras capitanias direis de minha parte que lhes agradecerei muito ter cada uma cuidado de assim o fazer em sua capitania e os meninos estarão na povoação dos portugueses e em seu ensino folgarei de se ter a maneira que vos disse.⁶⁵

As primeiras tentativas de aldeamentos jesuíticos datam de 1550. No começo daquele ano, Nóbrega escrevera: “desejamos congregar todos os que se batizam, apartado dos mais”⁶⁶. Para isso, ordenou que o padre Diogo Álvares ficasse entre eles. Em 1552, Diogo Álvares avisara D. João III que os índios estavam reunidos em uma aldeia, em torno de uma igreja, onde eram ensinados.⁶⁷

(...) Quantas vezes, com o nomadismo intermitente dos índios, ao voltarem os padres a uma povoação, que deixaram animada pouco antes, em lugar dela achavam cinzas.⁶⁸

Através dos aldeamentos, a modalidade mais eficaz e original da colonização cristã do Brasil, foi a primeira semente das célebres reduções, e o desenvolvimento do trabalho missionário. Mem de Sá deu o mais decisivo apoio material e moral a

⁶⁵ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO apud Darcy RIBEIRO; Carlos de Araujo MOREIRA NETO (orgs.), *A fundação do Brasil*.

⁶⁶ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 42.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 42-48.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 42-48.

Nóbrega e a todos os jesuítas, pois com o consentimento de El-Rei, algumas penas de lei foram aplicadas no momento e na tentativa de fixar os moradores, que facilitou a construção de Igrejas e aldeias.

Os zelosos jesuítas organizaram de tal modo as aldeias, oferecendo aos índios vantagens espirituais e materiais, que muitos se sentiram atraídos para a vida cristã, apresentada como superior ao seu antigo modo de vida.

O círculo das aldeias, iniciado ao redor da cidade, alargava-se pouco a pouco.⁶⁹ Nos primeiros aldeamentos, o trabalho dos padres consistia em missões mais ou menos demoradas pelas aldeias pagãs. Mergulhados no universo dos índios, os jesuítas procuravam captar a simpatia dos membros influentes das tribos, enquanto os meninos órfãos atraíam para o Colégio crianças indígenas para serem evangelizadas.

Ao discutir o modo mais eficaz para executar os planos jesuíticos, Nóbrega insistiu que queria ver o gentio “sujeito e metido no jugo da obediência dos cristãos, para se neles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escreverá em seus entendimentos e vontade muito bem a fé de Cristo”.⁷⁰

Depois da estabilização das aldeias e da fixação de residência dos padres em cada uma delas, o problema passou a ser as atribuições dos religiosos, dado o aumento do número de missionários. Em 1598, o Regimento acata o desafio de conciliar a experiência missionária com o espírito da Companhia. A aldeia era um espaço perigoso para a identidade jesuítica, mas era também a forma original encontrada pelos jesuítas de evangelizar.⁷¹ Uma série de mecanismos recomendados pelo Regimento visava fazer a Companhia existir no lugar da missão, isto é, *aonde ela não existe* na aldeia.⁷² O superior de cada aldeia tinha o papel supervisionar, coordenar e delegar as atribuições dos padres ou deslocá-los, se necessário, para melhor desenvolvimento das aldeias.⁷³

⁶⁹ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 48.

⁷⁰ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p.41.

⁷¹ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p.130-131.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 150.

⁷³ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 48.

Os jesuítas foram atrás dos índios para conhecer sua língua e seus costumes, agregá-los às suas igrejas e aos seus colégios e transformá-los em bons cristãos e em trabalhadores submissos. As missões e as reduções reuniram dezenas de milhares de índios de diferentes tribos. Os jesuítas acreditavam poder preservá-los da escravidão, catequizá-los e, principalmente, organizá-los em comunidades de trabalho coletivo sob seu direito e pleno controle. Mas o projeto jesuítico, no qual a coerção e o paternalismo muito contribuíram para a desfiguração cultural indígena, pouco ajudou para a sobrevivência dos índios e de sua cultura, principalmente por causa do avanço das bandeiras.



Figura 1

Fonte: Divalte, *História* – Volume Único, 2002

As grandes bandeiras ou entradas, organizadas no planalto de Piratininga, foram freqüentes na primeira metade do século XVII, mais especificamente entre as décadas de vinte e quarenta daquele século. Nessa época, os bandeirantes assaltaram as reduções jesuíticas paraguaias para de lá trazer levas de índios guarani que, por sua própria cultura, eram os mais capazes para as lidas da terra. O bandeirantismo de larga escala representou o esforço vigoroso para manter e desenvolver o projeto mercantilista no planalto paulista. A agricultura paulista contou com a força do trabalho escravo necessária para que o preço dos produtos fosse competitivo no mercado. Dessa forma, os paulistas foram rotulados de um lado, como escravizadores de índios e, de outro, como administradores.⁷⁴ Eles assumiram de maneira mais incisiva o papel de administradores no final do século XVI, mais especificamente nas duas primeiras décadas do domínio filipino - momento em que Portugal estava sob o domínio espanhol.

A Espanha, no campo da legislação indígena, possuía um conjunto de leis mais benéficas aos índios do que Portugal. Nesse aspecto, Portugal nunca chegou a igualar-se a Espanha.

Neste período ocorreu também a chamada União das duas coroas, quando Portugal e Castela tiveram um único rei (1580-1640). Tal episódio interferiu igualmente na vida colonial do Brasil, pois se de um lado produziu uma legislação mais favorável à liberdade indígena, de outro facilitou a penetração portuguesa em terras de Castela.⁷⁵

A elaboração de novas leis indígenas respondeu à evolução da sociedade colonial. A colônia estava plenamente engajada na cultura do açúcar, que favorecia o desenvolvimento, mas necessitava de mão-de-obra abundante tanto para a cultura da cana, quanto para a sua transformação em açúcar.⁷⁶

As primeiras leis de proteção do índio foram as de 1595 e 1596, com o intuito de preservar o indígena nas terras da coroa espanhola. No que tange ao Brasil, parecem ter visado à situação do índio no litoral do Nordeste, mas valiam para todo o território. O mais importante nessas leis foi a preocupação em regular os trabalhos

⁷⁴ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 44.

⁷⁵ Benedito A PRÉZIA, *Os índios do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*, p. 80.

⁷⁶ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p.274-275.

que os índios poderiam prestar, se aldeados, estabelecendo, por exemplo, o tempo de serviço fora do aldeamento - dois meses, na lei de 1596. A lei de 1595 afirmava que o índio apreendido em guerra justa⁷⁷ era escravo. Os demais, livres - isso em ambas as leis. Os três primeiros parágrafos da Lei de 26 de julho de 1596 nos indicam suas prioridades:

Lei de 26 de Julho de 1596 sobre a liberdade dos Índios

Eu el rej faco saber aos que este aluara, e regimento uirem, q considerando eu o muito que emporta, p. ^a a conuersão do gentio do Brasil a nossa fee catholica, e p^a a conseruação daquelle estado dar ordem, com q o gentio deça do sertão p^a as partes uesinhas as pouações dos naturais deste Reyno, e se comuniquem com elles, e aia entre hus, e outros a boa corespondeçia, q convem para uiuerem em quietação, e conformidade, me pareceo emcarregar por hora, em quanto eu nom ordenar outra cousa, aos religiosos da Comp^a de Jesu o cuydado de fazer descer este gentio do sertão e o enstruir nas cousas da religião xpãa, e domesticar, emsinar, e escaminhar no q convem ao mesmo gentio, assi nas cousa de sua salvação, como na uiuenda comum, e tratamento com os pouadores, e moradores daquellas partes, no q procederão pollamaneyra seginte.

Primeiramente os Relygiosos procurarão por todos os bons meosencaminhar ao gentio praque uenha morar e comunicar com os moradores nos lugares, q o governador lhe ainara com parecer dos Religiosos, para trem suas pouações, e os Religiosos ceclararão ao gentio, q he liure, e q na sua liberdade uiuira nas ditas pouações e sera snor da sua fazenda, asi como hena serra, por quanto eu o tenho declarado por liure, e mando que seia conseruado em sua liberdade e usarão os ditos religiosos de tal modo, q nom possa o gentio diser, que o fazem deçer da serra por engano, nem contra a sua uontade e nenhua outra pessoa podera entender em trazer o gentio da serra aos lugares, q se lhe hão de ordenar para suas pouações.

E nenhuas pesoas irão ditas pouações sem licença do ouernador, e consentimento dos Religiosos, q la estiuerem, nem terão gentios, por nom se enganarem, parecendo lhes, q seruindo os moradores podem ficar catiuos, nem se poderão seuir delles por mais tempo q tee dous menses, nem lhe pagarão mão so penade o perderem, somente as justiças da terra lho farão com efeito pagar, acabando os dous meses, o q merecem, ou o em que estiuerem concertados com elles por seu seuico, e os deixarão livremente ir as suas pouações, e os porão em sua liberdade.⁷⁸

A lei de 1595 trata das condições da “guerra justa” e a de 1596 trata das saídas pacíficas dos índios do sertão e de sua instalação em novas aldeias na costa. Essas leis não tinham efeito retroativo, não modificavam as regras dos aldeamentos

⁷⁷ Sobre guerra justa, ler: Benedito A. PRÉZIA, *Os índios do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*, p. 79-80.

⁷⁸ Os textos das leis de 1595 e 1596, encontram-se em: Georg THOMAZ, *Política Indigenista dos Portugueses, 1500-1640*, p. 224-226.

existentes, nem diziam respeito aos índios escravos ou à administração de colonos e jesuítas. De fato, essas leis queriam um controle mais estreito da guerra justa, um dos títulos legítimos da escravização, que daí em diante só poderia ser proclamada pelo soberano na Europa e não pelo governador geral da colônia. No contexto brasileiro, estamos longe da proibição pura e simples da escravidão indígena, que prevalecia na América espanhola desde 1542.⁷⁹

O rei designava os jesuítas como principais instrumentos da paz e da tranqüilidade. A lei previa, então, instalar os índios do sertão na costa, sendo essa instalação inteiramente sob controle dos jesuítas, cedendo assim ao desejo dos colonos de ter acesso à mão-de-obra. São os jesuítas que vão sozinhos ao sertão buscar os índios, são eles também quem deve convencê-los a descer para a costa. A lei especifica que os índios deveriam descer voluntariamente e não ser enganados; que os religiosos são os intermediários obrigatórios para o acesso aos índios. Jamais, antes dessas leis, o papel concedido pela coroa aos jesuítas tinha sido tão importante e oficial. Se até 1587 o único requisito para as expedições do sertão era a presença de três padres, daí em diante os jesuítas eram os que realmente contavam. Os padres tinham também um monopólio total sobre os recém-chegados do sertão, que alocavam em suas aldeias. Da mesma forma que na lei de 1587, os jesuítas não detinham a exclusividade sobre todos os índios recém-chegados e os colonos poderiam levar índios livres para suas fazendas, contanto que se comprometessem a pagar um salário. As novas leis estabeleciam, portanto, um monopólio dos jesuítas sobre os índios ainda livres.⁸⁰

A inserção dos jesuítas na sociedade colonial preocupava o governo geral da Companhia e tinha ressonância no diálogo interno entre Roma e a província brasileira.

As leis que favoreciam os jesuítas imediatamente geraram novos conflitos civis e políticos:

Os grupos de pressão vão se organizar para que o poder real volte atrás quanto a essas decisões e limite o poder dos jesuítas. Longe de encerrar os problemas, as leis de 1595 e 1596 abrem um novo período de turbulências. Os colonos hostis aos jesuítas não perdem a esperança de fazer o rei mudar

⁷⁹ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p.278.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 279.

de opinião, tanto mais que sua desconfiança quanto à ordem jesuítica é conhecida. É sobretudo a partir de 1602 e da chegada do novo governador, Diogo Botelho, que toma o partido dos colonos, que se encontram múltiplos rastros dessa oposição aos jesuítas.⁸¹

Diogo Botelho, governador geral⁸², via com bons olhos o sistema espanhol e Felipe III, da Espanha, pensou em aplicar e estender a prática da *encomienda* por todo o Brasil. Em meio a essas circunstâncias, algumas autoridades, mais precisamente Diogo Botelho, expressam a opinião de que, na colônia, são *ineficazes* ou menos úteis ao Estado os meios adotados pelos padres que é o de aldear os índios coletivamente.⁸³

Mesmo sabendo que o aldeamento dificultava o processo de escravidão e supria a falta de mão-de-obra para a lavoura e os engenhos, o superior geral deu uma ordem precisa, superando o regimento de Gouvêa (1586), que proibia que os missionários se ocupassem de questões seculares como os empréstimos de índios para os colonos. Foi proibida toda a administração temporal dos índios: os padres não poderiam mais intervir nas questões referentes ao trabalho dos índios livres⁸⁴ das aldeias que se alugavam por um período de dois meses aos colonos. Deveriam também se afastar totalmente da administração da justiça e não poderiam castigar os índios.

Essas proibições impostas aos padres mostravam um bom conhecimento da situação local e principalmente das leis de 1587, que estabeleciam um código de trabalho dos índios livres, e de 1596, que reforçava a administração temporal dos padres sobre os índios. O visitador Gouvêa recomenda que os missionários respeitem e se submetam às autoridades civis, buscando o bem dos índios. “O Geral - cujas relações com Felipe II jamais foram boas - propõe simplesmente ignorar a lei real, pode-se até pensar que ele recuse, de fato, que os jesuítas assumam o papel de funcionários a serviço da política real junto aos índios”.⁸⁵

⁸¹ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 281.

⁸² No começo do século 17, os governadores da colônia, Diogo Botelho (1603-1607) e D. Diogo de Meneses (1608-1612), vão se revelar antijesuítas, e a relação de força se torna desfavorável aos padres, apesar da existência dessas leis favoráveis. Ver MENESE; Diogo SIRQUEIRA, *Correspondência do Governador Dom Diogo de Meneses e Serqueira*, 1608-1612, p. 33-81.

⁸³ Cf. Georg THOMAS, *Política Indigenista dos Portugueses, 1500-1640*, p. 140.

⁸⁴ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 284.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 284.

Roma não via com bons olhos o engajamento dos jesuítas da província brasileira na política colonial. Os jesuítas do Brasil não tinham somente que lutar contra grupos da sociedade contrários às suas atividades referentes aos indígenas, mas no interior da própria Companhia havia pressões por parte do superior geral para que se dedicassem apenas ao trabalho de evangelização. A recusa de Roma quanto à administração temporal dos índios não era nova. Sob o comando de Borgia, recomendava-se aos jesuítas que abandonassem os aldeamentos, pois era uma carga muito pesada e contrária ao intuito da Companhia que, na Europa, não permitia a seus membros assumirem paróquias. Desde 1572, o padre Tolosa, enviado ao Brasil para por em prática essa ordem, mantinha Roma informada de que era impossível aplicá-la, tendo em vista as condições locais e pondo em risco a missão brasileira, a ponto de extingui-la:

Depois dessa primeira tentativa frustrada, Roma parece ter aceitado um compromisso, registrado no regimento de Gouvêa (1586): os missionários das aldeias se ocupavam de fato da administração espiritual e temporal dos índios reconhecendo a autoridades do bispo e do governador. Além disso, na gestão temporal, os jesuítas se esforçavam para não se ocupar das questões mais litigiosas. A ordem de Roma que proíbe, em outubro de 1597, qualquer administração temporal dos índios permanece aparentemente letra morta. Ela não é aplicada pelos jesuítas da província e também não é objeto de discussões imediatas entre a hierarquia local e Roma; tudo se passa como se a proibição de Roma fosse impossível de aplicar e incômoda demais para os jesuítas da província.⁸⁶

O pensamento das autoridades civis estava ligado diretamente à idéia de que os tesouros do novo mundo não eram apenas ouro e prata, mas também a agricultura e a extração vegetal. D. Diogo de Meneses e Siqueira, governador entre 1608-612, afirmava que a agricultura necessitava de mão-de-obra e a única disponível na colônia era a indígena. A prática da administração do índio por particulares alastrava-se rapidamente. São Paulo era um exemplo. Os paulistas não só ignoraram as leis de proteção aos indígenas, como exerciam forte pressão para alterá-las quando prejudicassem seus interesses. Assim, a promulgação de 1611 abrandava a lei de 1609, permitindo que os capitães voltem às aldeias.

⁸⁶ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 284-285.

Não só em São Paulo, como também em outros lugares o índio era administrado. Os paulistas procuraram dar um respaldo legal a sua prática. John Monteiro lembra que os paulistas disputavam o destino dos índios egressos do sertão e buscavam também se apropriar do direito de administração direta desses índios. Nesse campo, foram os paulistas mais incisivos que os baianos e os pernambucanos. O povo do planalto buscou racionalizar e justificar o domínio sobre seus escravos.

No século XVII, a oposição jesuítica estava sob controle e os jesuítas eram contra a escravidão ilegítima. Acirrava-se a rivalidade com os colonos.⁸⁷ As tensões atingiram seu ápice quando os jesuítas espanhóis tentaram impedir as expedições de apresamento que atacavam as missões. A Santa Sé foi mais incisiva, pressionando os colonos com a publicação do *Breve*, de 3 de dezembro de 1639, o qual basicamente reforçava a bula de 1537, proclamando a liberdade dos índios das Américas. Em meados de 1640, os jesuítas passaram a divulgar o conteúdo do *Breve*, provocando tumultos em São Paulo, Santos e Rio de Janeiro. Ainda em junho daquele ano, os representantes das câmaras municipais da capitania de São Vicente reuniram-se para discutir o assunto e, sob forte pressão dos principais moradores da Vila de São Paulo, determinaram a expulsão incondicional dos padres, o confisco de suas propriedades e a transferência da administração dos aldeamentos para o poder público.⁸⁸

O *Breve*⁸⁹ de Urbano VIII resultou da campanha impressionante que, junto à Santa Sé, os inácianos espanhóis, cansados que estavam das destruições que os bandeirantes impunham às suas reduções no Guairá, empreenderam contra os bandeirantes paulistas. Os missionários também ensinaram os índios a se defenderem, armarem-se e aprenderem táticas de guerra. Tudo indica ter sido essa atitude que fez cessar as agressões paulistas.

A reação não tardou. Os paulistas expulsaram os jesuítas de São Paulo, Santos e do Rio de Janeiro. Tiveram a autoridade reduzida e as ações dificultadas. A expulsão de 1640 transferiu o controle dos aldeamentos das mãos dos jesuítas para a Câmara, que passou a chamá-los estrategicamente de “aldeias reais”.⁹⁰

⁸⁷ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 131-141.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 145.

⁸⁹ Sobre o “*Breve*”, ver: José Oscar BEOZZO, *Leis e Regimentos das Missões*, p.104.

⁹⁰ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 145.

Quando do retorno dos jesuítas a São Paulo, em 1653, treze anos depois, a situação da posse da mão-de-obra indígena estava mais do que resolvida. O apreador é quem a domina. Por isso a Câmara, órgão de representação dos anseios dos paulistas agricultores e também, em escala menor, dos criadores de gado, podia impor aos jesuítas condições para a sua volta. Após 1653, o papel social exercido pelos jesuítas era mínimo. Nesse mesmo período, os missionários no Maranhão, tendo à frente Vieira, contavam com o apoio irrestrito do governador Vidal de Negreiros e com a prerrogativa de ter em mãos o controle da aplicação do Regimento das Missões. De 1655 a 1661, o regulamento pautou tanto a legislação indígena como a vida do Estado.⁹¹

O jesuíta que retorna, em 1653, a São Paulo, deve cumprir várias determinações, caso contrário, corre o risco de ser novamente expulso. A Câmara de São Paulo e de São Vicente exigiu dos inacianos a assinatura de um compromisso, uma *escritura de transação* como exigência para voltar.⁹²

Os jesuítas de São Paulo retomaram o Colégio de Santo Inácio de Piratininga, coagidos pela *escritura de transação*, confirmando uma vez mais a vitória do colono. Ainda na década de quarenta, eles desobedecerão até o Alvará de D. João IV, de 3 de outubro de 1642, que ordenava que fossem restituídos os padres a Companhia de São Vicente⁹³. Na ocasião, somente Santos arrefeceu e mesmo assim parcialmente.

Com a expulsão, a vida jesuítica em São Paulo desestruturou-se. Reconstruí-la exigiu dos padres um grande trabalho. Ao retornarem, ocuparam-se com a reorganização de suas fazendas, envolveram-se novamente com a catequese dos índios e o ensino da juventude. No caso específico paulista, explica Serafim Leite, os jesuítas trabalharam como mediadores no apaziguamento dos espíritos entre duas facções paulistas em litígio desde muito tempo: as famílias Pires e Camargo. O entendimento foi alcançado e a ordem deu uma prova de não ressentimento, particularmente contra os Camargo, grandes articuladores da expulsão à época.

Os paulistas exerceram uma vigilância severa sobre os jesuítas após a sua volta. Claro exemplo desta vigilância foi o fato de os inacianos não terem

⁹¹ Cf. José Oscar BEOZZO, *Leis e Regimentos das Missões*, p. 26.

⁹² Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 278.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 275.

comentado o ataque dos paulistas, em 1676, às aldeias jesuíticas castelhanas. Nesta ocasião, quatro missões próximas à Vila Rica do Espírito Santo foram invadidas e cerca de quatro mil índios foram trazidos para São Paulo. Com esse ataque, os paulistas romperam uma trégua iniciada em 1640.⁹⁴

Restringir o poder jesuítico na segunda metade do século XVII possibilitou aos paulistas controlarem também a condição jurídica dos cativos.⁹⁵ A legitimidade da administração paulista sobre os índios continuaria sendo discutida na segunda metade do século XVII, especialmente entre 1685 e 1694.

Em 1730, o sistema da administração por particulares foi dissolvido. O Estado, na ocasião, assumiu a responsabilidade sobre o índio. Apesar dos cuidados da Coroa, eles já estavam marginalizados em São Paulo e o estigma de escravos era irreversível.

As ordens religiosas tiveram o mérito de tentar proteger os índios da escravidão imposta pelos colonos, talvez caindo no mesmo propósito, fato que gerou inúmeros atritos entre eles. O litígio entre os colonos e os jesuítas teria reflexos na legislação da Metrópole, que se apresentaria ambígua, ora pendendo para os indígenas, defendendo sua liberdade e protegendo-os, ora atendendo os interesses dos colonos.

A Coroa e a classe dirigente tinham postura semelhante. Tentavam conciliar e atender os interesses dos dois grupos.⁹⁶ Foi a maneira encontrada pela administração do Reino para manter, ainda que indiretamente, o seu poder.

Essa situação de violência, no século XVII, não impediu São Paulo de integrar-se na economia e na política mercantilista da Coroa. Esta, por sua vez tinha consciência da importância da colônia. De um modo ou de outro, São Paulo articulava-se com o todo, com sua estrutura econômica escravocrata. Na realidade sócio-econômica e cultural da colônia, encontramos o índio, o paulista e o jesuíta.

Violência e submissão eram dois elementos básicos da estrutura de dominação que vigorava na São Paulo do período da escravidão indígena. A violência em si representava apenas um aspecto da complexa relação entre senhores e escravos. No entanto, o controle da população indígena tornar-se-ia praticamente inviável, sem

⁹⁴ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 307.

⁹⁵ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 147.

outros mecanismos de apoio que o suavizassem. O discurso e a prática paternalista eram alguns dos elementos que ajudavam a justificar o domínio sobre os índios.⁹⁷

Durante todo o século XVII, as atividades econômicas dos colonos da região de São Paulo foram mantidas por escravos índios, aprisionados nas freqüentes expedições paulista ao sertão:

Um fluxo constante de novos índios, que atingiu o seu auge no meio do século, abasteceu as fazendas e sítios da região planáltica, e ao mesmo tempo proporcionou mão-de-obra excedente, que foi empregada sobretudo no transporte de produtos locais destinados ao mercado litorâneo. Essa relação essencial entre mão-de-obra abundante e agricultura comercial definiu os contornos da sociedade paulista no século XVII e, automaticamente, integrou São Paulo aos quadros da economia colonial.⁹⁸

A partir da segunda metade do século XVII, conseguir mão-de-obra indígena através do apresamento se tornara mais difícil, pois as expedições passaram a enfrentar regiões dos sertões pouco conhecidas e grande resistência indígena. A queda na lucratividade das expedições provocou uma série crises na economia paulista. A escassez de mão-de-obra fez os produtores agrícolas se distanciarem da produção comercial. Aqueles que conseguiram manter uma força de trabalho considerável, começaram a dirigir recursos para outras atividades. Alguns introduziram escravos africanos em suas fazendas. Até então, o negro era um “produto” caro, mas passava a ser procurado para substituir a população indígena cativa, que declinava. “Outros colonos, como Fernão Dias Pais, enterravam seus recursos e esperanças na busca de metais preciosos”⁹⁹.

Apesar dos sinais que evidenciavam o declínio da escravidão indígena, ela permanecia fortemente enraizada na cultura de São Paulo, na época em que foi descoberto o ouro, na década de 1690. As atenções voltadas para as minas aumentaram a crise da escravidão indígena. Os paulistas migraram para as Gerais e com eles seus escravos, impactando consideravelmente a mão-de-obra local, fato que preocupou muito a Câmara Municipal, que convocou inúmeras reuniões para encontrar uma solução, e os funcionários da Coroa, que externaram na

⁹⁶ Cf. Jacob GORENDER, *O escravismo Colonial*, p. 490.

⁹⁷ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 187.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 209.

correspondência sua preocupação. Com as novas oportunidades, proporcionadas pela abertura das minas, os paulistas suspenderam suas atividades de apresamento indígena.

Assim, no início do século XVIII, afirma John Monteiro, o processo de dominação que havia caracterizado as relações luso-indígenas na região desde o fim do século XVI, manifestava-se em dois aspectos fundamentais, deixando profundas marcas na sociedade paulista. Primeiramente, as relações forjadas entre senhores e índios definiram os extremos da estrutura de dominação, estabelecendo os fundamentos de uma sociedade escravista com características próprias bem definidas. Em segundo lugar, a distribuição desigual dos cativos, situação que se agravava com a diminuição do apresamento, determinou diferenças marcantes entre alguns poucos colonos ricos e a grande maioria, cada vez mais empobrecida.

Uma das primeiras consequências da crescente restrição a recursos econômicos foi a predação renovada nos aldeamentos da região, eles próprios já ocupando uma posição marginal na economia da Colônia. De fato, alguns dos bairros mais pobres surgiram da ocupação de terras indígenas, processo que se intensificou a partir de 1640. Com a expulsão dos jesuítas, os aldeamentos de Pinheiros, Barueri, Conceição dos Guarulhos e São Miguel ficam inteiramente expostos aos colonos, que de imediato tentaram transformar os aldeados remanescentes em “serviços obrigatórios” e, ao mesmo tempo, repartir as seis léguas de terras pertencentes a cada aldeamento.¹⁰⁰

A distância entre os grandes proprietários de terras e os escravos aumentava a proximidade entre homens livres pobres e escravos índios. A diferença social entre índios e brancos em São Paulo sempre fora pequena, pois mesmo os maiores proprietários, aqueles que se consideravam a nobreza da terra, apresentavam traços de ascendência indígena. A população estava fortemente miscigenada. O nascimento de filhos ilegítimos sempre ocorrera em grande escala, fruto principalmente das relações entre senhores e índias. A miscigenação aproximava etnicamente, mas dava lugar a distinções baseadas em posição social e nas relações de produção, que permaneciam importantes para a maioria dos senhores de escravos. O sistema escravagista produziu constantemente situações que demonstravam a proximidade entre brancos e índios, reforçada pela existência de

¹⁰⁰ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 202.

uma larga camada de pessoas de condição incerta, geradas entre a escravidão e a liberdade.¹⁰¹ Esse contingente aumentou a população pobre das vilas e áreas rurais e, ao mesmo tempo, ajudou a acelerar o declínio da escravidão indígena em fins do século XVII:

Praticava-se a alforria ao longo do período escravagista, mas, com o declínio da agricultura comercial e o empobrecimento de muitos colonos, os senhores pareciam mais dispostos a conceder cartas de libertação a seus índios. Em São Paulo, a alforria condicional constava como a forma mais comum da passagem de escravo a livre. Os senhores muitas vezes estipulavam que os índios teriam de servir aos herdeiros e, apenas com a morte destes, concedia-se de fato a alforria. A liberdade mantinha-se distante, exceto quando o herdeiro a concedia de modo definitivo.¹⁰²

Os escravos, quando libertos, eram mantidos por seus senhores nas propriedades, mesmo que a alforria fosse incondicional. Em alguns casos, poderia algum membro receber a alforria, porém, os demais de sua família permaneciam na mesma condição. A opção entre ficar ou deixar a unidade do antigo senhor dependia, em última análise, das perspectivas de sobrevivência fora dali. Sem roças e sem uma organização econômica, os aldeamentos não tinham condições de sustentar a população de índios libertos:

A delicada questão do trabalho e da liberdade indígena, que se julgava resolvida pela Carta Régia de 1696, foi reaberta outra vez só que desta vez, os colonos estavam divididos entre atender suas necessidades materiais e sua lealdade em relação a Coroa. (...)

Um dos resultados diretos desse movimento de penetração da autoridade régia foi a maior disponibilidade da justiça colonial nas disputas em torno da questão indígena. Pela primeira vez, surgia um canal por meio do qual a legislação referente à liberdade dos índios poderia ser invocada para a defesa da mesma liberdade. Durante o século XVII, tentativas de adequar as relações de trabalho vigentes ao corpo legislativo indigenista fracassaram, justamente pelas contradições ali suscitadas. Os colonos, amparados pela justiça ordinária, sediada, aliás, nas câmaras municipais, forjaram os contornos institucionais do serviço obrigatório a título de direitos adquiridos, ou seja, provenientes do “uso e costume”. Assim, quando surgiu um questionamento em torno do direito de transmissão dos índios a herdeiros, prevaleceu o “uso e costume”. Em caso notável de 1666 – um litígio sobre a posse de alguns cativos -, apesar de exaustiva citação da legislação

¹⁰¹ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 211.

¹⁰² *Ibid.*, p. 213.

indigenista, o direito da propriedade ganhou precedência sobre o direito da liberdade.¹⁰³

“Essa tendência começou a mudar com a intromissão da justiça régia, sobretudo quando da chegada do primeiro ouvidor permanente em São Paulo, no fim do século XVII. Os próprios índios passaram a ser autores freqüentes de petições e litígios, buscando a liberdade a partir de argumentos fundamentados num conhecimento da legislação em vigor, afinal, pela letra da lei, o cativo dos índios era notoriamente ilegal”¹⁰⁴. Os paulistas sabiam que o trabalho indígena não era compatível com a liberdade. Sem índios, os colonos teriam de procurar fontes alternativas de mão-de-obra ou lavrar a terra com as próprias mãos, atividade para qual não estavam preparados.

A solução para essa crise, aponta Monteiro, seria a substituição por escravos negros, o que de fato foi feito, em meados do século XVIII. “O declínio da população indígena, a presença crescente de cativos africanos em São Paulo parecia indicar uma incipiente transição para a escravidão africana”¹⁰⁵. Alguns cativos negros, claramente diferenciados dos índios, estiveram desde os primórdios na capitania, porém eram uma parcela mínima se comparada com a força de trabalho escravo indígena. Só no fim do século XVII e início do século XVIII é que escravos africanos começaram a transformar os tijupares em senzalas.

É comum entre historiadores pensar a escravidão indígena como transitória para a escravidão africana. Boris Fausto ainda defende esta posição. John Monteiro demonstrou em *Negros da Terra* que a presença escrava indígena foi longa e duradoura por vários motivos, dentre os quais a mão-de-obra barata.

Além da atração exercida pelo comércio negreiro, a escravidão do índio chocou-se com uma série de inconvenientes, tendo em vista os fins da colonização. Os índios tinham uma cultura incompatível com o trabalho intensivo regular e mais ainda compulsório, como pretendido pelos europeus. Não eram vadios ou preguiçosos. Apenas faziam o necessário para garantir sua subsistência, o que não era difícil em uma época de peixes abundantes, frutas e animais. Muito de sua energia e imaginação era empregado nos

¹⁰³ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 216.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 216

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 220.

rituais, nas celebrações e nas guerras. As noções de trabalho contínuo ou do que hoje chamamos de produtividade eram estranhas a eles.¹⁰⁶

A substituição pelos africanos deu-se por meio de um processo incompleto, que se consumou somente no fim do século XVIII, diante da expansão açucareira que reativaria a economia paulista.¹⁰⁷ O que mascarou o curso da transição no início do século foi a grande demanda por mão-de-obra escrava nas Gerais.

Para Fausto, entre os fatores que levaram à transição da escravização indígena para a africana, a catástrofe demográfica merece destaque:

Outro fator importante para se colocar em segundo plano a escravização indígena foi a catástrofe demográfica. Os índios foram vítimas de doenças como sarampo, varíola, gripe, para as quais não tinham defesa biológica. Duas ondas epidêmicas se destacaram por sua virulência entre 1562 e 1563, matando mais de 60 mil índios, segundo parece, sem contar as vítimas do sertão. A morte da população indígena, que em parte se dedicava a plantar gêneros alimentícios, resultou em uma terrível fome no Nordeste e em perda de braço.¹⁰⁸

Para Fausto, esse foi o motivo principal para a importação regular de africanos partir de 1570. A Coroa começou a tomar medidas legislativas para tentar impedir o morticínio e a escravidão desenfreada dos índios. Fausto deixa na sombra um longo período durante o qual o índio foi usado como mão-de-obra. Para John Monteiro:

(...) a expansão da escravidão africana em São Paulo no início do século XVIII refletia mudanças importantes na organização econômica do planalto, as quais estavam intrinsecamente ligadas à emergente economia mineira das Gerais. Basicamente, a escravidão africana assumiu dois aspectos nitidamente diferentes, embora complementares. De um lado, enquanto mercadoria a ser fornecida para as minas, o comércio do escravo africano colaborou na transição de São Paulo para entreposto comercial e, de outro, alguns escravos negros foram integrados às grandes propriedades rurais da região. (...)

A dupla face da escravidão africana manifestava-se na composição das posses de cativos durante esse período. A preferência por adultos do sexo masculino, na sua maioria de origem africana, e a ausência quase total de

¹⁰⁶ Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p.22-23.

¹⁰⁷ Cf. John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 220.

¹⁰⁸ Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p.23.

crianças traçava o perfil demográfico da propriedade em escravos dos comerciantes com trato nas minas.¹⁰⁹

Nas fazendas, a presença de cativos africanos correspondia ao padrão da escravidão indígena, estabelecido ao longo do século XVII e XVIII, com maior equilíbrio entre os sexos, números consideráveis de menores, uma preferência por crioulos e mestiços e um grau significativo de casamentos mistos.

A economia paulista, frente às duas faces da escravidão, refletia importantes inovações, envolvendo alguns poucos comerciantes e produtores rurais privilegiados. A abertura das minas repercutiu na organização agrária do planalto em pelo menos dois aspectos importantes:

Primeiro, devido ao custo proibitivo do transporte e a crescente escassez de mão-de-obra indígena, os principais produtores que permaneceram no planalto reorientaram sua produção comercial, transformando as searas em pastos e montando alambiques. Segundo, pela intensa migração de boa parte da mão-de-obra indígena para as zonas de auríferas a concentração do restante nas unidades maiores confinaram a vasta maioria dos colonos rurais a uma existência marginal e pauperizada.¹¹⁰

A idade do ouro significou o aprofundamento da pobreza rural e a aceleração do declínio da escravidão indígena. Em 1758, a Coroa determinou a libertação definitiva dos indígenas. Havia surgido a solução para o problema da mão-de-obra: a escravidão africana.¹¹¹

A escravização por colonos e a formação de aldeamentos devolvidos pelos missionários, tornaram-se o processo motriz, ao longo do processo histórico, da constituição das cidades com características de um encontro entre indígenas e jesuítas. Estaremos, no próximo capítulo, analisando a difusão da fé católica e a formação de Embu através do aldeamento de M'Boy, que foi gerado através das mãos dos missionários, que conduziram a formação de um povoamento com um sistema organizado.

¹⁰⁹ John MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 221.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹¹¹ "Os africanos foram trazidos do chamado "continente negro" para o Brasil em um fluxo de intensidade variável. Os cálculos sobre o número de pessoas transportadas como escravos variam muito. Estima-se que entre 1550 e 1855 entraram pelos portos brasileiros 4 milhões de escravos, na sua grande maioria jovens do sexo masculino". Boris FAUSTO, *História Concisa do Brasil*, p. 25.

CAPÍTULO II – FORMAÇÃO DO ALDEAMENTO DE EMBU:

REDUÇÃO JESUÍTICA DE M'BOY

Trabalharemos, neste capítulo, a tentativa de explicar a difusão da Igreja Católica e o ideal da fé na formação de Embu. Buscaremos analisar a atuação da Companhia de Jesus no Brasil Colônia, diante de uma conformação populacional típica do período, o aldeamento. Foi a partir desses núcleos indígenas organizados pelos jesuítas, que várias cidades brasileiras se formaram. Embu, uma das cidades mais antigas do estado de São Paulo, é uma delas. Os jesuítas estavam presentes nos primórdios da cidade, o que nos dá oportunidade de examinar a ação dos missionários na construção da história do município paulista. As questões que norteiam nosso trabalho de pesquisa estão centradas na gênese da cidade e no papel de seu fundador: Como surgiu Embu? Qual o papel exercido pelo padre Belchior Pontes? Ele é o fundador da cidade?

2.1- A FUNDAÇÃO DE PIRATININGA

Após as três primeiras décadas, marcadas pelo esforço de garantir a posse da nova terra, a colonização¹ começou a tomar forma. Como aconteceu em toda a América Latina, o Brasil viria a ser uma colônia cuja finalidade básica seria fornecer ao comércio europeu gêneros alimentícios ou minérios de grande importância.

O regime vigente em Portugal era o do padroado, com Estado e Igreja irmanados. Pouco tempo depois de sua fundação, a Companhia de Jesus caía nas graças do rei e era requisitada por Dom João III para colaborar com a colonização e se responsabilizar pela catequese. Na colônia, revela-se a íntima união entre o projeto mercantil e a religião católica nas conquistas.

A aquisição de novas terras, a dominação dos gentios, a necessidade da Igreja Católica de enfrentar a Reforma Protestante e difundir sua doutrina e fé tiveram na Companhia uma aliada de fundamental importância. A austeridade e o

¹ Cf. Francisco IGLÉSIAS, *Trajetória Política do Brasil: 1.500 – 1.964*.

empenho evangélico dos membros da ordem ganhavam rapidamente credibilidade na Europa.²

É a partir da formação de São Paulo que chegaremos na fundação de Embu. A formação de São Paulo é controversa. Algumas datas são importantes para fazermos um retrospecto: 1554, ano oficial do estabelecimento de Piratininga; 1556, o ano de sua consagração com a fundação do Colégio da Companhia; 1560, o ano da laicização do sítio, com a transferência para lá dos moradores de Santo André³. Podemos enfocar a origem de São Paulo a partir dessas três datas. O embrião da cidade não foi a instalação dos jesuítas no local, mas nos interessa o momento em que a estrutura ali existente foi apropriada pelo projeto colonial português. Essas considerações não excluem a Piratininga de Martim Afonso de Sousa, que data de 1532, cuja fundação atendeu a razões bastante diferentes, ao menos nas suas intenções diretas.⁴

A própria hostilidade que, durante algum tempo, demonstraram os ramalhistas em relação à iniciativa dos jesuítas no planalto, e que foi causa do malogro da obra começada em Maniçoba, é argumento bastante para que se exclua a pessoa desse nosso antepassado, o alcaide de Santo André, do papel de fundador de São Paulo. São Paulo teve origem peculiar. Foi uma realidade histórica diferente, que por isso mesmo recebeu nome distinto, nome unicamente seu. Como o próprio nome perpetua, nasceu no dia dedicado à memória da conversão do Apóstolo dos Gentios, com a missa inaugural de 25 de janeiro de 1554. O colégio dos jesuítas, eis o fator decisivo – como centro de atração imigratória e núcleo de fixação demográfica – para a existência da cidade de que constituiu epônimo.⁵

Estudos e análises feitos sobre São Paulo ativeram-se, geralmente, aos antecedentes imediatos e aos desdobramentos de 1560, como o clássico estudo de Caio Prado Jr., ou os fatos de 1554, descritos pelos historiadores da Companhia,

² Cf. M. HUBERT, *Índios e jesuítas no tempo das missões*.

³ Por vários motivos, foi Santo André uma condição, que favoreceu a fundação do colégio dos jesuítas em Piratininga. Extinta, aliás, em 1560 por Mem de Sá, para que sua população se reconcentrasse, como desejava, ao lado desse colégio, concorreu então, não há dúvida, para consolidar definitiva a povoação já aqui existente e composta a essa altura de índios, que para aqui haviam convertidos de vários pontos do sertão em busca do batismo, de alguns brancos e mamelucos. Cf. REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL, *Crítica Histórica Acerca dos Fundadores*, p. 17.

Quanto à mudança dos moradores de Santo André para São Paulo, ver também Luís Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 17.

⁴ Cf. *Ibid.*

⁵ REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL, *Crítica Histórica Acerca dos Fundadores*, p. 18.

como Serafim Leite. Na maior parte deles, assume-se a parceria entre Coroa Portuguesa, Roma e Companhia de Jesus, tratando a presença dos padres no Brasil simplesmente como o braço religioso do projeto colonial português.⁶

Tomaremos por base a crítica do padre Hélio Abranches Viotti, em seu texto “Crítica Histórica Acerca dos Fundadores de São Paulo”, publicado na *Revista do Arquivo Municipal*, 1961, onde o termo *fundador* é empregado juntamente com dois outros apostos: *benfeitor* e *conservador*. Para Viotti, nas Constituições da Companhia, *fundador* é uma denominação técnica que remete aos colégios e casas de formação para o desenvolvimento ou até mesmo para o sustento da ordem. O termo não aponta, portanto, o real fundador.

Não há exemplo, contudo, em toda a história de nossa pátria de nenhuma aldeia indígena que per si, fosse fator único nem decisivo para a existência de qualquer de nossas cidades. Aldeias, criadas pela atuação missionária, ou que com a presença dos missionários assimilaram o elemento civilizador, que é a religião cristã, e se submeteram simultaneamente à tutela da soberania portuguesa – aldeias do padroado real – puderam, sim, transformar-se em povoações duradouras. Após tremenda decadência, consecutiva à expulsão dos missionários, são hoje algumas delas cidades brasileiras.⁷

Não discordamos de Viotti, mas queremos elencar o trabalho exaustivo dos jesuítas nas reduções que, conseqüentemente, deram origem a diversas cidades. Talvez, os religiosos não tenham tido a pretensão de fundar cidades, mesmo porque muitos estudiosos empregam o termo *aldeias jesuíticas*⁸ para indicar sítios ou fazendas, como é o caso de Embu e também de São Paulo.

2.1.1 – A FUNDAÇÃO DA ALDEIA DE M'BOY

Nóbrega fundara uma aldeia chamada Maniçoba em 1553, no sertão, 35 léguas além dos campos de Piratininga, no caminho para o Paraguai. A intenção era aproximar-se dos Carijó, tribo sob o domínio da Espanha, que não podia ser atingida pela Companhia de Jesus, em virtude da proibição imposta pelo governo de

⁶ Cf. Luís Augusto Bicalho KEHL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 17.

⁷ Hélio Abranches VIOTTI, *Revista do Arquivo Municipal*, p. 14.

⁸ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p. 25-26.

Portugal. Porém, como se lê na carta de Tomé de Souza a Dom João III, datada de 1º de junho de 1553, o desejo da Companhia de chegar a qualquer custo àquelas terras é reconhecido por Serafim Leite, quando diz: “O sonho de Nóbrega era então o Paraguai”⁹.

A carta de Manuel Nóbrega, de 31 de agosto de 1553, ao padre Luiz Gonçalves da Câmara, revela que a referida Aldeia de Maniçoba ou Japiuba foi o primeiro estabelecimento jesuítico nos sertões da Capitania de São Vicente. Nóbrega assim a descreve: “(...) onde se ajuntaram novamente e apartaram os que se convertem e onde pus dois irmãos para os doutrinar e onde fiz solenemente uns 50 catecúmenos”¹⁰. Jordão observa que, por ocasião da publicação dessa carta por Serafim Leite na *Revista do Arquivo Municipal II*, o trecho acima reproduzido indicava a Aldeia de Maniçoba¹¹ e não São Paulo de Piratininga, como afirmou Leite posteriormente em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Nessa obra, a carta é apresentada como certidão da cidade de São Paulo.

Para Jordão, houve precipitação de Serafim Leite em procurar retificar a sua afirmação anterior, porque nessa ocasião, 1553, a Companhia de Jesus já havia concentrado toda a sua força na Capitania de São Vicente, e a referida carta de Tomé de Souza a Dom João III, dizia:

Achey que os de Sam Vicente se comunicarão muyto com os castelhanos, e tanto que na alfandega de V. ^a rendeo este ano passado (1552) cem cruzados de direitos de cousas que os castelhanos trazem a render. E por ser com esta gente, que parece por castelhanos não se pode V. ^a desapeguar delles nenhuma parte, hordeney com grandes penas este caminho se evitasse até ho fazer saber V. A., e por nixto grandes guardas; e foy a causapor onde follgey de fazer as povoações que tenho dito no campo de São Vicente, de maneira que me parece que o caminho estará vedado. Os yrmãos da Companhia de Jhesu fazem nesta terra muyto serviço a Deus por muitas vias, como por vezes tenho escrito a V. A.. Tem elles grande fervor de yrem polla terra adentro a fazer casas no sertão entre o gentio e lho defendy de maneira

⁹ Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 21-22.

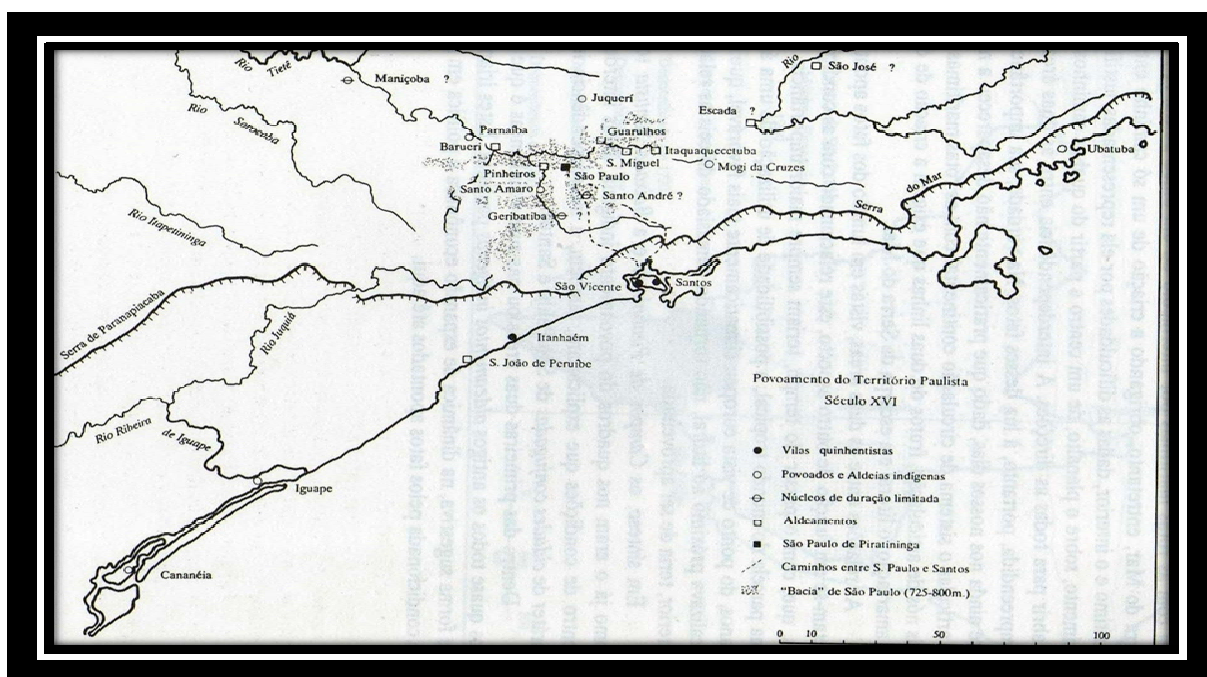
¹⁰ M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 47.

¹¹ Afirma Luis Augusto Bicalho KHEL, *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo*, p. 69, sobre as aldeias mais antigas, anteriores a Piratininga, como Mairanhaia, Jeribatiba e Maniçoba: “Tomando como companheiro o irmão Antônio Rodrigues, o padre Nóbrega, com mais alguns catecúmenos dos índios de Piratininga, ao menos entrou pelo sertão como quarenta léguas até a aldeia de Japyuba, ou Maniçoba, a fim de fazer experiência do que trazia em seu pensamento. Fez aqui uma pequena igreja, e começou nela ensinar a doutrina cristã, dando princípio a uma residência, que durou alguns anos” Maniçoba teria sido fundada em setembro de 1553, pertencendo ao grupo de núcleo criado pelos jesuítas em 1553-1554, entre os quais sobressaía São Paulo”.

e com as pallavras com que se devem defender tais obras, dizendo-lhes que asy se for V. A. alargando se vão elles também...¹²

Voltando as cartas referentes à Capitania de São Vicente, pode-se verificar que todos os missivistas, sem exceção, fazem distinção entre *campos*, *terra adentro* e *sertão*. Daí a prova de que se Nóbrega, na carta de 31 de agosto de 1553, disse “deste sertán adentro”¹³ é porque estava mesmo no interior, a caminho do Paraguai e não no Campo de Piratininga, como afirma Serafim Leite. Aquela aldeia onde “... se ajuntam novamente e apartam os que se convertem”¹⁴ era efetivamente Maniçoba, como o historiador português afirmara anteriormente.

Ao realizar o desejo de avançar até o Paraguai, os jesuítas atraíram à Maniçoba os Carijó e deles se serviram para as suas observações e experiências de doutrinação.



Fonte: Pasquale PETRONE, *Aldeamentos Paulistas*, 1995.

¹² M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 48.

¹³ Nóbrega, apud. Moacyr de F. JORDÃO. *O Embu na História de São Paulo*, p.48.

¹⁴ Leite, apud. Moacyr de F. JORDÃO. *O Embu na História de São Paulo*, p.48.

Era por esse caminho do sertão, que, logo ao sair da vila, atravessava-se o sítio chamado de Capão, propriedade de Fernão Dias, o Velho, e que depois foi de Pedro Taques. Abrangia grande parte da mata do Caaguassu, onde se localizavam Bela Cintra e as terras de Pinheiros. Aí Fernão Dias aldeou, com o auxílio de Anchieta, os Guianá, transferidos do Ipiranga com outras tribos que conseguiram descer dos sertões. Prosseguindo pela mesma estrada, depois de transpor o Geribatiba (hoje rio Pinheiros), chegava-se às terras do Butantan, de Afonso Sardinha. Para além de Carapicuíba, a estrada aproximava-se do rio Tietê, seguia a serra de Itaqui, onde já havia importantes plantações e entrava em Parnaíba, povoação iniciada por André Fernandes. Pouco depois de Parnaíba, começava o sertão, onde ninguém ousava cultivar lavouras permanentes.

Do outro lado das terras de Carapicuíba, situavam-se as terras pertencentes a Domingos Luiz Grou, como se lê na carta do capitão-mor Gaspar Conqueiro, registrada em 22 de novembro de 1607, em resposta à carta de sesmaria concedida por Antônio Pedroso a Fernão Dias, Pero Dias e Braz Esteves¹⁵. Os jesuítas se beneficiaram de parte dessas terras, doadas ao Colégio de São Paulo por Fernão Dias e sua mulher, Catarina Camacha, em 24 de janeiro de 1624. O casal tinha um filho jesuíta, padre Francisco de Moraes, que, por ser religioso, não poderia ficar com a herança, o que explica a doação. O dado é mencionado nas “Relações dos bens apreendidos e confiscados”, elaborada em consequência da expulsão da ordem do Brasil, em 1759.¹⁶

Segundo Pinheiro¹⁷, Fernão Dias foi administrador geral das aldeias da real padroagem de São Paulo. Era filho de Fernando Dias Paes, oriundo de Portugal, e de sua segunda mulher, Lucrecia Leme, brasileira, casada em São Vicente. Estabeleceu-se no sítio dos Pinheiros, onde tiveram uma grande fazenda com seis léguas de extensão, que passava além das terras de M'Boy. Acreditamos que Fernão Dias, para melhor vigiar as aldeias de Itapecerica e Carapicuíba, ou para assentar índios escravos e agregados, estabeleceu-se no meio do caminho entre as duas aldeias, em terras pertencentes a seu pai. Sua fazenda recebeu o nome de

¹⁵ Documentos Interessantes para *História e Costumes de São Paulo*, vol.44, Arquivo do Estado.

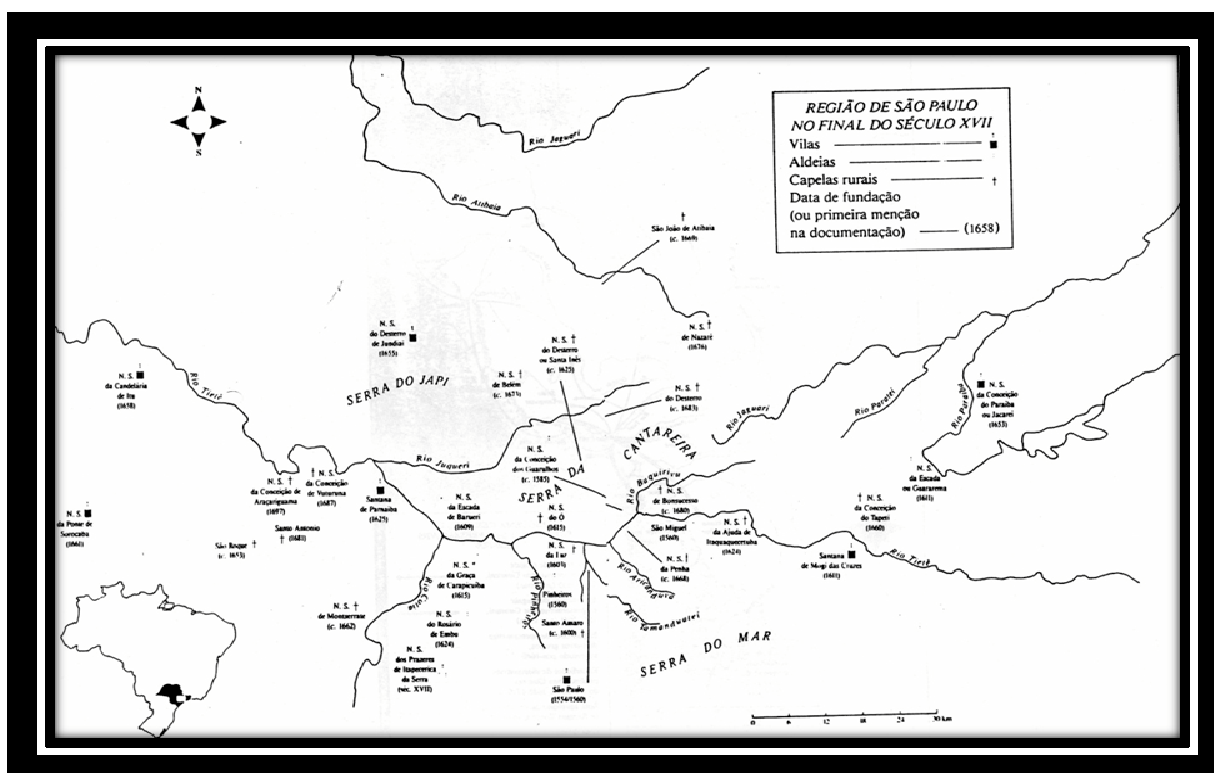
¹⁶ Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 55.

¹⁷ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p. 25.

M'Boy, um riacho próximo dali. Construiu uma casa de taipa, na encosta de um monte, vulgarmente chamada sinagoga¹⁸.

Para Pinheiro, a característica mais importante das terras de M'Boy reside no fato de ter existido ali uma fazenda, banhada por uma grande represa de água da ribeira de M'Boy, cuja força era utilizada para mover os engenhos de cana-de-açúcar, farinha, e para criação de aves e peixes.

Consultando a obra de Monsenhor Paulo Florêncio da Silveira Camargo, *A Igreja na História de São Paulo*, podemos constatar que o visitador dos jesuítas, Padre Manuel de Lima, havia recomendado aos padres do Rio de Janeiro e de Santos que procurassem promover as missões entre os Carijó e entrassem em contato com os jesuítas do Pequeri para apressar a conversão dos índios. Padre Afonso Gago e padre João de Almeida, de fato, dirigiram-se a essa região, em 1609.



Fonte: John MONTEIRO, *Negros da Terra*, 1994.

¹⁸ Segundo Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, a aldeia de M'Boy também era chamada de Aldeia dos Reis Magos. O motivo desta denominação era a semelhança da sua Igreja com uma sinagoga. Lúcio Costa, em "Arquitetura Jesuítica no Brasil", relembra-nos que, quando a cobertura das torres era feita com tijolo, ficava sempre a mostra, com acabamento natural do extradroso caiado, em forma de meia laranja, a influência da técnica moçárabe. A sinagoga era nada

Conseguiram trazer uma leva aproximada de 1,5 mil carijós para as aldeias de Barueri e Reis Magos. Este último nome, observa o autor, desapareceu da geografia e não sabemos localizá-lo.¹⁹ Padre João Almeida afirma: “Chegou a São Paulo e localizou os Carijó nas aldeias nomeadas: Barueri e Reis Magos, assistia, porém, também, aos aldeados em São Miguel, Conceição dos Guarulhos e Nossa Senhora do Pinheiros.”²⁰

Jordão, em seus escritos sobre o aldeamento de Embu, afirma que, em 1609, já existia a Aldeia de M'Boy também denominada Reis Magos. O autor relata ainda que Maniçoba foi abandonada em 1554.²¹

Serafim Leite registra a carta de Pero Correia, datada de 18 de julho desse mesmo ano de 1554, na qual há uma referência sobre a ida de Nóbrega até Maniçoba. Para Serafim Leite, esta ida não caracteriza permanência, daí considerar a data acima como da fundação da primitiva Aldeia de M'Boy, sucessora de Maniçoba. A carta é considerada como o documento que confirma o fato.

Na história do Embu há um ponto obscuro: não se sabe quem são os fundadores e quem contribuiu para o desenvolvimento da aldeia. Uma hipótese é considerar Nóbrega como fundador, pois, além de ter estado em M'Boy, era o responsável pelas aldeias que circundavam Piratininga.

Outro fato, que passa despercebido a Jordão em seu livro *Embu nas Terras das Artes e Berço das Tradições*, ou até mesmo em *Embu na História de São Paulo*, é a incumbência dada pelo visitador²² padre Manuel de Lima aos padres Afonso

mais do que a torre da antiga Igreja de Embu. Para saber mais, ver Lúcio COSTA, A Arquitetura Jesuítica no Brasil, *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*.

¹⁹ Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p.41.

²⁰ *Ibid.*, p. 56.

²¹ Cf. *Ibid.*, *O Embu na História de São Paulo*.

²² “O visitador era um representante do poder jesuíta. Enviado a uma província, ele era convidado a agir e a aplicar as diretrizes romanas, mas antes deveria se informar sobre as condições locais, as circunstâncias, as pessoas e os lugares”. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 49.

“O primeiro visitador da província do Brasil foi o padre Inácio de Azevedo. Com novas correspondências que atestavam a gravidade do conflito entre Nóbrega e novo Provincial (Pe. Luiz Grã), aos 6 de junho de 1566, o Pe. Inácio de Azevedo deixou Lisboa rumando para a Bahia onde chegou em 23 de agosto deste mesmo ano. No Brasil, o visitador percorreu todas as Capitanias, com exceção de Pernambuco, explicando as Constituições e resolvendo problemas. A Colônia deve ter impressionado muito ao visitador, pois de volta à Europa, este tomou sérias medidas a favor do Brasil.

O segundo visitador, o Pe. Cristóvão Gouvêa, chegou em 1583 e permaneceu por cinco anos em nossas terras. Sua principal incumbência era instaurar ordem na província não só sob o aspecto administrativo, como espiritual e intelectual. O regime de 1586, escrito pelo visitador, se insere na dinâmica de “... dotar a província do Brasil de prescrições específicas inspiradas nas Constituições e

Gago e João Almeida para desenvolverem a catequese nos sertões. Há, portanto, uma grande possibilidade de serem estes dois padres os pioneiros do Embu.

Como afirmamos anteriormente, os jesuítas receberam as terras doadas por Fernão Dias e sua mulher. Jordão, após confirmar a escritura de 1624, em que o casal oficializa a doação, declara “que na fazenda de Bohy tinha hua Igreja da Virgem do Rosario muito bem aparamentada, pedia e rogava a seos herdeiros a conservem e augmentem solemnizando o seo dia quanto for possível”²³.

A antiga Igreja da Aldeia de Embu foi a matriz da região. Em 1641, tinha como vigário o padre João Álvares, como confirma Jordão. Só mais tarde, em 1679, o padre Belchior Pontes assumiria as Aldeias das regiões e se estabeleceria na Aldeia de M'Boy, como era costume entre os missionários da Companhia. O padre Manoel da Fonseca, em *Vidas do Venerável Padre Belchior de Pontes*, relata a construção da atual Igreja Matriz por volta de 1680 e a da residência em princípios do século XVIII. O relato acabou induzindo alguns historiadores a um erro com relação à fundação do Embu: o de considerar o padre Belchior Pontes como o fundador da aldeia.

Pinheiro²⁴, por exemplo, analisa a fundação de Embu a partir do padre Belchior Pontes. Jordão discorda e tece uma crítica:

(...) sabemos que os jesuítas primavam pelo espírito de economia e nortearam os seus atos sempre pelo lado prático, como acentua Serafim Leite, não é mesmo de se estranhar que abandonassem uma aldeia que já possuía uma igreja da Virgem do Rosário muito bem aparamentada, como apresentado no testamento de Catarina Camacha, para mudá-la para local tão próximo, somente pela comodidade dos preceitos religiosos dos índios e seus vizinhos?”²⁵

Jordão afirma ter sido essa mudança um recurso estratégico para “atirar poeira nos olhos” dos muitos inimigos da Companhia.

adaptadas às condições locais”. *Ibid.*, p. 94. Sua presença coincidiu com as sérias crises de saúde de Anchieta que exercia então as funções de chefia dos padres no Brasil.

O Pe. Manuel de Lima é o terceiro visitador jesuíta da província do Brasil nos anos de 1607-1610, esteve ligado a polêmica sobre o papel dos missionários jesuítas na sociedade colonial, e a redefinição, naqueles anos, do lugar e do estatuto dos índios na colônia”. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 271.

²³ Moacyr Faria JORDÃO, *Sinopse Histórica, Político, Administrativa e Cultural do Município*, p. 7.

²⁴ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*.

O padre Belchior nasceu próximo às margens do rio Pirajuçara, na região de Campo Limpo, em 6 de novembro de 1644. Era filho de Pedro Nunes Pontes e Ignez Domingues Ribeiro. O casal teve 15 filhos. Belchior era o quinto. Desde menino, Belchior se inclinara à religião católica, acompanhando seus pais aos atos religiosos celebrados pelos padres jesuítas.²⁶

Seguindo os conselhos dos padres, seu pai o enviou para o Colégio na Vila de São Paulo. Aos 23 anos, Belchior entrou para a Companhia de Jesus. Sua volta ao Colégio São Paulo, após ter trabalhado como jesuíta na Bahia, deu-se em 1679, aos 35 anos de idade. A primeira aldeia que visitou como missionário, após sua chegada da Bahia, foi a de Carapicuíba, depois a de Guarulhos. Foi pároco das aldeias de Carapicuíba e Itapecerica, entre as quais ficava a fazenda de M'Boy, onde fixou residência. A localização entre as aldeias permitia atender aos chamados de moradores de ambos os povoados e arredores. A casa ficava a três quilômetros da povoação de M'Boy.²⁷



Padre Belchior de Pontes
Fonte: Raquel TRINDADE, Embu, 2003

²⁵ M. de F. JORDÃO, *Sinopse Histórica, Político, Administrativa e Cultural do Município*, p. 7.

²⁶ Cf. M. de F. JORDÃO, *Sinopse Histórica, Político, Administrativa e Cultural do Município*, p. 26.

²⁷ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p.28.

De acordo com os relatos de Pinheiro, essa casa existiu até por volta de 1910. Havia uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição, com uma imagem da santa de quase um metro de altura, dentro de um nicho embutido na parede de taipa, por cima do altar. Na casa, também podiam ser encontrados outros emblemas religiosos.

O padre Belchior Pontes não media sacrifícios para servir aos paroquianos. O número de fiéis que o procurava crescia a cada dia. Resolveu então mudar a sede da igreja. A justificativa para essa mudança, da qual discorda Jordão, foi para melhor desenvolver as atividades evangelizadoras, visto que já se aglomeravam algumas choças junto da casa onde morava, que serviam como abrigo aos visitantes e como moradia para agregados e escravos.²⁸

Pinheiro recorre ao padre Domingos Machado e afirma que a construção da casa contígua à igreja de convento serviu de cemitério até 1884. Era comum, naquela época, enterrar fiéis e padres dentro das capelas. O povo do lugar, após esse período, mandou fazer reformas e, nessa mesma época, a Câmara Municipal de Itapecerica construiu o cemitério no morro, hoje chamado de Cruzeiro, modificando o hábito de sepultamento²⁹. Essa construção contribuiu para o desenvolvimento da região, atraindo novos moradores, como o padre Fonseca afirma:

(...) para que os índios e vizinhos pudessem comodamente observar os deveres a que estavam obrigados, e foram fazendo suas rústicas casas para de mais perto assistirem aos ofícios religiosos que começavam na recente igreja jesuíta, de modo que uns chamavam os outros e assim foi formando a povoação.³⁰

A partir do exposto até aqui podemos concluir que não foi padre Belchior o fundador do aldeamento, porém não podemos tirar seu mérito de ter realizado e organizado a sociedade local. Consta que ele não poupava castigos aos negros fujões e aos índios que se metiam em problemas na vizinhança. Ao morrer, em 1719, não pode ver o término das construções. Em seu lugar, assumiu o padre

²⁸ Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p.29.

²⁹ Para acompanhar o processo de apropriação da Igreja Católica sobre os costumes fúnebres e as representações sobre a morte, ver Cláudia RODRIGUES, *Nas fronteiras do além*, p. 31-84.

³⁰ Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p.28.

Domingos Machado, natural de São Paulo, que continuou a desenvolver o trabalho evangelizador.



Foto:Ivan Barbosa Martins – Julho/2007

Convento e igreja de Nossa Senhora do Rosário, hoje Museu de Arte Sacra

Os jesuítas exerceram suas missões e outros ministérios durante mais de meio século na igreja de Nossa Senhora do Rosário. O trabalho junto aos numerosos moradores de M'Boy era muito apreciado pela população. O decreto de expulsão dos jesuítas, de 3 de setembro de 1759, cortou pela raiz esse trabalho. A igreja, após a saída dos jesuítas, recebeu o título de Capela Curada das Missões Indígenas, para mais tarde ser elevada a matriz da freguesia, criada por alvará de D. Maria I, em 23 de Dezembro de 1795, sob a invocação da antiga padroeira N. S. do Rosário. O padre Salvador Pereira da Silva foi cura da capela em 1760. Neste período, a aldeia tinha cerca de 260 índios. Em 1843, eram cerca de 75, pois eles haviam se espalhado pelas redondezas de Cotia, Santo Amaro e Itapequerica da Serra.³¹

³¹ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p.33-34.

2.1.2 - ORIGEM DO NOME

A origem do nome M'Boy, conta Jordão, refere-se às circunstâncias que envolveram o nascimento da primitiva aldeia. Teodoro Sampaio, no seu livro *O Tupi na Geographia Nacional*³², afirma que *mair* era o apelido dos franceses entre os Tupis. Os Guarani do Paraguai chamavam os espanhóis de *mbai*. Esses vocábulos continham dois significados: os que vivem distantes e os que são superiores. Os índios os consideravam superiores até mesmo a seus feiticeiros, chamados de *pajés* ou *caraíbas*, que viviam solitários nas matas e nas cavernas distantes.

Com o tempo, *mbai* transformou-se em *mboi*, aparecendo nos documentos históricos de São Paulo com as mais variadas grafias, como registra Sérgio Buarque de Holanda, em *Capelas Antigas de São Paulo*³³: “Boy, Emboi, Alboi, Embou e com mais freqüência Bohi”; em outros casos chegou-se também a Boimirim.

Jordão, ao fazer referência a Teodoro Sampaio, afirma que M'Boy³⁴ significa a *cobra*. A base dessa afirmação está numa das lendas acerca do surgimento de Embu. A lenda conta que um jesuíta fora salvo por um índio, após ter se perdido na mata. O índio, ao dirigir-se a ribeira para apanhar água para o jesuíta, foi comido por uma cobra. Muitos associam este fato inusitado à fundação de Embu. Dentre os muitos nomes da região, o de Embu foi o que se consolidou e permaneceu até hoje.

No que se refere à origem da aldeia, ao seu nome e aos motivos de sua fundação encontramos um depoimento de Serafim Leite, no segundo volume de sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*³⁵:

Da experiência da Bahia, as primeiras Aldeias de Piratininga fundaram-se nos próprios locais das aldeias dos índios, como, por exemplo, Geraibatiba, São Miguel, Carapicuíba etc., outras porém com a de MBai ou MBoi, em lugares estratégicos, favoráveis às circunstâncias próprias da finalidade catequética.³⁶

³² Cf. Teodoro SAMPAIO, *O Tupi na geographia nacional*.

³³ Cf. Sérgio Buarque de HOLANDA, *Capelas Antigas de São Paulo*, *Revista do Instituto Histórico e Artístico Nacional*.

³⁴ Para este trabalho, adotamos a grafia de M'Boy dentre as possíveis apresentadas neste capítulo.

³⁵ Cf. Serafim LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*, p. 21-22.

2.1.3 – A IMPORTÂNCIA ECONÔMICA DE EMBU PARA SÃO PAULO

A busca por novas terras sempre significou para o europeu a possibilidade não só de emigrar, mas, acima de tudo, de uma vida melhor. Acrescente-se a isso o fato de que a posse de terras era sinal de poder e status. Talvez isso explique a fixação dos primeiros europeus na região de Embu.

Dentre alguns europeus donos de terras na região de Embu, até então denominada M'Boy, temos Domingos Luiz Grou, casado com uma índia da aldeia de Carapicuíba, que também tinha casa em São Paulo; Baltazar Rodrigues, que obteve do capitão-mor Jerônimo Leitão carta com inventário de terras entre Jeribatiba e Bohi; e Damião Simões, que adquiriu terras de Belchior da Costa da Veiga em Bohi. Aparecem outros proprietários como Martim Rodrigues Tenório de Aguiar, Clemente Álvares, Cornélio de Arzão e Juan de Sant'anna.³⁷ Estes nomes confirmam a presença européia na formação da região, que contava com várias fazendas, além do aldeamento jesuítico.

Joaquim Gil e Moacyr Jordão, nas suas pesquisas sobre o Embu, revelam que o aldeamento não foi tão importante quanto os outros. Era um ponto de parada entre Piratininga e o sertão. No entanto, encontravam-se nele fazendas de gado e lavouras desenvolvidas. Os animais eram exportados para outras regiões.

O índio de forma geral, assim como no Embu, além de prestar inúmeros serviços aos colonos, era responsável pela produção dos alimentos, recurso importante na conquista dos sertões. Destacaram-se nesse período os grandes sertanistas de Piratininga, ligados, de alguma forma, ao Embu: Domingos Luiz Grou, Martim Rodrigues, Clemente Álvares, Fernão Dias Pais, Braz Esteves. Isso demonstra a participação do Embu na economia de Piratininga³⁸.

A pecuária e a agricultura prosperavam em torno de Piratininga. Os campos alimentavam o gado e as lavouras abasteciam o litoral. Na região plantava-se, à moda indígena, o milho, o feijão e a cana-de-açúcar, também exportados para outras regiões. Não há relatos de engenho no Embu. Cultivava-se, ainda, arroz, algodão e

³⁶ *Ibid.*, p. 21-22.

³⁷ Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 97-112.

³⁸ Cf. Teodoro SAMPAIO, *O Tupi na geographia nacional*.

legumes.³⁹ O trigo, muito cultivado no planalto, acabou propiciando um comércio próprio. A cultura era antiga na região e havia sido introduzida por Cornélio de Arzão.

Ao recuperar o elo essencial entre o chamado “bandeirantismo” e a evolução agrária do planalto, mostrando a interdependência dos processos de apresamento e de produção, (...). Neste sentido, o surgimento de uma agricultura comercial no planalto, sobretudo com a produção de trigo, pode explicar muito da constituição da sociedade colonial da região.⁴⁰

As fazendas constituíam núcleos produtivos importantes. Nelas ficavam as residências permanentes das famílias. Algumas possuíam também casas modestas na Vila, utilizadas nas ocasiões de negócio.

O grande domínio rural dos primeiros séculos constitui em verdade um mundo em miniatura. A população, que abriga, equivale, quando não se avanta, a dos núcleos urbanos que vegetam à proximidade. As lavouras e os currais abastecem à farta mesa do senhor e a dos agregados e escravos. É a própria fazenda que fornece os materiais para a construção, para os utensílios agrícolas, para o mobiliário, para a iluminação, para o vestuário comum. É ela que os transforma e aparelha em sua olaria de coser telha, em seus teares.⁴¹

A aldeia de M'Boy, em princípios de século XVII, já possuía cerca de 450 cabeças de gado. Os inventários dos primeiros colonos registram grande quantidade de animais para criação. Quanto à indústria e ao comércio, Embu foi precursora da metalurgia, pois Clemente Álvares foi grande ferreiro, minerador e construtor de engenhos. Foi quem introduziu a indústria moageira do trigo em São Paulo.⁴²

Outro produto muito desenvolvido pelos jesuítas no Embu foi o algodão. Era utilizado na fabricação de tecidos e exportado para Rio de Janeiro e Bahia. Tem-se notícia desse comércio já em 1757. Sabe-se também que neste mesmo período, 261 índios trabalhavam sob orientação dos jesuítas no Embu.⁴³

³⁹ Cf. Moacyr de Faria JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 162.

⁴⁰ John Manuel MONTEIRO, *Negros da Terra*, p. 99.

⁴¹ Moacyr de Faria JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 163.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 165.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 165.

A questão econômica de Embu sempre esteve ligada à de São Paulo. Em suas fazendas, a produção, certamente, contribuiu para o desenvolvimento econômico da vila.

2.2 – O IDEAL DA FÉ CATÓLICA

Para compreendermos o ideal da fé católica que movia os missionários é preciso, primeiramente, examinar a concepção de missão. A missão consistia em três elementos indissociáveis: salvar almas, difundir a fé católica e extirpar os costumes gentios. Salvar almas é uma expressão abrangente, que inclui as outras duas, difundir a fé católica e extirpar os costumes gentios. Essa idéia de missão estava presente por toda a colônia, dada a forte ligação entre o projeto colonizador português e a difusão da fé. A preocupação com a salvação das almas era um pré-requisito para todo candidato que almejasse entrar na Companhia de Jesus.

Para compreender antropologicamente a missão tal como se impõe aos homens do século 16, é preciso tentar encontrar as categorias com as quais esses homens a pensam; restituir o sentido que eles dão a sua conduta (...). A análise dos textos fundadores permite não somente compreender as “origens” da missão, mas é ainda um meio de atingir o cerne das categorias.⁴⁴

É necessário ter presente que o fim da Companhia não era somente ocupar-se da salvação e da perfeição das próprias almas, mas esforçar-se intensamente por ajudar na salvação e perfeição da alma do próximo.⁴⁵

Difundir a fé católica entre os povos recém-descobertos identifica-se com O crescimento da Igreja. As terras conquistadas eram fonte de riqueza e campo fértil para a expansão da fé cristã. Os jesuítas foram escolhidos pelo rei para converter os índios, que é ao mesmo tempo a justificativa original, teológico-política para a

⁴⁴ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 31.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 20.

dominação portuguesa sobre as terras, e o principal objetivo, constantemente reafirmado das políticas reais.⁴⁶

Os missionários, como também os colonizadores, tinham uma idéia extremamente preconceituosa dos índios. Hábitos como a bebedeira e a antropofagia eram difíceis de ser erradicados, o que dificultava a catequese. Para os jesuítas, era necessário primeiro civilizá-los, depois torná-los cristãos.

(...) a humanidade monstruosa exprimia marginalidade geográfica, constituindo representação concêntrica do mundo; já o homem selvagem exprimia marginalidade sociológica, constituindo representação hierárquica do mundo. O ameríndio poderia pertencer a uma outra representação: quanto ao afastamento geográfico, é monstro; no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem.⁴⁷

2.2.1 – COLONIZAÇÃO CATEQUÉTICA

A Companhia de Jesus chegou ao Brasil num momento em que a Coroa portuguesa queria consolidar sua presença no novo mundo, na Ásia e na África. Há uma coincidência de interesses, pois a Companhia também buscava fazer-se presente nesses continentes. O projeto colonizador valorizava o lucro, o ganho. Aos padres da Companhia, contudo, se apresentava um ideal diferente: o de serem catequistas. O religioso que vinha para a Colônia e evangelizava ajudava também a erigir o Império de Portugal, a alimentar o mercantilismo europeu. Inserida nesse contexto, a Companhia colonizou, evangelizou e adaptou-se a uma sociedade em profundas mudanças. Encontrou soluções próprias e acabou envolvendo-se cada vez mais com a sociedade colonial. Tornou-se proprietária de fazendas e senhora de engenhos.⁴⁸ Castelneau-L'Estoile relembra:

Em comparação com o estranhamento radical de um mundo ainda “selvagem”, a sociedade colonial representava para os padres jesuítas uma exterioridade mais próxima e familiar. Nos anos 1580, a colônia brasileira está

⁴⁶ “D. João III pediu ao Papa jesuítas para serem enviados para a Índia e depois para o Brasil. Nesses pedidos, D. João III foi muito influenciado pelo antigo reitor da Universidade de Coimbra, o doutor Gouvêa”. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 31.

⁴⁷ Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 54.

⁴⁸ Cf. Mauro FRÉDÉRIC, *Nova História e Novo Mundo*, p.14.

em pleno florescimento: havia algumas décadas tornara-se uma colônia de povoamento fundada na economia agrícola. A cultura do açúcar desenvolveu-se muito. (...) O visitador Gouvêa e seu companheiro Cardim, se interessaram muito pela cultura do açúcar. (...) De fato, o que estava em jogo nesse interesse pela cultura do açúcar era a escolha de uma estratégia econômica na província jesuíta.⁴⁹

Jordão vê na atividade da Companhia o desejo de criar um império teocrático que faria frente à Reforma Protestante que acontecia na Europa.

(...) o necessário para ajuizar do erro em que incorreram os historiadores que procuram defender, ou os que atacaram a Companhia de Jesus pelo seu propósito do Império Teocrático. Erraram os defensores em procurar negar essa intenção da Companhia, uma vez que as próprias cartas jesuíticas confessam esse propósito com evidência incontestável; e erraram os que censuraram por atribuir a esses religiosos fins ignóbeis, quando na verdade as razões que os determinam foram as mais elevadas e justas, visando a defesa da Igreja Católica, seriamente ameaçada pela Reforma Religiosa.⁵⁰

A integração da América portuguesa no império e no cristianismo exigiu a presença dos jesuítas na Colônia. Nesse sentido, a permanência deles no Brasil se revestia de maior objetividade. A Igreja foi a instituição que mais marcou a atmosfera cultural da modernidade e, no Brasil, voltou-se para a colonização através da ordem fundada por Santo Inácio, mantendo vivo o espírito científico e pragmático que orientava a expansão.⁵¹

Para implantar o catolicismo na colônia, os jesuítas criaram estratégias a fim de ensinar indígenas e colonos. Não tiveram medo de promover modificações, abandonando aqui e ali o rigorismo europeu.

Verdade é que a História da Companhia no Brasil sempre achou Índios no seu percurso. Mas agora vai direta e expressamente ao encontro deles, estudando ao mesmo tempo o ambiente primitivo, e o grave problema das subsistências e a sua legislação colonial autônoma, circunstâncias que influíram na catequese, aldeamentos e liberdade; a organização regional interna da Companhia, a atividade ministerial com toda a classe de pessoas, e a influência dos jesuítas no movimento geral da educação e cultura.⁵²

⁴⁹ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 57-58.

⁵⁰ Moacyr de Faria JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 23.

⁵¹ Cf. José Antônio SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, p. 47.

⁵² Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 9.

Antes mesmo de ensinarem a catequese, os jesuítas se viram diante de um sério impasse: dominar o meio colonial, o que implicava adesão a alguns intentos colonizadores. A tentativa de submissão da América era um desafio para os diferentes tipos de pioneiros. Religiosos ou não, os homens eram obrigatoriamente aproximados na tarefa de dominar a terra. Contrapondo-se a essa condição comum, existiam elementos diferenciadores que davam vantagens aos jesuítas; a capacidade de organização, a atividade conjunta, o preparo intelectual, a afinidade de ideais, o acúmulo de experiências e sobretudo a capacidade de identificação com a empresa colonial e a disciplina.

Não se limitaram a incutir no índio o espírito de disciplina e de obediência passiva, o amor do trabalho e aversão a estrangeiros; não se reduziram a fazer do selvagem um grande elemento de produção e riqueza, a criar com o concurso dele a grande indústria, a introduzir e desenvolver artes mecânicas nas reduções.⁵³

Os propósitos religiosos da Companhia de Jesus no Brasil eram amplos: catequizar os índios, educar os filhos dos colonos e manter o monopólio cultural.⁵⁴ Os meios para financiar tamanha empresa teriam que ser gigantescos. Inicialmente, a ordem, por determinação das Constituições, exigia que a manutenção dos colégios dependesse de esmolas. A partir de 1576, a dotação real veio em auxílio. No decorrer da colonização, os jesuítas sempre recebiam heranças, doações e somas como pagas de promessas, graças ou simplesmente de favores. Aos poucos, a ordem tornou-se rica e poderosa. O próprio espírito da Companhia exigia fundos para preparar um grande número de missionários, professores, estudantes e obras de apostolado.⁵⁵

Ao jesuíta como colono cabia conhecer e adaptar-se à terra, aceitar suas imposições e disciplinar, à medida do possível, o mundo natural, selvagem, tarefas comuns a todos os habitantes da colônia. Na teoria, o jesuíta era um colono diferente dos demais, pois a ele cabia a doutrinação, mas, paradoxalmente, em inúmeros casos, para que a catequese acontecesse foi obrigado a escravizar índios.

⁵³ Moacyr de Faria JORDÃO, *O Embu Terras das Artes e Berço de Tradições*, p. 31-32.

⁵⁴ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 109.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 109, afirma: "Não podiam os jesuítas ganhar o próprio sustento com ocupações alheias ou impeditivas do seu fim próprio, nem podiam confiar só na caridade dos fiéis".

A prática da vida jesuítica colonial deixava transparecer duas diferenças essenciais em relação aos colonos; não eliminava o indígena e respeitava parte de seus valores culturais.

Para Serafim Leite⁵⁶, o aspecto econômico era o ponto nevrálgico da questão indígena. A problemática econômica não era nova. Ao longo da história, os homens assistiram a conflitos entre a dimensão moral e a econômica, entre o desejo ilimitado de posse e a contenção moral para que esse desejo se mantivesse dentro dos limites da justiça. Justiça essa questionada, pois o que poderia ser justo naquele momento, onde a única diferença entre o jesuíta e o colono era que o primeiro não matava para dominar?

O meio geográfico e sócio-cultural diferente fez com que os jesuítas se adestrassem, apurando conhecimentos baseados na vivência prática. O contato com novas realidades fez com que se adaptassem ao meio, usufruindo as possibilidades imediatas que a terra oferecia⁵⁷. No entanto, o jesuíta foi tudo e não foi nada, na avaliação de Serafim Leite⁵⁸, pois ele foi mestre-escola e lavrador; construtor e mecânico; professor de faculdades acadêmicas e criador de gado; escritor e senhor de engenho; enfermeiro e médico; explorou rios e terras; fundou povoações; foi confessor e conselheiro na tentativa de proporcionar ao índio uma condição mais digna.

A tentativa de moldar nos índios e colonos a moral cristã exigiu uma intensa atividade. Havia poucos padres para pregar aos portugueses, ensinar aos meninos nas escolas a ler e escrever, aprender a língua nativa e visitar as aldeias vizinhas.⁵⁹

A expansão territorial da Companhia, contudo, era maior do que o seu crescimento numérico e, em 1586, superadas as primeiras tentativas de penetração no interior, a ordem chegava ao Paraguai⁶⁰. Tendo em vista a amplitude da empresa colonial, procurava-se trabalhar onde se pudesse obter mais frutos. Era uma norma

⁵⁶ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 10.

⁵⁷ Para um maior aprofundamento, ver Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*.

⁵⁸ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 11.

⁵⁹ A carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues – Bahia – 10 de abril de 1549 – C. P. J. B. – Vol. I., Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 111.

⁶⁰ “Pretendia Nóbrega atingir, de imediato, o Paraguai, tanto que após despachar Leonardo Nunes e Diogo Jácome, já em agosto de 1549, para o sul, a caminho de São Vicente, onde nos campos de Piratininga se encontravam abertas as portas para o fruto que esperavam, como expressa Anchieta, em 1550, tratou de concentrar nessa Capitania toda força da Companhia de Jesus, como se vê na carta de Nóbrega a D. João III, em 1553”. Moacyr de Faria JORDÃO, *O Embu na História de São Paulo*, p. 31.

expressa nas Constituições. No Brasil, os índios eram mais numerosos, por isso a necessidade de maior investimento da Companhia.

Se o índio era o objetivo primeiro dos missionários, os colonos não estavam descartados. Fazia-se necessário trabalhar com eles, pois era impossível cristianizar o selvagem sem ter também os olhos voltados para os colonos. Estes poderiam pôr a perder todo o difícil trabalho de evangelização, com maus exemplos e vida devassa.⁶¹

Na província do Brasil, por volta de 1598, havia 30 padres encarregados da catequização dos índios. Dentre esses missionários, alguns eram verdadeiros especialistas, em geral, religiosos idosos e com maior experiência de vida. A idade média do grupo de missionários era alta, mais de 48 anos, enquanto que entre os missionários da província brasileira era mais baixa, 42 anos. No entanto, a maioria tinha entre 45 e 60 anos e entre 25 e 40 anos de Companhia.⁶²

Porém, esses especialistas não eram suficientemente numerosos, e os superiores deveriam distribuí-los da melhor maneira, muitas vezes isolados, mantidos por longos períodos nas aldeias por falta de substitutos, os missionários abusavam às vezes de sua autoridade sobre o índio e negligenciavam seus deveres.⁶³

A proporção de nascidos em Portugal era majoritária no grupo missionário. Os padres eram relativamente idosos, pois requer-se-ia para a missão homens com experiência e maturidade. Também era da vontade dos superiores não enviar às aldeias padres jovens, que não fossem capazes de superar as tentações e as dificuldades físicas e morais da vida nas aldeias.

2.2.2 – CONVERSÃO DO GENTIO

Na análise de Jordão, a preferência e o entusiasmo com que os padres atuaram na capitania de Martim Afonso tinha suas razões: proximidade geográfica

⁶¹ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 123.

⁶² Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 215-216.

⁶³ *Ibid.*, p. 238.

do Paraguai e habitantes de boa índole. Os Guarani, também conhecidos como Carijó, eram vistos pelos padres como dóceis à evangelização. A missão na província do Brasil era considerada difícil. A primeira impressão dos missionários que aqui chegaram era de que seria fácil evangelizar os índios. Eram considerados *tabula rasa*, na qual seria possível inscrever a mensagem cristã:

A fase da descoberta e das ilusões, sucederam-se decepções: os índios do Brasil apresentavam-se como pouco aptos à religião cristã. Diante dessa dificuldade, os padres da província procuraram adaptar seus métodos de evangelização e criaram a aldeia, agrupamento fundado pelas necessidades de evangelização, na qual os índios são reunidos e isolados das populações européias. Essa experiência de fixação das missões impôs-se aos atores locais (jesuítas e governador) ao mesmo tempo por razões políticas, religiosas e econômicas, e constitui a marca original da experiência missionária brasileira”.⁶⁴

O visitador Gouvêa, encarregado de impor as Constituições, deveria conformar a aldeia ao modelo das prescrições romanas. O desafio era “... dotar a província do Brasil de prescrições específicas inspiradas na Constituição e adaptadas às condições locais”⁶⁵. Ele acabou por elaborar uma norma missionária que conciliasse a realidade da região e o ideal de Roma. Essa norma, espécie de regimento interno da província do Brasil, permaneceria em vigor até a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759.

Os regimentos eram ordenações que tratavam de pontos mais específicos das províncias. A regra, cujo texto foi publicado pela primeira vez em 1580, constituía o verdadeiro regimento interno da Companhia: definia cargos e funções e orientava práticas julgadas importantes ou difíceis. As Constituições enunciavam as normas gerais e as ordenações regulavam os casos particulares. “A existência de regimentos particulares é a consequência do princípio de adaptabilidade que está no cerne da instituição jesuíta”⁶⁶. Brotava daí uma contradição estrutural entre a manutenção da unidade e a necessidade de adaptação às situações locais.⁶⁷

O regimento da província do Brasil era, portanto, uma dessas ordenações. Ele não substituíam as Constituições, mas as completava, regulamentando as questões

⁶⁴ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 89.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 91.

particulares da província. O papel legislativo do visitador era modesto, como ficava explícito no Offício da visita de 1580. Ele deveria intervir para regulamentar pontos pendentes.

O ideal missionário jesuíta, segundo as Constituições, era salvar a alma de seus membros e a do próximo. A missão catequizadora consistia na difusão da fé para que esse ideal fosse plenamente atingido.⁶⁷

A espiritualidade jesuíta deveria se orientar para o mundo exterior e a missão era a expressão mais nítida dessa orientação. Entretanto, as Constituições recomendavam aos religiosos que não tomassem parte nas questões temporais. O mundo era concebido como lugar de experimentação espiritual e como lugar de ação. A missão era uma forma particular de intervenção no mundo pelas experiências praticadas. Pressupunha disponibilidade, pobreza, deslocamento e desapego.

A experiência das aldeias, solução encontrada para superar as dificuldades e a pouca eficácia da evangelização na *vinha estéril* do Brasil, contradizia o ideal missionário exposto nas Constituições.⁶⁸ O *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito por Nóbrega por volta de 1556 e reeditado pela imprensa do Estado por ocasião do IV Centenário de São Paulo, ilustra bem os problemas da missão num estilo socrático. Apresenta as principais dificuldades vividas pelos missionários. É endereçada a interlocutores, com os quais Nóbrega convivera por alguns anos no Espírito Santo e em Piratininga: o padre Gonçalo Alves e o irmão Matheus Nogueira. O padre Gonçalo Alves, de grande capacidade retórica, inteiramente voltado para conversão dos índios, mostrava-se desesperado com o insucesso de seus esforços. O irmão Matheus Nogueira, absorvido no ofício e no aperfeiçoamento da própria alma, parecia mais próximo dos índios que o primeiro. Há este diálogo entre os dois:

Gonçalo Alvarez – Por demais hé trabalhar com este; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão incarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto há pedras.

O que bem dizeis, quão fora estes estão de se converterem hum dia [cinco mil] e no outro tres mil por huma soo pregação dos Apóstolos, nem de se

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 91-92.

⁶⁸ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 95.

⁶⁹ *Ibid.*, p.98-99.

converterem reinos, cidades, como se fazia no tempo passado por ser gente de juízo.

Matheus Nogueira – Se tiverem rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa, mas, como nam sabem que cousa hé crer enn adorar, não podem entender há pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum só Deus, e a esse só servir; como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada.

Huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhe dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entra a verdadeira fee nos corações.⁷⁰

O teor do diálogo na íntegra denota certa ironia de Matheus Nogueira, que criticava a pretensão dos padres que chegavam ao Brasil, imaginando que o trabalho de conversão seria rápido, pois o caminho da retórica, da pregação, mostrava-se, de certa forma, estéril:

Na verdade, os dois interlocutores discutem longamente a conversão dos índios e acabam por encontrar um consenso sobre o tema: o índio possui as três potencialidades da alma, que são o entendimento, a memória e a vontade; basta impor-lhes um tipo de sujeição adequada para convertê-los. Quanto às questões concernentes à figura do missionário, às qualidades de que precisa, às condições de possibilidade de sua salvação, nota-se a tensão entre os dois interlocutores.⁷¹

Através de seus dois porta-vozes, Nóbrega propunha uma verdadeira política pastoral adaptada aos índios, deixando transparecer a imagem negativa que tinha dos nativos: ignorantes, inconstantes, selvagens e cheios de vícios.

Para Eduardo Viveiros de Castro, a inconstância se fez presente desde o início das atividades da Companhia no Brasil, em 1549, e pode ser explicada pelo fato de os índios serem difíceis de converter. Não que fossem refratários e intratáveis; ao contrário, ávidos de novas formas, mostravam-se, entretanto, incapazes de se deixar impressionar por elas. Eram receptivos, mas difíceis de se moldar. A inconstância ameríndia foi tema freqüente da reflexão missionária.⁷²

⁷⁰ Este diálogo se dá no Apêndice 2 – Diálogo sobre a conversão do Gentio do Pe. Manuel da Nóbrega – Bahia 1556-1557. Esse diálogo se estende, e o objetivo maior era sistematizar os argumentos em prol da continuidade das missões, resolver o dilema teológico relacionados com a missão e por último reanimar os ânimos dos jesuítas frente a inconstância do gentio.

⁷¹ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 106.

⁷² Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, p. 185.

Entende-se então o fato de os missionários estarem envolvidos com a catequese dos índios, *vinha estéril* na expressão dos superiores gerais. Para a catequese dos brancos, o regimento metropolitano responsabilizava os párocos. O caminho para levar os indígenas a abandonarem o paganismo era árduo. Era preciso afastá-los de costumes como a antropofagia, a poligamia e outros hábitos frontalmente contrários à doutrina católica.

Documentos revelam que os índios até pediam para serem catequizados, mas desfazer-se de hábitos tão arraigados era penoso. Isso explica em parte a inconstância. Com a mesma facilidade com que aderiam às novas práticas cristãs, logo as abandonavam.⁷³

Pois nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como um sistema de crenças, a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do cristianismo, empresa tão decisiva para a constituição de nossa disciplina, não deixou de impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendia abarcar. A religião como sistema cultural pressupõe uma idéia da cultura como sistema religioso.⁷⁴

Os jesuítas estudaram a fundo o caráter dos índios e nos deixaram indicações preciosas. O índio convertia-se movido pelo desejo de obter saúde e mantimentos, sem trabalho, como os seus feiticeiros lhes prometiam. Dado que abria espaço para a inconstância. Os homens e, sobretudo, as mulheres de idade eram difíceis de converter. As mulheres mais novas, pelo contrário, depois de se tornarem cristãs, em geral, davam provas de piedade, particularmente quando se uniam a um homem branco. Os demais sempre se entregavam, de volta, aos costumes ancestrais.⁷⁵

A dificuldade dos índios em guardar os ensinamentos levou os jesuítas a mudarem suas estratégias. Primeiro, civilizar e, em seguida, converter, como já mencionamos. Os missionários procuraram, principalmente, as crianças para atingir tal intento. Civilizar primeiramente os pequenos, longe do ambiente nativo; não simplesmente evangelizar, mas introduzir uma norma de conduta civil aos índios.

⁷³ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 7.

⁷⁴ Eduardo Viveiros de CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, p. 191.

⁷⁵ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 6-7.

Reunião, fixação, sujeição e educação. Para inculcar a fé era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei.⁷⁶

Entendemos que toda sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura.⁷⁷

Muitas vezes, principalmente no começo da missão jesuítica ou também nas primeiras investidas missionárias a cada grupo de recém-chegados, havia otimismo com relação à conversão, pois os índios se mostravam dóceis. Contudo, várias eram as formas de os indígenas se evadirem do cristianismo: as constantes migrações e a aceitação das santidades. Havia ainda a enorme influência exercida pelos pajés, o que dificultava a conversão.⁷⁸

O fato de se dispersarem mudando muito de aldeias foi notado pelo padre Luiz da Grã, numa carta de 1556, na qual lamentava que, ao transferirem-se de lugar, os índios não iam juntos, mas em grupos separados, o que impedia os missionários de acompanhá-los. A única solução seria juntar os que tinham permanecido em uma única aldeia. O ajuntamento de São Paulo foi o primeiro que se fez no Brasil.⁷⁹

Não bastava apenas fixar os indígenas à terra como única forma de estabelecer costumes. Era preciso dar aos já batizados condições para desenvolverem a vivência cristã. Caso contrário, o retrocesso era certo. Era urgente organizar a vida dos indígenas nos moldes europeus. O aldeamento, nesse caso, configurava-se como maneira mais lógica de atingir os objetivos de conversão. No entanto, a aldeia⁸⁰ era um espaço perigoso para o missionário, como já dissemos no primeiro capítulo.

⁷⁶ Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, p. 194.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁸ Cf. Carta do Pe. Antônio Pires aos Padres e irmãos de Coimbra – Pernambuco, 4 de junho de 1552 – C.P.J.B., Vol. II, Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 325.

⁷⁹ Cf. Carta do Pe. Antônio Pires ao Provincial de Portugal – Bahia – 19 de julho de 1558. C.P.J.B., Vol. II, *Ibid.*, p. 463.

⁸⁰ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 54, defini "... aldeia ou aldeamento, como característica específica da dimensão missionária da província ultramarina. A

Com a aldeia inscreve-se um afastamento ainda maior em relação ao coração do mundo jesuíta, que é o colégio. O número de jesuítas é pequeno, o meio ambiente indígena é estranho, até hostil. A aldeia é uma “antena” jesuíta num mundo outro, uma fixação da missão para uma maior eficiência, assim como previam as Constituições. Por fim, a missão se define pela mobilidade, pela precariedade, ela está “por baixo do limiar de residência” jesuíta; segundo a expressão das Constituições, ela está “lá onde a Companhia não existe”.⁸¹

O Regimento de Tomé de Souza acolheria a idéia do aldeamento para evitar que os indígenas convertidos fossem prejudicados com os exemplos nada edificantes dos colonos. Nóbrega já atestava:

Em todas estas capitánias, além destes pecados que tenho dito notei outros que muito mais lhe atirão o rosto, porque son contra a charidade, amor de Deus e ao próximo no ódio geral que os christãos tem ao gentio, e não somente lhe avorecem os corpos, mas também lhe aborrecem as almas.⁸²

Nóbrega se colocava de maneira cuidadosa ao mostrar na carta que toda a iniciativa vinha do governador, como demonstra Castelnau-L’Estoile:

De fato, os jesuítas têm a idéia de agrupar os índios convertidos desde 1550, mas seu projeto se chocou com a recusa dos índios de adotar uma vida sedentária e também com a oposição dos colonos e do primeiro bispo de Salvador, Dom Pedro Fernandes Sardinha. A chegada do novo governador e seu apoio total aos jesuítas torna, enfim, possível a estratégia dos padres. É interessante notar que Nóbrega, na carta de 1558, insiste sobre a iniciativa do governador, reforçando assim, a legitimidade de uma estratégia missionária já controversa.⁸³

A discussão teórica sobre a conversão do gentio se concretizava na realização do aldeamento. O aldeamento ou aldeia, no entanto, não era apresentado como uma invenção jesuíta, mas como uma criação do governador, aconselhado a isso pelo provincial Nóbrega. As contradições presentes no catolicismo dos colonos eram também um forte entrave à cristianização dos selvagens. Na mesma carta,

aldeia era um lugar que reuniam índios sob autoridade dos missionários que os evangelizavam, civilizando-os. Diferentemente do termo aldeia que é autenticamente usado pelos índios”.

⁸¹ Charlote de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 130.

⁸² Carta de Nóbrega a Tomé de Souza – Bahia – 05 de julho de 1559. – C. P. J.B. , Vol. III, Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 76.

⁸³ Charlote de CASTELNAU-L’ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 114.

Nóbrega contou sobre sua preocupação com a riqueza dos colonos e a forma de viverem segundo a carne, nos vícios e pecados.⁸⁴

As aldeias realmente multiplicaram-se a partir de Mem de Sá (1558-1572), que deu total apoio aos jesuítas na tarefa de formá-las. Serafim Leite afirma que o estágio de civilizabilidade em que se encontravam os índios brasileiros requeria dos padres suavidade e firmeza, paciência e presença.⁸⁵

Junto aos índios, nas aldeias, era mais fácil ministrar os sacramentos. Os aldeamentos, dispostos próximos aos centros coloniais, possibilitavam, no decorrer da semana, visitas dos padres aos colonos para pregar, ensinar a ler, escrever e contar, e, sobretudo, orar. Essa forma de *protetorado dos índios*, como Serafim Leite denomina, visava conduzir os índios ao processo de civilização. Os jesuítas se valiam de sua autoridade para despertar nos nativos a sujeição civil que eles não tinham.

A eficácia da catequese e o desenvolvimento missionário fizeram com que gradualmente os jesuítas se tornassem senhores de escravos, de terras, competindo assim com os colonos, assunto que já tratamos no primeiro capítulo. Buscando elaborar meios para a evangelização, os padres acabaram inserindo-se profundamente na vida colonial.

O apoio do governador à estratégia jesuítica representou para os missionários uma nova esperança. A correspondência entre eles voltou a ser otimista e os padres, de novo, podiam falar nos resultados concretos das missões, por meio dos relatos de conversão dos índios e de realização das festas litúrgicas. As aldeias, portanto, eram fruto da adaptação das prescrições gerais da Companhia à realidade local. A hierarquia jesuíta em Roma, diante do fato consumado, a criação das aldeias, acabou acatando temporariamente a permanência delas. A aldeia era o resultado palpável da experiência dos jesuítas no Brasil.⁸⁶

Eles foram pioneiros na aprendizagem das línguas indígenas e na preparação de gramáticas para veicular conteúdos religiosos. A tradução de conceitos teológico-filosóficos para os códigos culturais nativos era arriscada, pois poderia comprometer a ortodoxia da doutrina. A língua geral, criada pelos jesuítas, era híbrida, mas útil

⁸⁴ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 93.

⁸⁵ Cf. Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 8.

⁸⁶ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril*, p. 116.

para a comunicação. A superação da barreira da linguagem possibilitou um encontro de horizontes simbólicos. A mitologia paralela criada pelos jesuítas atesta essa dinâmica. A evangelização e a aprendizagem do cristianismo implicavam mudanças nos sistemas simbólicos de missionários e índios.⁸⁷

(...) os sinais da palavra de Deus são introduzidos pelos nativos dentro de sua própria linguagem, tornando-se assim uma maneira de controlar o risco da indecifrábilidade do mundo, uma maneira de reorganizar os códigos, não apenas lingüísticos como também sociais, no interior da hierarquia do mundo colonial.⁸⁸

Os jesuítas participaram de todos os aspectos da vida colonial nas cidades, nos aldeamentos, nos engenhos e no sertão. Primeiro como religiosos, mas também como colonizadores. Vencendo barreiras, procurando disciplinar a atitude espiritual dos nativos, a Companhia de Jesus atingia seu ideal, o que implicou, inúmeras vezes, repensar sua conduta frente à ordem na Europa e demais lugares do mundo.

Trataremos, no terceiro capítulo, da confluência dos universos simbólicos e sua ressignificações. Como se dá o encontro de horizontes simbólicos tão diferentes? Essa é questão central da próxima etapa do trabalho.

⁸⁷ Cf. Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p. 91.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

CAPÍTULO III: RESSIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA RELIGIOSA

Neste capítulo, trabalharemos o encontro dos universos simbólicos indígena e missionário (europeu) e suas ressignificações. A questão central de nossa investigação é: como se dá o encontro de horizontes simbólicos tão diferentes? Uma abordagem ampla desse encontro ajudar-nos-á a perceber mudanças ocorridas no horizonte cultural de missionários e indígenas com a absorção recíproca de elementos religiosos de ambos os lados. O processo de ressignificação no âmbito católico escapou do controle hierárquico e, ainda hoje, está presente na religiosidade popular. O encontro cultural e religioso entre jesuítas, índios e africanos gerou no Embu, como em outras localidades, uma forma de devoção característica e rica em peculiaridades, manifestadas principalmente nas festas e procissões.

As pesquisas historiográficas habitualmente têm procurado mostrar as condições histórico-culturais da produção do discurso evangelizador. Alguns pesquisadores, como Pompa¹, têm-se esforçado para revelar a dinâmica interna da cultura ocidental, presente no encontro com outras culturas, como a da América. Na compreensão dessa nova cultura, o ocidente recorreu à cosmogonia medieval e ao humanismo renascentista. Antropologicamente, é limitado pensar que os relatos dos missionários e viajantes não nos possam devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu. Deve-se ter em conta a dinâmica presente no evento histórico da evangelização. Portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, ele reelaborou as culturas indígenas e foi também reestruturado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações/interpretações. Na compreensão do encontro entre missionários e indígenas, a dinâmica interna dos sistemas culturais indígenas, que tomaram para si e transformaram o que se apresentava como outro, deve ser levada em consideração. Esse é o primeiro passo para compreendermos a ressignificação, a convergência de horizontes simbólicos causados pelo impacto colonial. Como afirma Pompa:

¹ Cf. Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p.25.

Os elementos “alheios” foram absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. A criação de um sistema original de representações (uma “cultura híbrida” diria Vainfas, ou uma “cultura mestiça”, diria Gruzinski) foi uma tentativa nativa de refundar o sentido.²

Para entendermos a ressignificação entre as culturas européia e indígena guarani é preciso compreender um pouco o mundo indígena e sua cosmovisão, embora a mentalidade colonial tenha tentado apagar sua memória, seu passado.³

3.1 – CULTURA GUARANI

A etnia guarani não ocupava somente o Paraguai, mas toda a área compreendida entre os confins do Equador e o Rio da Prata, quase todo o Brasil e ainda o Uruguai e as províncias de Corrientes e Entre Rios, na Argentina. É costume dizer que o guarani ocupava o Paraguai porque a palavra *Paraguai* designava no século XVI a bacia dos três grandes rios que convergem para o Prata, até os Andes; do Chile ao Peru, abrangendo ainda o interior da Bolívia, do Brasil e do Uruguai.⁴

Os guarani formavam uma etnia numerosa, distribuídos de maneira mais ou menos densa sobre metade do continente. Era notável a existência de povoados guarani num espaço mais extenso que a Europa. Esses povoados não possuem *história*, por não constituírem uma nação, por não terem registros históricos. Entretanto, sem qualquer vínculo aparente entre si, guardam os mesmos traços fisionômicos, hábitos semelhantes e, principalmente, falam a mesma língua.⁵

O fato de os seus caciques serem escolhidos entre os guerreiros que se destacavam nos combates e na arte da palavra revela traços do caráter guarani. Cada tribo estava submetida a um cacique cuja autoridade era quase absoluta, se bem que frágil e à mercê de uma reação coletiva da tribo. Os caciques eram

² Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p. 25.

³ Cf. Regina A. F. GADELHA, *Missões Guarani*, p. 234.

⁴ Cf. Clóvis LUGON, *A República Comunista cristã dos guaranis*, p. 22.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 23.

independentes uns dos outros. As relações entre as tribos eram quase nulas, resumiam-se aos contatos de vizinhança, pacíficos ou bélicos.⁶

Eram nômades e tinham na caça, na pesca e na agricultura primitiva sua principal fonte de subsistência. Cultivavam milho, mandioca e batata-doce. Na estação de sementeira e de colheita, a tribo fixava-se perto das culturas e concentrava-se numa espécie de galpão.

Algumas tribos aceitavam a poligamia, outras, apenas para os caciques. Quanto às crenças, acreditavam em um só deus, a quem não rendiam qualquer culto exterior, nem ofereciam sacrifícios. Também não possuíam sacerdotes. Os médicos-feiticeiros (xamãs ou pajés) adotavam como tratamento a sucção da parte doente do corpo. Retirava-se, assim, a causa da enfermidade. Interpretavam também os cantos dos pássaros e prediziam o futuro.⁷ “Os caciques/pajés, por sua vez, eram líderes que se impunham por certas qualidades morais, pelo número de mulheres e filhos ou também pelo número de indivíduos com quem podiam contar ou mesmo dividir o poder”⁸.

A célula social era a aldeia, construída coletivamente para toda a população. A produção dos artigos básicos para sobreviver não era coletiva, cabendo a cada família providenciar suas necessidades e objetos de uso particular. Na divisão do trabalho, aos homens cabia a provisão dos alimentos por meio da caça e da pesca, o corte do mato, a fabricação de armas e canoas, a arte plumária e, acima de tudo, a segurança da aldeia.⁹ As mulheres eram responsáveis pelas lides da casa, pelo plantio e pela colheita. A prática da tecelagem parece ter sido uma atividade marcante na vida da mulher guarani, como também a cerâmica. Os cachimbos feitos de barro encontrados em escavações arqueológicas revelavam não só a cultura material guarani como a cultura espiritual.¹⁰

A vida religiosa guarani possuía tradições que apresentavam analogias com as histórias bíblicas. A crença na imortalidade do espírito era praticamente unânime, embora eles não tivessem a noção de alma. Alguns autores apontam para uma vaga idéia de pecado. Uma vez instruídos na religião cristã, os neófitos passaram a dar

⁶ Cf. Clóvis LUGON, *A República Comunista cristã dos guaranis*, p. 25.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 26.

⁸ Ítala Irene Basile BECKER, *As Missões Jesuítico-Guaranis*, p. 286-287.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 285.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 288.

melhor expressão às suas idéias religiosas anteriores.¹¹ Lugon nos fornece um registro interessante sobre o assunto:

A existência dessas crenças explica-se, aos olhos dos missionários, por outra tradição encontrada no Paraguai e no Brasil, e transmitida pelo Padre Montoya: a América teria sido evangelizada por um dos doze discípulos de Jesus, Tomé, Pay Tuma ou Zuma, também chamado Pay Abara, isto é, Pai que vive no celibato. Pay Tuma predissera aos seus fiéis índios que os seus descendentes abandonariam a verdadeira fé, mas que, passados muitos séculos, novos enviados chegariam, armados de uma cruz semelhante àquela que ele levava consigo. Na região de Tuyati, os primeiros missionários, levando uma cruz como bordão, foram recebidos, com efeito, em nome de Pay Abara, com extraordinária alegria, que os encheu de surpresa.¹²

Para Pompa, a descrição dos selvagens e de sua religião não passava de mera construção, dada a falta de registros históricos. Atribuía-se a eles comportamento pagão e ausência de religiosidade. No entanto, os missionários não encontraram nenhum sinal de idolatria ou paganismo.¹³

A falta de um traço religioso sólido facilitava a catequese, eliminando assim o trabalho de erradicação da idolatria e permitindo semear em terreno virgem. Os missionários buscaram identificar neste homem natural um mínimo sinal da presença de Deus. Às vezes, contraditoriamente, atribuíam sinais de crença aos nativos. Para fins pedagógicos, os jesuítas adotaram “Tupã enquanto deus para, a partir dele, elaborar o projeto catequético. A analogia ocasionada pelo caráter urânico de Tupã é a mais patente, mas há outras, como no caso da passagem do apóstolo Tomé ou o conhecimento que os selvagens tinham do dilúvio”¹⁴.

Os indígenas, portanto, na visão dos missionários, não tinham religião consolidada, embora revelassem ocasionalmente tênues sinais de uma religiosidade monoteísta, o que possibilitaria ao longo do processo de evangelização assimilar elementos cristãos, como aponta Assunção:

¹¹ Clóvis LUGON, *A República Comunista cristã dos guaranis*, p. 221.

¹² *Ibid.*, p. 222.

¹³ Cf. Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p.41.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

O elemento indígena assume, (...) várias representações simbólicas: ovelhas perdidas, uvas de uma vinha que não produz bons vinhos, metáforas comuns e densas de significados que, além de se associarem aos escritos sagrados, revelam como a mentalidade jesuítica constituiu ligações para unir os dois mundos, utilizando-se da natureza empírica que confirmava as verdades das Escrituras Sagradas.¹⁵

Chamorro não compartilha da idéia de que os guarani não tinham religião, Contrária a esse pensamento, ela vê a religião no *modo de ser guarani*, na forma de organização de vida. Os grupos guarani davam importância à vida religiosa e a religião foi uma das formas de resistência à aculturação, à substituição pura e simples de suas crenças, como explica a autora:

Contrariamente a essa compreensão de cultura e identidade, nos estudos dos antropólogos que se ocupavam com a mudança e o contato intercultural no Brasil, fica implícita a concepção de cultura como produto acabado, como “um estoque de traços culturais que, à semelhança do estoque genético, é passado como herança social às gerações mais novas” (...) Entretanto, a mudança social não é um processo mecânico de substituição de elementos da cultura original por outros da cultura dominante, tendo a primeira a descaracterização e a extinção (...).¹⁶

A religião como sendo o modo de ser do guarani consiste basicamente em uma experiência místico-teológica do conceito existência-símbolo-palavra. A palavra é o fundamento dos seres, a unidade vital, como *pneuma* e *ruah* na linguagem do Novo e do Antigo Testamento. Aplicada aos seres humanos, *palavra* é análoga aos termos hebraico e grego *nephesh* e *psychê*, respectivamente, que designam o indivíduo em sua integridade. A *palavra* é, para os guarani, o que liga humanos e divindades; é a energia básica que origina todos os seres; é a experiência do sagrado.¹⁷

Os guarani contradisseram a palavra cristã pregada pelos missionários, demonstraram seu descontentamento e defenderam seu povo, sua terra e o direito de nela viver com dignidade. Mostraram-se sujeitos de fala e de vida religiosa. Não foram passivos diante das imposições da colonização. Reivindicaram a poligamia para seus líderes, a vida livre na selva, a permanência da virtude convocatória da

¹⁵ Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 130.

¹⁶ Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 46.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 49-50.

palavra indígena ritualizada. Chamorro destaca, além desses, outros aspectos que sugerem, em tom profético, a resistência da cultura indígena no encontro com os colonizadores:

Outro recurso utilizado pelos profetas para contradizer a mensagem cristã foi a paródia. Através dela, indígenas manipulavam o modo de ser cristão – fingiam-se de sacerdotes, consagravam a eucaristia e muitas outras cerimônias. Eles não só ironizavam a pregação cristã, mas também tiravam, na comunicação, vantagens dos novos símbolos.¹⁸

Na forma de ser guarani encontramos elementos que caracterizavam sua religião. Seus líderes religiosos detinham as mais importantes funções xamânicas como a reza, as convocações migratórias, as profecias, expressando a religiosidade presente no cotidiano. Muitos problemas vividos pelos guarani tiveram raízes nas mudanças que a aceitação da nova religião exigia deles:

Nos discursos indígenas apareceram pessoas e comunidades perturbadas em conseqüências de um cristianismo que se apresentava como uma religião cuja aceitação implicava um completo deslocamento e desestruturação ritual, cültica e simbólica, (...) A partir da pregação cristã, os indígenas intuíram que o novo modo de ser correspondia a uma religião que lhes desautorizava a experiência religiosa de seus antepassados. As novas referências religiosas que lhes eram impostas não tinham vínculo algum com seus esquemas autóctones. A nova religião advogava para si mesmo o poder exclusivo de distinguir a falsa e a verdadeira manifestação do sagrado.¹⁹

A teologia guarani se revelava na compreensão do ser humano intimamente ligado às divindades. Os guarani eram conhecidos na historiografia das missões como aqueles que nunca faziam sacrifício ao verdadeiro Deus e estavam propensos a qualquer oferta religiosa.

Entre as divindades do panteão ameríndio encontrava-se Jasuká, o princípio dinâmico, originário, muitas vezes identificado com o gênero feminino. Este vínculo com o feminino sugeria a idéia de mãe como fonte da vida. Todas as outras divindades eram masculinas, com exceção de Nande Sy (Nossa Mãe), que

¹⁸ Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 83.

¹⁹ *Ibid.*, p. 86.

representava a mulher no sistema patriarcal. As divindades eram também referidas como Pais e Mães da palavra.²⁰

Imbuídos de uma mentalidade tridentina, que concebia a religião como um conjunto de verdades a ser cridas e praticadas, os missionários não percebiam na religião guarani as manifestações divinas concretas, as formas de crer e de encontrar em uma cosmovisão mítico-religiosa particular um suporte para a vida social.²¹ Neste sentido, faz-se necessário recorrermos à idéia de mito, na concepção de Chamorro:

O mito começa a ser visto pela antropologia como forma metafórica (mas também pragmática) de criar consciência histórica de acontecimentos específicos, como maneira de dar sentido às contingências e, paralelamente, orientar práticas sociais. Os objetivos das pesquisas não são mais as formas de reprodução das estruturas cognitivas e sociais, mas o processo de transformação das mesmas. Sahlins, neste sentido, propõe uma possível teoria da história, da relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução e continua com a idéia de que no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais (...). Tarefa de antropólogo não é apenas delinear a sociedade enquanto dado, mas pesquisar as maneiras como os seres humanos continuamente constroem, manipulam e reorganizam o mundo em que vivem.²²

O universo mitológico guarani compõe-se de três espaços diferenciados: a terra, o paraíso e uma região intermediária. A terra guarani é comparada a um corpo murmurante que se estende e se alarga continuamente, apresenta-se como espaço que deve ser caminhado, cultivado, ocupado e humanizado. O mundo vem à existência pela palavra. Antes da criação, a palavra já murmurava nas entranhas da matéria que comporia os seres. Segundo Chamorro, a metáfora que relata a gênese guarani diz que Nosso Pai Último primeiro criou o mundo a partir de uma pequena porção de sua sabedoria criadora. Essa linguagem guarda profundas semelhanças com a narrativa do Antigo Testamento.²³

A necessidade filosófica e teológica de atribuir ao índio uma crença obedecia a uma exigência cultural européia, uma forma de ver o outro e traduzi-lo segundo a

²⁰ Cf. Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 98-101.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 95.

²² Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p. 165-166.

imagem resultante desse processo. Para isso, era necessário criar uma ponte, uma *linguagem de mediação*, que de acordo com Pompa se configurava como uma:

(...) oposição irreduzível presença/ausência de religião, que impossibilita qualquer tipo de mediação, retrocedendo na esfera da não-humanidade dos selvagens americanos, transforma-se no binômio opositivo verdadeira/falsa religião. A partir daí é possível a comunicação e, portanto, a obra de catequese dos selvagens.²⁴

Os missionários elaboraram a sua visão das religiões ameríndias a partir de uma visão clássica da religião. Elaboração que tinha no paganismo seu eixo central, uma vez que possibilitava utilizar o esquema interpretativo do verdadeiro/falso. As religiões ameríndias eram classificadas como falsas, pois nelas a presença do demônio era uma realidade.²⁵

Esse domínio do demônio se manifestava por meio de grandes xamãs, pajés ou caraíbas, que eram feiticeiros e profetas para os indígenas. Na falta de sinais mais específicos de idolatria, eram esses personagens dotados de poder que punham o Diabo em contato com as almas selvagens. Desde cedo, os jesuítas passaram a ver os caraíbas como inimigos. Eles dificultavam a catequese e eram, em parte, responsáveis pela inconstância tão presente entre os índios, pois lembravam a necessidade de se voltar aos costumes antigos. Exerciam ainda profunda influência na vida das aldeias, ao reiterarem o convite para se buscar a “terra da imortalidade”²⁶.

O profetismo tupi-guarani era responsável pelo fenômeno religioso indígena das migrações místicas em busca de uma terra maravilhosa, onde não se trabalharia mais nem existiriam doenças e mortes, a *Terra sem Mal*.

Para Pompa, a temática das migrações guarani levou a antropologia a afirmar ser o profetismo Tupi-guarani, o mito da Terra sem Mal e o messianismo, expressões indígenas do mundo cultural tupi-guarani. Para a autora, esta posição se baseia em teorias gerais, uma vez que trabalham com tipologias classificatórias e suas chaves de leitura são muito genéricas:

²³ Cf. Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 119-121.

²⁴ Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p. 49.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 49.

As interpretações de Métraux, Fernandes, Schaden e Pereira de Queiroz, cujas opções para a hipótese da anterioridade ou posterioridade do profetismo ao contato colonial, aparecem fortemente determinadas, respectivamente, pelo difusionismo, pelo funcionalismo, pela teoria da aculturação e pela categorização sociológica.²⁷

Daí, a necessidade, a urgência de uma revisão de tais correntes teóricas. Para Pompa, as migrações em busca da terra perfeita não tinham perfil messiânico.

A cosmogonia da cultura tupi-guarani é apocalíptica: projeta a possibilidade de destruição da Terra no futuro, além de colocá-la num passado mítico.

Para Haubert, o estímulo xamânico às migrações constituía um grande entrave para o desenvolvimento do trabalho jesuítico, pois convidava a um retorno às tradições ancestrais e místicas. Tais movimentos eram conduzidos por xamãs e pajés, tidos como mágicos muito poderosos, recebidos como verdadeiros deuses nas aldeias. Alguns deles, já haviam guiado grupos inteiros na busca desesperada pela *Terra sem Mal*. Poucos privilegiados podiam alcançar esse Éden, onde viviam os ancestrais valorosos; dizia-se que, pela força de sua magia, alguns xamãs já haviam conseguido transportar toda a sua tribo para esse paraíso.²⁸

A jornada mística para ordenar o grupo e o espaço foi desorganizada partir do momento em que a magia dos chefes se revelou ineficaz contra os invasores europeus. Principalmente, pelo fato de se tornarem presas fáceis durante as migrações místicas.

Os índios, impotentes frente aos invasores, constataram que os missionários eram seus mais enérgicos defensores na luta contra abusos dos colonos europeus. A vida exemplar dos jesuítas atrairia o respeito indígena. A influência jesuítica era grande, principalmente nas reduções bem sucedidas e desenvolvidas. Os indígenas percebiam que junto aos jesuítas aumentavam as possibilidades de conservarem alguns de seus costumes, como a bebida ancestral e a cerveja de cevada.²⁹

²⁶ *Ibid.*, p. 50.

²⁷ Cristina POMPA, *Religião como tradução*, p. 116.

²⁸ Cf. M. HAUMBERT, *Índios e jesuítas no tempo das missões*, p. 37.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

O prestígio dos missionários era inegável, mas não impedia que os índios cristianizados retornassem com frequência a seus antigos costumes. O discernimento missionário os levava a perceber a necessidade de se buscar um consenso, uma harmonia entre os hábitos indígenas e a mensagem cristã. A evangelização não pôde ser feita apenas através da condenação dos costumes nativos.³⁰

Nas reduções, a grande dificuldade para a cristianização estava na poligamia que alimentava a resistência dos caciques a conversão. Os jesuítas, no momento do batismo, rejeitavam a poligamia reconhecendo apenas o casamento mais antigo, a primeira mulher.³¹

A autoridade política e a fé religiosa dos missionários eram aceitas num mesmo impulso. Era provando sua qualidade ou seu poder de chefe, que os jesuítas conseguiam encher as igrejas. Antes da evangelização, pela dignidade do chefe xamã, a autoridade política e a fé religiosa estavam misturadas num mesmo poder. Aqueles a quem os jesuítas chamavam de magos, os feiticeiros, eram naturalmente seus adversários mais obstinados e mais temíveis, porque eram inteligentes. Entre os selvagens, esse era um atributo demoníaco.³²

O contato direto entre jesuítas e indígenas em situações de cura, nos quais os primeiros utilizavam recursos médicos e simbólicos, como o toque da cruz no doente, fez que os índios enxergassem aí um ato mágico. O poder mágico podia ainda ser exercido em outras situações: ao rezar para chover, ao resolver problemas com as outras tribos, mas acima de tudo, ao protegê-los contra a dominação dos invasores³³:

(...) Paradoxalmente, os jesuítas conseguiram, a muito custo, o reconhecimento de sua xamanidade, apesar de terem ajudado os indígenas a reagirem contra os “encomendeiros” espanhóis e os bandeirantes lusos. Ao contrário da forma em que se deu a relação franciscano-guarani, os jesuítas foram identificados pelos índios como xamãs de outra ordem, de modo que o cercamento entre os filhos de Loyola e grupos guarani esteve minado de conflitos.³⁴

³⁰ Cf. M. HAUMBERT, *Índios e jesuítas no tempo das missões*, p. 124.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 29.

³² Cf. *Ibid.*, p. 30.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³⁴ Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 59.

As dificuldades encontradas pelos missionários estavam principalmente na concorrência aparente entre os jesuítas e os caciques/xamãs, que detinham o poder central da aldeia e agora tinham que dividi-lo com os jesuítas, dotados, na visão dos índios, dos mesmos poderes com que os xamãs exerciam o controle social e a medicina. De certa forma, fica difícil analisar quem conseguiu influenciar mais a cultura religiosa do outro. Para os nativos, os jesuítas não passavam de novos xamãs, apregoando uma nova religião que os conduziria a uma outra vida após a morte. Essa nova religião tinha um deus que deveria ser temido porque tudo via e tudo sabia; estava em todos os lugares e que possuía poderes grandiosos, demonstrados através de seus representantes. Poder capaz de conduzi-los a uma vida nova: organizada, controlada e produtiva. A onipotência de Deus podia ser comprovada através da relação estabelecida com a doença:

O triunfo sobre a doença e sobre a morte tem sido, na tradição cristã, um dos claros sinais da ação misericordiosa e salvífica de Deus. As ressurreições, as curas, mostraram, desde a época dos Evangelhos, a nítida presença de Deus. Para os missionários do Brasil do século XVI não foi diferente. Para que a presença divina fosse totalmente inteligível para os índios e para os jesuítas da Europa, o poder divino sobre a doença e a morte deveria ficar em evidência.³⁵

Outra questão importante ligada à crença guarani era o sonho. Segundo Bartolomeu Meliá³⁶, o guarani sonhava e sabia sonhar, e guiava-se pelos sonhos. O xamã, que nas sociedades primitivas representava um modelo a ser seguido, um guerreiro na luta contra os maus espíritos, era guiado pelo sonho:

O sonho é para o Guarani, a atividade privilegiada para se receber a reza, e a reza é a forma superior da palavra, fonte de conhecimento e força para a ação. O poder e prestígio do Guarani está na palavra, sobretudo, na palavra rezada ritualmente, e ela depende diretamente do sonho³⁷.

35 Fernando Torres LONDONÕ, Introdução ao sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil, In: Ênio José da Costa BRITO; Gilberto GORGULHO, *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*, p. 70.

³⁶ Cf. Bartolomeu MELIÁ, *Missões Jesuítico-Guaranis*, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p.11.

O guarani não se sentia seguro quando não sonhava previamente: se havia migrações, não se davam sem antes terem sido sonhadas. Os pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo, reunindo adeptos a sua volta e executando danças rituais e cantos mágicos, em busca da *terra sem mal*. A etnografia do xamanismo guarani identifica-se em boa parte com a escuta dos sonhos. Era impensável um profeta guarani que não fosse um sonhador. Os sonhos são expressos através da palavra e:

A palavra guarani não é o significante de alguma coisa pensada com anterioridade, nem um simples veículo para transmitir mensagens. Se se quer, não é só isso. A palavra é para o guarani a sustentação de um ato, um ato causado pela palavra; quem faz palavra, faz coisas, faz que coisas aconteçam, faz, enfim história.³⁸

A palavra guarani está enraizada profundamente nas experiências históricas do grupo, nas migrações, nos ritos de iniciação e de passagem, na cultura do milho e na ocupação e humanização da terra boa. Para os indígenas, a salvação integra também uma terra restaurada. Recriar a terra no tempo-espço ou alcançar a terra sem males era o sonho guarani. No imaginário indígena, esse era o lugar onde se rememoravam a experiência de abundância e a reciprocidade vivida pelo grupo no passado.³⁹

Para Chamorro, os guarani ritualizavam a palavra imitando os eventos primordiais. A identidade indígena residia numa profunda relação com a natureza. Nesse processo a palavra era constitutiva. A palavra representava o guarani daí a importância do nome que cada um recebia. Fora desse fundamento ninguém poderia existir. O nome era um símbolo que possibilitava a comunhão mística dos seres humanos com os outros seres da natureza.⁴⁰

Os guarani, ao incluir ritos e símbolos cristãos em seu sistema cultural, começaram a se identificar com os missionários. Quando essa palavra retornou decodificada e ressignificada para os cristãos, eles a rejeitaram radicalmente, calando a voz do emissor. Uma vez mais a palavra indígena foi sufocada, negada e esquecida.

³⁸ Bartolomeu MELIÁ, *Missões Jesuítico-Guaranis*, p. 11.

³⁹ Cf. Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani*, p. 174-175.

3.2 – A VISÃO DO COLONIZADOR

Em latim, *colo*⁴¹ significa *eu ocupo a terra*. A etimologia da palavra pode ajudar-nos a compreender o significado mais amplo da colonização.

A necessidade de uma saída para o comércio, durante o árduo ascenso da burguesia, entrou como fator dinâmico do expansionismo português no século XV. A colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória, ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório.⁴²

Para Alfredo Bosi, a ação colonizadora instaurou e dialética de três ordens: do cultivo, do culto e da cultura. Na ordem do cultivo, as migrações e o povoamento reforçavam o princípio básico do domínio sobre a natureza. As novas terras, os novos bens instigavam a cobiça dos invasores. Quanto a culto e cultura, ambos se deram na assimilação luso-africana e luso-tupi. Não se pode esquecer que o colono não era obrigado a adquirir certos hábitos, diferente do nativo acusado desde o início de ser inculto e obrigado a adquirir novos hábitos. O colono incorporou os hábitos materiais e culturais do negro e do índio como forma de também garantir o conhecimento necessário para cultivar a terra e sobreviver.⁴³

Apoderar-se de elementos culturais e materiais pelo colonizador era a condição necessária à sua adaptação. Essa ação englobava o uso indiscriminado do nativo e do africano pelo português tanto no processo econômico, quanto nos hábitos enraizados na esfera íntima:

A reprodução de um certo esquema de hábitos suportou, é certo, os andaimes da estrutura colonial, mas teria essa máquina de consumir, produzir e vender preenchidos todos os valores e ideais, todos os sonhos e desejos que colonizadores e colonizados trouxeram do seu passado ou projetaram no

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 179-184.

⁴¹ “*Colo* significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, eu trabalho, eu cultivo a terra. *Colo* é a matriz de colônia enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar”. Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, p. 11.

⁴² *Ibid.*, p.13.

⁴³ *Ibid.*, p. 27-28.

futuro ainda que de maneira potencial. Em outras palavras: foi a colonização um processo de fusões e positivities no qual tudo se acabou ajustando, carências materiais e formas simbólicas precisões imediatas e imaginário.⁴⁴

Para Assunção⁴⁵, os missionários, ao chegar à América, foram obrigados a se inserir no contexto e a realizar uma adaptação radical para sobreviver, adquirindo alguns hábitos nativos. Para Bosi⁴⁶, este cruzamento de culturas, que a colonização propiciou, gerou no âmbito cultural o culto e o popular, possibilitando tanto ao culto (europeu), quanto ao inculto (gentio) produzirem ressignificações.

A tentativa de apagar os vestígios de uma cultura supostamente inferior não pôde ocultar a intensa miscigenação ocorrida nas colônias, tampouco a destruição que atingiu a quase totalidade das nações ameríndias do continente. O colonizador viu-se obrigado a recorrer à colaboração indígena, tal era a dimensão da tarefa colonizadora, da necessidade de mão-de-obra e do desconhecimento do clima, do solo, dos recursos e dos meios de subsistência. Esse auxílio proporcionou alianças entre as populações autóctones e os conquistadores. Foi o início da miscigenação que gerou filhos mestiços e permitiu a absorção das técnicas indígenas de cultivo, baseadas em conhecimentos ancestrais sobre plantas e sobre o ambiente. Técnicas agora passadas pelos indígenas aos colonos.⁴⁷

Outro obstáculo ao longo da colonização foi a aceitação dos padres por parte dos nativos, em confronto com a autoridade plena dos caciques e xamãs, como já foi dito.

Eram esses líderes que decidiam receber os missionários jesuítas em suas terras e aldeias, permitindo-lhes desenvolver a catequese e ensinar às crianças. Também era deles a decisão de aceitar o convite feito pelos jesuítas para fixarem suas aldeias em locais permanentes, bem como a escolha da localização. A autorização para os indígenas ajudarem os missionários na construção das capelas e suas residências dependia também dos caciques. A presença dos jesuítas entre os indígenas, a princípio, não alterava a autoridade dos caciques e xamãs. Eles permaneciam como líderes, organizando a sociedade e controlando, de certa forma, as questões materiais e espirituais.

⁴⁴ Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, p. 29.

⁴⁵ Cf. Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 95.

⁴⁶ Cf. Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, p. 52.

A interferência dos padres jesuítas nas comunidades não demoraria a aparecer. A princípio, aproximavam-se das crianças e, ao mesmo tempo, conquistavam a confiança dos neófitos por meios de pequenos presentes e de conselhos. Os jesuítas também exerciam suas “magias”, ministrando batismos, curas, muitas vezes, incompreensíveis aos olhos dos xamãs. Nesse processo, os padres utilizaram todos os recursos de que dispunham, principalmente conhecimentos médicos. Contudo, o intuito era sempre a conversão dos indígenas.⁴⁸

Paciente projeto missional, construído em longo prazo, no decorrer do qual os jesuítas aprenderam a dominar a língua e os dialetos Guarani, impondo-lhes novos costumes, lutando pelos direitos dos neófitos e procurando subtraí-los do serviço pessoal, ao mesmo tempo em que triunfavam sobre a magia dos xamãs. Arduamente, portanto, os padres conquistaram a consideração, a confiança e o respeito Guarani. A Companhia, por seu lado, ajudava seus missionários, não menosprezando os aspectos políticos, atuando junto às cortes e procurando demonstrar ao Rei a conveniência da Coroa preservar os neófitos, colocando-os a seu serviço para o policiamento e defesa das fronteiras do Reino.⁴⁹

O contato com os povos das Missões orientou uma nova geração de padres missioneiros para caminhos mais abertos, porém a intolerância e as regras severas sobre o controle dos indígenas impediram o pleno desenvolvimento do seu potencial, resultando num ensinamento incapaz de formar indivíduos verdadeiramente livres e autônomos. Restava apenas a utopia jesuítica.

3.3 – RESSIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA

Na definição de Assunção, “o mundo natural era um dado concreto e inédito para os primeiros missionários que incorporaram e deram significado na razão direta à sua experiência de vida”⁵⁰. A natureza até então pouco conhecida e pouco dominada parecia perturbadora da ordem religiosa vigente. Os primeiros jesuítas

⁴⁷ Cf. Regina A. F. GADELHA, *Missões Guarani*, p. 235.

⁴⁸ Cf. Regina A. F. GADELHA, *Missões Guarani*, p. 243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁰ Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 96.

desenvolviam seus comentários e observações, tentando compreender o mundo que os cercava e empregando seu referencial cultural em pré-julgamentos.⁵¹

A visão européia católica e os anseios dos jesuítas eram os mesmos quanto ao Novo Mundo, possibilitando a compreensão de um amplo sistema de pensamento vinculado às expressões culturais do período. Na cartografia da época, por exemplo, no traçado imaginário dos limites da terra elementos naturais indicavam as peculiaridades das diversas regiões. Os símbolos utilizados para sinalizar as cartas de navegação remetiam ao medo, ao desconhecido, ao maravilhoso, ao extraordinário.

A imagem simbólica existente nas cartas era a síntese de uma decodificação, por via escrita, de uma representação concreta do mundo natural, que para o leitor tinha um sentido abstrato. Por conseguinte, as idéias apresentadas não se revestem de um significado único, porque o discurso deve ser compreendido dentro de um sistema amplo e complexo, que é o pensamento religioso, conjugado com experiências vividas não inseridas numa continuidade.⁵²

Os discursos culturais produzidos cronologicamente, convertidos em objeto de estudo, visam possibilitar uma aproximação do século XVI, no qual a pluralidade de imagens culturais proliferava, fruto de sucessivas transformações.

O intercâmbio cultural produziu as mais diversas interações. Proporcionou uma ampliação do horizonte cultural do europeu que, diante de um novo mundo, pôde gradualmente repensar sua cultura e sua crença. A pluralidade constituía um desafio. O conhecimento não era mais uno e sim múltiplo. O desbravamento de novas fronteiras trouxe consigo uma leitura diferente da existência humana:

A Igreja com o saber primordial sobre as origens da civilização ocidental, redireciona suas explicações, o pensamento cristão tem que se reordenar, o novo precisa ser inserido no discurso religioso das Escrituras Sagradas como parte componente dissociada da célula materna.⁵³

⁵¹ Cf. Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 95.

⁵² *Ibid.*, p. 101.

⁵³ *Ibid.*, p. 113.

A identidade européia, ante o desafio do novo, viu sua superioridade ameaçada, o que não foi suficiente para enfraquecer seus domínios. Nesse aspecto, a Igreja desempenhou uma função fundamental,

A Igreja, enquanto instituição modelar, assumia o grande papel que as descobertas lhe reservaram quanto a constituir as amarras de ligação com fios tênues, permitindo um trânsito cultural, ao mesmo tempo em que se efetivava a aculturação do continente americano a partir do modelo eurocêntrico cristão. A cristandade descobre a existência de um novo universo, povoado de não-cristãos até há pouco tempo inimaginável, mas desde a origem inferior, por não ser cristão.⁵⁴

O eurocentrismo dos colonizadores e missionários distorceu a leitura do outro, impondo-lhe o rótulo de inferior pelo seu distanciamento do padrão europeu. O pensamento medieval não permitia uma concepção de mundo que não fosse a do *orbis christianus*.

Alargar o *orbis christianus* não era tarefa simples. Complexos sistemas sócio-políticos e religiosos se faziam presente no processo. Num primeiro momento buscavam-se semelhanças, para só gradualmente ir dissipando as diferenças mais marcantes.

Após a efetivação das primeiras ocupações e do reconhecimento da região e dos povos que nela habitavam, era necessário repensar os elos destes povos tão exóticos em relação às concepções bíblicas, mantiveram os perfis narrativos peculiares, caracterizando suas obras por uma preocupação em englobar a história dos índios na obra da criação. A preocupação primeira era realizar um cruzamento que apresentasse similaridade e pontos em comum que reforçasse a narrativa bíblica ou apontasse vestígios de um cristianismo primitivo. O elemento mais forte desta ligação, utilizado pelos jesuítas, foi a identificação do Pai Tomé dos indígenas com São Tomé cristão.⁵⁵

Entende-se então a importância do relato mítico da passagem de São Tomé pelo Novo Mundo:

São Tomé, reverenciado pelos índios como aquele que teria fornecido as raízes de que se fazia pão, era o elemento identificador de uma herança

⁵⁴ Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 114.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 117 - 118.

comum. De imediato os universos se cruzam e confirmam o benefício de ser cristão. São Tomé, enquanto missionário, é o representante de Deus que possibilita a existência indígena, fornecendo-lhes o básico da alimentação.⁵⁶

Uma das narrativas bíblicas muitas vezes mencionada como ponto de contato cultural era a do dilúvio. Os missionários viam em certos relatos indígenas uma vaga semelhança com o dilúvio⁵⁷. Idéia que poderia ser utilizada na catequese.

Para Bosi⁵⁸ a nova representação do sagrado, ao produzir uma mistura de crenças e valores, perde suas características primordiais. A teologia cristã e a crença tupi geraram uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível. No princípio da ressignificação, tudo que perde sua originalidade para atender uma nova necessidade ou viabilizar-se no contexto espiritual e cultural numa esfera simbólica acaba gerando o novo.

A ressignificação católica-tupi apresentou soluções complexas que acabaram afetando a unidade religiosa ao introduzir na cosmovisão indígena elementos irreconciliáveis. O reino do Mal, no qual Anhangá, o demônio, exercia o seu domínio é contraposto ao reino do Bem. Neste, Tupã com sua força criadora e salvífica se faz presente. Essa solução engenhosa acabou rompendo o mito original indígena. Através dessa e de outras delicadas operações lingüísticas, os missionários levavam a “boa nova” ao mundo indígena.⁵⁹

O processo de aculturação vivido pelos missionários chama atenção de vários estudiosos. Alfredo Bosi, com a sensibilidade que lhe é própria, relembra que “aculturar também é sinônimo de traduzir”⁶⁰. Os missionários jesuítas, entre eles, Anchieta, recorrem à linguagem para transpor para o universo indígena a mensagem cristã, expressa num estilo marcadamente filosófico:

A adaptação então criada remetia alguma homologia entre duas línguas com resultados de valor desigual: bispo é Pai-guaçu – quer dizer, pai maior; Nossa Senhora às vezes aparece com o nome de Tupansy, mãe de Tupã; o reino de Deus é Tupãretama, terra de Tupã; a igreja, tupãoka, casa de Tupã; a alma é

⁵⁶ Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 118.

⁵⁷ O relato do dilúvio é um ícone da memória coletiva da humanidade, pois aparece em várias tradições culturais.

⁵⁸ Cf. Alfredo BOSI, *Dialética da colonização*.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 68.

⁶⁰ *Ibid.*, 68.

anga, que vale tanto para sombra quanto para espírito dos antepassados; demônio é anbangá, espírito errante e perigoso.⁶¹

Anchieta catequizou recorrendo à poesia e ao teatro. Seus poemas e suas peças eram maniqueístas, apresentando o mundo cindido em duas forças em perpétua luta: Tupã-Deus contra Anhangá-Demônio. Essa dualidade, como afirmamos, afetava intimamente a vida indígena, pois os jesuítas ligavam o *ethos* da tribo a poderes exteriores e superiores. Bosi avalia da seguinte maneira:

Está claro que essa demonização dos ritos tupi não produzia uma prática religiosa de que emergisse a figura da pessoa moral como sujeito de suas ações. Os missionários fizeram uma tática no conjunto de expressões simbólicas dos nativos, colheram apenas as narrativas místicas nas quais apareciam entidades cósmicas ou heróis civilizadores, capazes de se identificarem sob algum aspecto com as figuras bíblicas de um Deus criador.⁶²

Anchieta, ao utilizar o teatro como forma representativa e simbólica, como instrumento de catequização, ressaltou sua importância como elemento mediador entre o mundo indígena e o cristão. No Brasil, o catecismo ilustrado foi um fracasso. A festa tomou lugar da imagem. Os jesuítas utilizaram elementos do mundo indígena para traduzir a mensagem cristã, para ressignificar as festas, tão caras às tribos indígenas. A estratégia de conversão pela festa gerou controvérsias. Alguns bispos não aceitavam o empréstimo de elementos culturais do mundo indígena para veicular a mensagem cristã. Entretanto, o processo sincrético se dava também no mundo indígena. As aldeias jesuíticas se transformaram no espaço ideal para que isso acontecesse. Índios educados pelos jesuítas, ao abandonarem as aldeias e voltarem para seu habitat, promoveram movimentos, marcadamente sincréticos, denominados de *santidades*. Eram fatos reveladores da deficiência do processo de evangelização.⁶³

As festas organizadas na província do Brasil pelos jesuítas também foram vistas com certa desconfiança em Roma, o que levou a província brasileira a coibir os excessos para evitar mais problemas com a hierarquia. Os jesuítas continuavam

⁶¹ Alfredo BOSI, *Dialética da colonização*, p. 65.

⁶² *Ibid.*, p. 67-68.

⁶³ Cf. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma Vinha Estéril*, p. 512.

a ter dificuldades quanto aos rituais indígenas e com sua forma de crença, apesar dos esforços de aculturação levados adiante com o trabalho de evangelização.

Com maior interação e conhecimento da vida dos índios, os missionários foram percebendo que a absoluta ausência de rituais consagrados a Tupã sinalizava que o cerne da religiosidade tupi encontrava-se em outro lugar. A verdadeira prática religiosa indígena consistia nos rituais de lembrança dos antepassados, prática que reforçava a identidade, daí ser preservada com cuidado pelos diversos grupos, mesmo depois de convertidos. Aí estava o alvo do ataque missionário, demonizar não só os rituais nos quais se reverenciavam os mortos, mas todos os outros vistos como idolatria.

Embebida de elementos demoníacos, a noção judaico-cristão de idolatria encontraria, na América, o seu território privilegiado, orientando o registro etnográfico e as atitudes européias em face do Outro. No olhar dos colonizadores, a idolatria, como diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música. Os missionários e eclesiásticos, em geral, em que tudo viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver nos seu universo cultural.⁶⁴

O culto mais intelectualizado do mundo europeu, ao entrar em contato com as práticas animistas da África e da América, tornou-se hegemônico. O resultado foi devastador para a religiosidade indígena que, no entanto, resistiu à sombra. A ligação entre a vida simbólica dos tupi e o cristianismo acabou criando uma religiosidade com características e especificidades próprias. Elementos indígenas associados a elementos da religiosidade portuguesa e a mentalidade tridentina geraram uma religiosidade típica que se faz presente até hoje entre os brasileiros. A devoção popular ibérica não dispensou o recurso às imagens, multiplicando-as, valorizando as práticas sacramentais ao lado da linguagem simbólica do pão e do vinho, da água, do óleo, dos corpos, difundindo os sacramentos.⁶⁵

Ao longo do processo evangelizador, luta para exorcizar o demônio, principal inimigo dos missionários, foi uma constante.

⁶⁴ Ronaldo VAINFAS, *A Heresia dos Índios*, p. 26.

⁶⁵ Cf. Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, p. 68.

A ação jesuítica tinha salutar importância nesta luta terrena contra os inimigos da cristandade, por vezes invisíveis. A tarefa do missionário jesuíta era lutar contra o demônio, que reinava num meio inóspito, influenciando desde a população que habitava a região, até a natureza. Seu fim último era purgar os males brasílicos.⁶⁶

Os missionários, ao recorrerem a entidades espirituais na evangelização, permitiram que o catolicismo ibérico, ainda medieval, construísse uma via de mão dupla entre o cultos do colonizadores e a mente dos colonizados. Anchieta utilizava tanto expressões da religiosidade da cultura arcaico-popular, quanto elementos do catolicismo tridentino. Tudo dentro de uma retórica barroca, única, capaz de atingir os ouvintes, transmitido-lhes o conteúdo doutrinário da mensagem cristã. O processo de aculturação empregava alegorias, entre outras estratégias.⁶⁷

O sucesso do trabalho dos jesuítas implicaria no esvaziamento completo da cultura nativa e na substituição gradativa de seus valores. Não atingiram esse objetivo em sua totalidade, pois, mesmo contribuindo para a desintegração cultural das tribos, o que os padres fizeram foi criar uma espiritualidade nova, condizente com o produto resultante da interação entre as duas culturas.

Os jesuítas se valeram da língua tupi como instrumento eficaz de conquista das almas indígenas, embora essa conquista fosse parcial. As analogias entre os cultos, a adesão a alguns costumes, às danças, ao folclore da colônia, teriam evidentemente de criar diferenças entre a religião local e a européia. O amadurecimento religioso de indígenas e colonos não aconteceu. O Brasil marcou sobremaneira as mentes dos colonos. A forte presença moral dos jesuítas não foi suficientemente para incutir uma religiosidade tridentina, marcadamente européia, no complexo solo colonial.

A colonização foi um processo ao mesmo tempo material e simbólico: as práticas econômicas dos seus agentes estão vinculadas aos seus meios de sobrevivência, à sua memória, aos seus desejos e esperanças. Não há condição colonial sem um enlace de trabalhos, de cultos, de ideologias e de culturas, de forma geral, apresenta-se numa interação entre o econômico e o simbólico.⁶⁸

3.4 – A CRISTANDADE E A RELIGIOSIDADE POPULAR

⁶⁶ Paulo ASSUNÇÃO, *A terra dos Brasis*, p. 134.

⁶⁷ Cf. Alfredo BOSI, *Dialética da Colonização*, p. 81.

A cristandade originada na colônia tinha por base a miscigenação, apesar de todo o esforço missionário para enquadrar a religiosidade de indígenas e colonos. A mestiçagem cristã chegou à população colonial sem, contudo, atingi-la profundamente. As práticas sincréticas foram sinais visíveis desse processo.⁶⁹ Souza sintetiza magistralmente esta questão:

Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que “condenados” ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência das visitas pastorais recomendadas por Trento (...) A originalidade da cristandade brasileira residiria portanto na mestiçagem, na excentricidade, em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colônia, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade.⁷⁰

Na história religiosa do Brasil estão presentes duas formas básicas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado. O primeiro é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. O segundo é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. Em todo o período colonial, ou seja, nos três primeiros séculos de vida cristã no Brasil, dominou o catolicismo tradicional.⁷¹

Por sua origem lusitana e por seu aspecto social, o catolicismo tradicional está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro. Fé e cultura caminham juntas, numa inter-relação onde é difícil separar o cultural do religioso.

O catolicismo popular, em suas diversas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiro sincretismo religioso.⁷²

Aos olhos dos missionários, o sincretismo não passava de ignorância e superstição. Para nativos e colonos, o sincretismo era um mecanismo de sobrevivência cultural e a superstição, uma prova de tenacidade e resistência. Eram

⁶⁸ *Ibid.*, p. 377.

⁶⁹ Cf. Laura de Mello e SOUZA, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 90.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 87-88.

⁷¹ Cf. Riolando AZZI, *O Catolicismo Popular No Brasil*, p. 9.

tentativas de preservação de um sentido de vida, de uma interpretação do mundo que desse um pouco de espaço aos pobres; um esforço para continuar a existir através ritos que mantivessem a esperança.⁷³

Os leigos conseguiram espaços importantes dentro da Igreja no Brasil, através de confrarias, irmandades ou ordens terceiras, herdadas dos portugueses. As irmandades representavam as verdades raciais, sociais e ideológicas da sociedade. Havia irmandades de negros - Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia; de pardos - Conceição, Amparo, Livramento, Patrocínio; e de brancos - Santíssimo Sacramento, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santa Casa de Misericórdia. As irmandades se destacavam por ocasião das festas, procissões e promessas.⁷⁴

As manifestações da religiosidade popular⁷⁵ têm suas matrizes no sincretismo religioso, resultante do contato com outras formas de religiosidade, como as dos africanos e dos indígenas com seus, cantos, danças e ritos mágicos. O processo sincrético ressignificador se fez presente também no encontro com a cultura africana que aqui aportou com milhares de escravos. A religião católica nos quilombos mudara de significado: não significava mais a ideologia da expansão colonialista, mas a resistência de um povo que conseguiu escapar dos engenhos e arraiais. A tradição religiosa católica já estava consolidada, pois os negros não tinham mais contato com a religião africana de origem. O sincretismo religioso era ao mesmo tempo uma forma de ressignificação entre culturas e uma nova representação religiosa. O mesmo acontecera com os indígenas.

Os cultos clandestinos de origem africana ou indígena constituíram núcleos de preservação de antigas organizações religiosas anteriores à colonização. Estes cultos eram praticados à noite e tolerados pelos senhores escravocratas. Eles não eram formalmente cristãos, contudo colocam o problema de fundo diante da consciência cristã.⁷⁶

As organizações religiosas populares, presentes no cotidiano dos quilombos e dos redutos de negros, cumpriam importante papel socializador. Os cultos clandestinos de origem africana ou ameríndia, as confrarias e as festas dos

⁷² *Ibid.*, p. 11.

⁷³ Cf. Eduardo HOORNAERT, *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*, p. 27.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 21.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 24.

padroeiros exigiam um certo grau de estruturação que denotava a luta pela sobrevivência.

As formas de catolicismo popular, com suas diversas expressões de religiosidade, sobreviveram nas antigas aldeias das colônias como a de M'Boy. A herança cultural do sincretismo religioso permanece presente nas festas religiosas ainda hoje celebradas no Embu.

3.5 – RELIGIOSIDADE POPULAR NO EMBU

A religiosidade colonial manifestava-se através de práticas católicas como missas, batizados, casamentos, festas litúrgicas, funerais e procissões. A participação da população era intensa.

(...) as festas coloniais como expressão teatral de uma organização social, procurando focalizar a participação dos diferentes atores, segmentos da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornou o seu significado bastante multifacetado e dinâmico, podendo ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, inversão, criatividade, troca cultural, e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios hierarquias.⁷⁷

Em geral, o clero secular tinha uma atuação que se limitava à celebração de alguns sacramentos - batismo, comunhão, casamentos e extrema-unção.⁷⁸

Diferentemente do trabalho de evangelização pouco expressivo feito pelos padres, as ordens religiosas eram mais preparadas para disseminarem o catolicismo ortodoxo, mas também não conseguiam atingir todos os fiéis. Assim, os leigos foram dando forma a um catolicismo repleto de aspectos místicos e de superstições que atraíam principalmente os negros, facilitando a adesão.

O aspecto devocional sempre esteve muito presente nesse processo:

⁷⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁷ Martha ABREU, *O Império do Divino*, p. 34.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 33-34.

Dentre as expressões mais típicas deste catolicismo destacaram-se as confrarias, organizadas pelos leigos. Existiam as irmandades e as ordens terceiras, que se diferenciavam das primeiras por estarem subordinadas às ordens religiosas. Podiam reunir membros de diferentes origens sociais, estabelecendo solidariedades verticais, mas também servir como associação de classe, profissão, nacionalidade e cor. Estas organizações estavam em busca de difundir a devoção a um santo protetor e ao mesmo tempo beneficiar os “irmãos”.⁷⁹

A vivência religiosa colonial foi marcada pelo encontro entre as práticas religiosas e mágicas de portugueses, índios e negros. Resultou de um processo dinâmico e híbrido de ressignificação que acompanhou sua permanência ao longo da história.

Joaquim Gil afirma que na região do Embu, a dimensão cultural está ligada aos costumes indígenas guarani, misturada aos ensinamentos católicos oriundos da catequização. A presença da cruz, símbolo religioso cristão e, mais tarde, indígena, é indicativa dessa fusão cultural e religiosa.

Defronte desses curiosos edifícios, levanta-se um cruzeiro sobre a base de três degraus, ante outro igual os jesuítas algumas vezes se ajoelharam e os moradores do lugar fizeram suas rezas, que realçavam com as danças de adoração à Santa Cruz, ensinadas por aqueles, muito usadas nesse tempo, as quaes ainda perduram até hoje, com mais freqüência em Carapecuhyba, para honrarem as tradições de seus antepassados e a origem das mesmas nesta região.⁸⁰

Para Riolando Azzi, desde o início a cruz serviu tanto como expressão da religião oficial, quanto da devoção popular, mas evidentemente com conotações distintas. Nos primórdios da colonização, a inauguração de cruzes foi utilizada como manifestação da religião oficial principalmente sob dois aspectos: como marco de conquista e como indicação do local de culto. Dessa forma, os missionários religiosos preocuparam-se em erigir cruzes pelas diversas regiões do Brasil para convocar o povo para o culto ou catequese.⁸¹

Os moradores do Embu (M'Boy), muitos deles naturais da região, são extremamente católicos e guardam com carinho as tradições dos antepassados.

⁷⁹ Martha ABREU, *O Império do Divino*, p. 34.

⁸⁰ Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de M'Boy*, p. 8.

⁸¹ Cf. Riolando AZZI, *O Catolicismo Popular No Brasil*, p. 9.

Todas as residências, até pouco tempo atrás, ostentavam o tradicional emblema de Santa Cruz. Joaquim Gil⁸² confirma essa veneração pela Santa Cruz, lembrando que em várias épocas do ano, os moradores as enfeitavam com flores e faziam suas rezas diante delas. As rezas eram acompanhadas de danças de adoração à cruz, normalmente com dois violeiros e duas filas, sendo uma de homens e outra de mulheres. As crianças também participavam. Eis uma das cantigas de adoração:

Eu vi no alto da cruz Meu Jesus Crucificado, Brandando a seu pae eterno Porque o tinha abandonado.	Não houve mulher nem homem Que a seus brados não accudisse, Accudiu a Magdalena, Pra que todos a seguisse.
Mas a ninguém abalou, Esta acção tão generosa, Feita por uma mulher, Junto da Cruz preciosa.	Por cima deste Cruzeiro, Tem um arquinho de rosa, Adoremos a Santa Cruz, Santa Cruz tão milagrosa.
Deus te salve Cruz Sagrada Nossa única esperança, Onde Jesus com seu sangue, Firma nossa confiança.	Vamos dar a despedida, Como deu Christo em Belem, Santa Cruz que nos ajude, Até para o anno que vem.
Quem me dera bom Jesus, Chegar a essa Cruz também, Para que da vossa graça Gosemos da Glória amén.	Vamos dar a despedida, Em louvor de Santa Cruz, Santa Cruz que nos ajude Para sempre amén Jesus. ⁸³

Terminada a adoração da Cruz, havia outras danças consideradas profanas, como Caruru, Candeeiro, Chimarrête, Canna Verde e Cateretê.

⁸² Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de Mboy*, p. 10-11.

⁸³ *Ibid.*, 15.



Foto – Raquel TRINDADE, *Embu: Aldeias de M'Boy*, 2003.

A igreja católica não via bons com olhos essa mistura religiosa. O bispo D. José de Barros tentou proibir as práticas religiosas tradicionais do povo.

Na roça até onde alcança a arcebispado de São Paulo, há a mesma proibição áquelles povos pelos vigários das paróquias e missionários, que por vezes ali aparecem a pregar; todavia o costume ainda não está apagado de todo, por vezes ainda aparecem essas ruidosas rezas de Santa Cruz, relembrando as saudades dos antigos tempos, em que por este modo os jesuítas chamavam o gentio à religião, fazendo-lhes versos em sua língua para melhor os attrahir, ensinando-lhes a cantar.⁸⁴

⁸⁴ Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de Mboy*, p. 12.

Jordão, em seu livro *Embu Terra das Artes e Berço de Tradições*⁸⁵, fala de uma outra festa religiosa dos tempos coloniais: a festa de Nossa Senhora do Rosário, padroeira da cidade, foi instituída por Catarina Camacha em 1688, quando da doação das terras de M'Boy à Igreja Católica. Essa festa era de caráter eminentemente popular, constituindo-se num dos acontecimentos mais importantes da localidade.

Segundo Joaquim Gil, as diversas festas que ligavam o sagrado e o profano, como a Festa do Divino Espírito Santo, com suas cantorias, danças e peditórias, não eram vistas com bons olhos pelo bispado de São Paulo. Por mais que a hierarquia procurasse sufocar essas manifestações religiosas não conseguiu, pois estavam arraigados na alma do povo.⁸⁶

Nas festas e rezas, o folclore está presente com profundas marcas da cultura indígena, como o Cateretê, nome de origem tupi. Nessa dança sapateia-se ao som de palmas e violas. Há também o Mineiro-Pau e o Caiapós do Embu, ambas danças de origem indígena.⁸⁷

Com a expulsão dos jesuítas, o aldeamento de Embu passou a ser subordinado a Itapecerica da Serra em 1832. Era o início do declínio local. A religiosidade popular, no entanto, permaneceria, mesmo com as proibições do bispado de São Paulo. Uma de suas comemorações mais importante era a Festa da Santa Cruz, que deixava transparecer a influência da miscigenação de crenças indígenas, africanas e portuguesas.

Segundo Raquel Trindade, já no século XX, o responsável por organizar a festa era o Sr. Genciano, que acontecia na rua Siqueira Campos. Além da festa de Santa Cruz, ele organizava a procissão de São João. O escultor Sakai e José Eduardo Medina passaram a festa para o Alto do Jardim Silvia, onde foi levantado o Cruzeiro da Paz. Depois da morte de Sakai, Tônia de Embu assumiu a organização da festa, que aconteceu até 1979. Em 2003, a festa passou a ser realizada pelo Departamento de Cultura da Prefeitura. A festa acontece anualmente no mês de maio e faz parte do calendário de comemorações de Embu.⁸⁸ O Cruzeiro é levado

⁸⁵ Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu Terras das Artes e Berço de Tradições*, p. 111.

⁸⁶ Cf. Joaquim Gil PINHEIRO, *Memórias de Mboy*, p. 20.

⁸⁷ Cf. M. de F. JORDÃO, *O Embu Terras das Artes e Berço de Tradições*, p. 115.

⁸⁸ Cf. Raquel TRINDADE, *Embu: Aldeia de M'Boy*, p. 62-63.

para a Praça da Lagoa, no centro, onde é montada uma capelinha de bambu para receber a imagem de Nossa Senhora do Rosário.

Hoje, a procissão sai pelas ruas da cidade, com bandeiras e a imagem de Nossa Senhora do Rosário num andor. A festa conservou as coreografias e cortejos e conta sempre com os devotos violeiros. Participam, ainda, cavaleiros vindos de longe para pagar promessas. A festa, acima de tudo, é feita com rezas e cantorias dedicadas aos antepassados.⁸⁹



Festa de Santa Cruz em Embu

Foto – Raquel TRINDADE, *Embu: Aldeias de M'Boy*, 2003.

⁸⁹ Cf. Raquel TRINDADE, *Embu: Aldeia de M'Boy*, p. 64.

A religiosidade popular no Embu, marcada pela manifestação de fé através de uma crença permeada de vestígios indígenas - suas danças, suas orações e a reverência à santidade – constitui-se como marco da religiosidade ressignificada.

CONCLUSÃO

O processo de colonização do Brasil deu-se após Portugal ter-se constituído num reino unificado e mercantilista. Foi o início da empresa colonial, que atendia aos interesses do Estado português, dos membros da Igreja Católica e das classes ricas.

A expansão marítima converteu-se em um projeto nacional, voltado para o comércio e para a difusão da fé católica, gerando uma bifrontalidade ao incorporar novas terras, garantir novas riquezas para o reino e difundir o catolicismo.

A expansão da fé e a colonização caminharam juntas. A Igreja e o Estado estavam unidos no projeto colonial. A relação entre a Companhia de Jesus e Portugal é fato que se estrutura logo após a sua fundação por Inácio de Loyola. Os jesuítas formaram uma corporação religiosa a serviço da Santa Sé, em especial do Sumo Pontífice. A Igreja Católica fazia frente à Reforma. A colonização moderna, eminentemente econômica, processou-se numa conjuntura histórica burguesa.

O império teocrático assumia como principal missão a conversão dos nativos e o atendimento aos portugueses. O interesse dos jesuítas pelos índios não se limitou ao aspecto etnológico, mas incidia sobre a qualidade de homens aptos a se tornarem civilizados e cristãos, mesmo diante da inconstância encontrada nos nativos.

A defesa da ortodoxia que se recompunha se associava ao objetivo político de manter a ordem através da imposição do caráter unitário da religião nacional. O intuito era converter todos os homens à mesma fé. A orientação dos jesuítas refletia a feição profundamente humana de sua maneira de serem cristãos.

Nas constituições e nos exercícios espirituais os jesuítas encontraram as orientações seguras para atuar nas missões. Disponibilidade e dedicação ao cumprimento da vontade divina marcaram o modo de proceder dos missionários.

As contradições não tardaram a aparecer no âmago do projeto missionário. A simbiose com o empreendimento colonizador proporcionava benefícios, mas gerava conflitos.

Tensões internas relativas à própria missão, pois, com o passar do tempo, os missionários inseriam-se cada vez mais na sociedade colonial. Tensões externas com as autoridades eclesiásticas, civis e principalmente com os colonos. Para estes, os missionários, ao protegerem os indígenas, acabaram impedindo o desenvolvimento de suas atividades econômicas, diminuindo o seu lucro. Acrescente-se, ainda, que os jesuítas, com suas grandes fazendas organizadas, acabavam tornando-se concorrentes no campo econômico.

Após as primeiras crises nas missões, os religiosos encontraram na criação dos aldeamentos uma saída para uma catequese periódica e profunda. Essas reduções, além de favorecer o trabalho missionário, protegiam os índios da escravidão. A opção missionária pela defesa dos índios se contrapôs aos interesses dos colonos. Na verdade, colonos e missionários conviviam com problemas materiais idênticos e problemas espirituais conflitantes.

Em São Paulo, em meados do século XVI, a vila vivia da exploração da terra, da agricultura de subsistência. A constante busca da mão-de-obra indígena estava ligada não só ao aspecto econômico, como ao social. Os colonos tinham aversão ao trabalho manual, viam-no como indigno. A solução foi a administração dos índios por particulares, uma forma encontrada em paralelo a escravidão para que o nativo fosse utilizado pelo colonizador no complexo econômico da empresa colonial.

A distribuição dos índios em aldeamentos visava uma catequese mais aprofundada e bem sucedida, como já afirmamos. Percorrer as aldeias indígenas não era suficiente para uma evangelização mais sólida. Além dos riscos, os resultados eram incertos. As primeiras leis de proteção aos índios foram as de 1595 e 1596, cujo objetivo era preservá-los e regularizar a sua situação de trabalho.

A luta dos jesuítas para proteger e catequizar os indígenas resultou na expulsão da ordem do Brasil, em 1640, por pressões dos colonos. O controle dos aldeamentos passou para a Câmara e eles passaram a ser chamados de “aldeias reais”.

O retorno dos jesuítas só aconteceu em 1653, mas já não governavam com o mesmo prestígio. Em 1730, o sistema de administração por particulares foi extinto, passando para o controle do governo. No entanto, o índio já estava marginalizado e

estigmatizado como escravo. Estigma que não se perdeu mesmo com a chegada dos escravos africanos, em meados do século XVIII.

O surgimento do Embu está ligado à necessidade de aldeamento como forma de garantir a catequese e de separar os índios convertidos do convívio com colonos e outros indígenas. Os guarani eram considerados povos mais mansos, portanto, mais maleáveis ao trabalho missionário.

A idéia de reuni-los era acalentada pelos padres. A fundação de Maniçoba, em 1553, a 35 léguas, no sertão, além dos campos de Piratininga, foi o primeiro passo. Maniçoba teve apenas um ano de duração, porque foi atacada pelos espanhóis duas vezes. Nóbrega decidiu transferi-los de Maniçoba para Boy (M'Boy), fato relevante que comprova que o aldeamento de M'Boy já existia. A certidão de nascimento de Embu é de 18 de junho de 1554, conforme consta na carta de Pero Correa, comentada por Serafim Leite e descrita por Moacyr Jordão em seu livro *Embu Terra das Artes e Berço das Tradições*.

Alguns anos depois, em 1609, o visitador padre Manuel de Lima havia recomendado promover a missão para conversão dos índios na aldeia de M'Boy. Os padres Afonso Gago e João de Almeida alojaram 1500 índios na região. Ao reconstituir a história de M'Boy, há uma lacuna entre 1554 e 1609. Em 1554, Nóbrega transferiu índios para lá, o mesmo acontecendo com os padres Afonso Gago e João de Almeida. Teriam os jesuítas permanecido em M'Boy cuidando da aldeia durante estes anos? Em 1641, ficou responsável pela aldeia o padre João Álvares e só em 1679 que o padre Belchior Pontes assumiu, coordenando o aldeamento até 1719. Em seu lugar ficou o padre Domingos Machado.

Embu não teve tanta importância econômica que pudesse ser conhecido como tal, mas não podemos deixar de ressaltar que participou ativamente na economia de São Paulo. Havia na aldeia fazendas que desenvolviam a pecuária e a agricultura, para atender inclusive o litoral. Trigo e algodão eram produtos importantes cultivados na região. O último era fiado e tecido pelas índias que produziam peças de pano, vendidas para suprir as necessidades do vilarejo.

As conclusões a que chegamos quanto às bases para a formação do Embu são de cunho religioso. A aldeia foi criada com a finalidade de receber e reunir indígenas para serem catequizados. Localizada nas terras pertencentes a Fernão

Dias, serviu também como ponto de parada dos missionários que vinham do sul, muitas vezes da região do Paraguai, trazendo levas de índios guarani para serem distribuídos nas aldeias que circundavam São Paulo.

O padre Belchior Pontes foi um dos jesuítas responsáveis pelo desenvolvimento do Embu, como mencionamos anteriormente. Ele ganhou a afeição dos colonos da região, inclusive das aldeias de Cotia e de Itapecerica. É preciso ressaltar que o responsável pelos aldeamentos de São Paulo era o padre Manuel da Nóbrega e cabe a ele o título de fundador de M'Boy.

Quanto aos interesses da Igreja Católica, eles estavam atrelados ao processo colonizador pela divulgação da fé e pelo revigoramento da instituição, fragilizada pela Reforma. Os missionários encontraram no Brasil selvagem nativos que desconheciam a Deus. Trabalharam com afinho e zelo por todo o território da colônia.

As dificuldades próprias da missão e o exercício do discernimento levaram os missionários a simplificarem a doutrina para que fosse assimilada pelos indígenas. Utilizaram inúmeros recursos no afã de ensinar a mensagem. Um dos esforços mais significativos foi o de empregar a língua tupi na catequese. Os jesuítas aprenderam a língua nativa por exigência da própria ordem. Recursos como teatro, poesia, procissões e festas também foram utilizados.

Modificações aconteceram não só no plano da evangelização como no plano econômico. Gradualmente, a Companhia de Jesus ampliou sua inserção na sociedade colonial, firmando sua influência, desenvolvendo aptidões econômicas e administrativas, não hesitando em se colocar no comércio e na produção. Fato que despertou a ira dos colonos e a preocupação dos superiores gerais da ordem.

A coroa portuguesa via como necessário o apoio da Igreja para o grande empreendimento colonizador em terras bárbaras. Sob o controle do Estado, através do padroado, que limitava suas ações, a Igreja acabou trilhando veredas que esbarravam nos interesses governamentais e dos colonos. A expulsão dos jesuítas ilustra bem os conflitos vividos no interior da colônia.

Um dos resultados da catequese peculiar desenvolvida pela Igreja colonial foi o surgimento de um catolicismo híbrido, com a presença de matrizes culturais afro-indígenas e da religiosidade portuguesa. No período colonial, um intenso processo

de tradução se fez presente. Os missionários com sua cultura influenciaram a cultura indígena e esta influenciou a dos missionários.

Estamos diante de um amplo processo de reinterpretação no qual horizontes culturais diferentes se fecundaram. Recorrendo a visões místicas e rituais, índios e missionários buscaram elementos culturais que possibilitassem estabelecer relação com o outro.

Temos em Embu um exemplo vivo deste processo. Uma religiosidade popular repleta de mártires indígenas, africanos e portugueses se fez presente nas festas religiosas, como a de Santa Cruz e a de Nossa Senhora do Rosário.

Quanto às hipóteses de nossa pesquisa, a colonização transformou a região numa fornecedora de gêneros alimentícios e minérios que aumentaram o ganho e o poder metropolitanos. Quanto à presença missionária, podemos dizer que contribuiu para a expansão da fé e o controle e submissão das populações, especialmente, as indígenas. O aldeamento foi uma das peças chaves do processo.

Embu enquadra-se neste contexto. Foi, a princípio, lugar estratégico entre Piratininga e o sertão; palco da consolidação jesuítica e pôde contribuir economicamente para São Paulo.

Este trabalho poderia ter alcançado outros horizontes se não fosse a limitação de documentos que se dispersaram e sumiram ao longo da história. Os únicos registros encontrados estão no Museu da Cúria Metropolitana. São cartas de agradecimentos pelo recebimento de peças sacras (séc. XVII) e livros de registros de casamentos e batizados (séc. XVIII e XIX), entre outros documentos mais recentes do início do século XX. Fica a possibilidade de buscar novos estudos, interpretações e pesquisas, principalmente com a visita aos arquivos da Companhia, onde estão as cartas jesuíticas. Os arquivos portugueses certamente têm alguma documentação relativa a Embu que poderia revelar-nos os nomes dos padres missionários responsáveis pela aldeia entre 1554 e 1609.

Falar do Embu foi resgatar a história do local, compreender a riqueza que ela pode oferecer e, acima de tudo, muito prazeroso ter podido esboçar um quadro que pode ser apreciado e completado por outros pesquisadores.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano. *Caminhos antigos e Povoamentos do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Briguiet, 1960.

ABREU, Martha. *O Império Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro – São Paulo: Nova Fronteira - Fapesp, 1999.

ARROYO, Leonardo. *Igrejas de São Paulo: introdução ao estudo dos templos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1954.

ASSUNÇÃO, Paulo. “*A terra dos Brasis*”. A natureza da América Portuguesa vista pelos primeiros jesuítas – 1549-1596. São Paulo: Annablume, 2001.

AZZI, Riolando. *Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1981.

_____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAMPIGLIA, Oscar Oswaldo. *Igrejas do Brasil: fontes para a História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Edições Melhoramentos, s.d.

CASTELNAU-L´ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Paulo: Sinodal, 1998.

DALMARES, Candido de. *Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1984.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FAUSTO, B. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo - Imprensa Oficial do Estado, 2001.

FIGUEIRA, Divalte Garcia. *História* - volume único. São Paulo: Editora Ática, 2002.

FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. São Paulo: Circulo do Livro, 1982.

FRÉDÉRIC, Mauro. *Nova História e Novo Mundo*. São Paulo: s.e., 1969.

GADELHA, Regina Maria A. F. *Missões Guarani: Impacto na Sociedade Contemporânea*. São Paulo: Educ, 1999.

GONDIN, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GORENDER, Jacob. *O escravismo Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

GRACIELA CHAMORRO. *A Espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Paulo: Sinodal, 1998.

HAUMBERT, M. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *A época Colonial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Raízes do Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina*, tomo II/1, Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *História da Igreja na América Latina*, tomo II/1, Petrópolis: Vozes, 1982.

IGLÉSIAS, Francisco. *Trajetória Política do Brasil: 1.500 – 1.964*, São Paulo: Companhia das Letras, 1.993.

JORDÃO, M. de F. *O Embu Terras das Artes e Berço de Tradições*. São Paulo: Prefeitura do Embu, 1972.

_____. *O Embu na História de São Paulo*. 2ª ed. revista e aumentada. São Paulo: Prefeitura do Embu, 1964.

KEHL, Luis Augusto Bicalho. *Simbolismo e profecia na fundação de São Paulo: a Casa de Piratininga*. 1º ed. São Paulo: Editora Terceiro, 2005.

LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil VII (1553 – 1558)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1945, vol. VI.

LEVI-BRUHL. *La Mentalité Primitive*. 14ª ed. Paris, s.e, 1947.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Ciência do Concreto*. O pensamento selvagem. São Paulo: Companhia Editora Nacional – Edusp, 1970.

_____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LONDONÕ, F. T. *Paróquias e Comunidades no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Introdução ao sagrado cristão nas crônicas sobre a cristianização do Brasil. In: BRITO, Ênio José da Costa; GORGULHO, Gilberto. *Interfaces do sagrado em véspera de milênio*. São Paulo: PUC-CRE – Olho d'água, 1996.

LOYOLA, J. *Obras completas de San Ignácio de Loyola*. Madrid: Bac, 1963.

LUGON, C. *A República Comunista Cristã dos Guaranis: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MINAMISAKO, Maria Célia C. *A questão Hegemônica em Gramsci*. São Paulo: Cabral Editora, 1995.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos Paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995.

PINHEIRO, Joaquim Gil. *Memórias de Mboy: Configuração, Etnográfica e Origem do Logar*. São Paulo: s.e., 1910.

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

PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRÉZIA, Benedito A. *Os índios do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanistas/FFLCH/USP, 2000.

RAVIER, A. *Inácio de Loyola funda a Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1982.

REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo. SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E CULTURA. 1961.

SARAIVA, José Antônio. *História da Cultura em Portugal*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972, vol II.

SARAIVA, José Antônio. *História e Utopia: Estudos sobre Vieira*. Lisboa: IVALP, 1992.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SUESS, Paulo. *A conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópoles: Vozes, 1992.

TEIXEIRA, Francisco, M. P. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Global, 1.993.

THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

TRINDADE, Raquel. *Embu: Aldeia de M'Boy*. São Paulo: Noovha América, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VILLA BOAS, Orlando. *A arte dos Pajés: impressão sobre o universo espiritual do índio xinguano*. São Paulo: Globo, 2000.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, s/d.

VILLOSLADA, Ricardo Garcia. *Santo Inácio: novo bibliografia*. São Paulo: Loyola, 1991.

VIOTTI, Pe. Hélio Abranches. *Crítica Histórica Acerca dos Fundadores de São Paulo*. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v.CLXXI, p. 7-30, 1961.