

AMILCAR TORRÃO FILHO

A cidade da conversão: a catequese jesuítica e a fundação de São Paulo de Piratininga

**AMILCAR TORRÃO
FILHO** é doutorando na
Unicamp.

“Vós sois a luz do mundo: não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte” (Mt., 5:14).



Esta epígrafe do *Evangelho Segundo São Mateus* abre o Sermão de Santo Antônio aos Peixes, do padre Vieira, pregado na cidade de São Luís do Maranhão, em 1654, três dias antes de embarcar oficialmente para o Reino, procurando garantir a salvação espiritual dos índios, ameaçada pelos conflitos da Companhia com os colonos. Diz Vieira que Cristo chama os pregadores de sal da terra “porque quer que façam na terra o que faz o sal”, que é “impedir a corrupção”. Mas quando a terra se vê tão corrupta havendo tantos nela que têm ofício de sal, qual pode ser a causa da corrupção? “Ou é porque o sal não salga, e os Pregadores não pregam a verdadeira doutrina; ou porque a terra não se deixa salgar, e os ouvintes, sendo verdadeira a doutrina que lhes dão, a não querem” (1). Pregarem bem é um mandato dos portugueses confe-

rindo a eles diretamente por Cristo, que teria aparecido a El-Rei D. Afonso Henriques, antes que fosse coroado, dizendo-lhe: “Quero fundar em ti um Império, não para ti senão para mim: *Imperium mihi*” (2), pois se aos outros homens, por instituição divina, existe a obrigação de ser católicos, “o Português tem obrigação de ser Católico e de ser Apostólico; os outros Cristãos têm obrigação de crer a Fé, o Português tem obrigação de a crer e mais de a propagar” (3). Por isso, Santo Antônio saiu de Lisboa ao mundo a pregar a palavra de Deus; saiu daquela cidade que, depois de “pôr freio ao nunca domado Oceano, descobriu, conquistou, e sujeitou e uniu à Igreja Romana aqueles vastíssimos membros do corpo do mundo, de que Roma, já se chamava cabeça, mas ainda o não era” (4). Se nesse sermão, o de Santo Antônio, pregado em Roma, no ano de 1670, Vieira destaca por meio de Santo Antônio a missão dos portugueses na evangelização dos mundos para além do nunca domado oceano, no sermão inicialmente citado, de Santo Antônio aos Peixes, ele recusa-se a pregar aos ouvintes, os fiéis de São Luís do Maranhão, e prefere fazê-lo de maneira alegórica aos peixes, pois aqueles estavam surdos à necessidade de salvação da alma dos índios levada a cabo pelos jesuítas, mais preocupados que estavam com seus interesses materiais; esta terra não se deixava salgar. Tratando do fato de os peixes se comerem uns aos outros, em clara referência à suposta antropofagia dos índios, justificativa de tantas guerras e cativos, lhes diz, aos peixes, que olhem do mar para a terra, não para o sertão, onde vivem os supostos canibais, mas para a cidade:

“Cuidais que só os Tapuias se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vedes vós todo aquele bulir, vedes todo aquele andar, vedes aquele concorrer às praças e cruzar as ruas: vedes aquele subir e descer as calçadas, vedes aquele entrar e sair sem quietação nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como se hão de comer” (5).

Este artigo é resultado de pesquisa realizada para minha dissertação de mestrado, *Paradigma do Caos ou Cidade da Conversão?: a Cidade Colonial Portuguesa e o Caso de São Paulo na Administração do Morgado de Mateus (1765-1775)*, apresentada à Unicamp em 2004 e que contou com apoio da Capes.

1 Antônio Vieira, *Sermões*, org. e introd. Alcir Pécora, São Paulo, Hedra, 2003, v. 1, p. 317.

2 Idem, *ibidem*, p. 282.

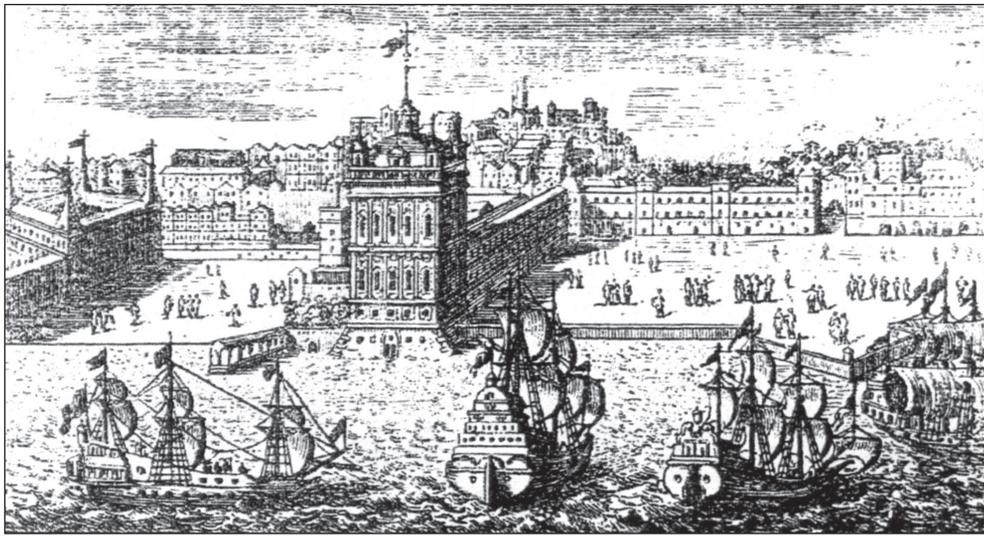
3 Idem, *ibidem*, p. 281.

4 Idem, *ibidem*, p. 280.

5 Idem, *ibidem*, p. 327.

Antes de Vieira, outros jesuítas já haviam chamado a atenção para a dificuldade de evangelização dos índios, não apenas por sua resistência à doutrina, mas pela ação desagregadora dos colonos brancos. Estes interferiam no trabalho dos jesuítas de várias maneiras: pelos maus exemplos e pelos pecados, não raro de muito maior escândalo do que dos índios pagãos, por incentivar as guerras e a antropofagia, pelo

ção de João Ramalho, foi convidado por um cristão a beber, mas negou-se, dizendo estar determinado a abandonar os antigos costumes, e que beber lhe estava proibido pelos inacianos. Apesar da recusa, o índio não teve forças para vencer as insistências do cristão, que teria afirmado: “Não tenhas medo, que eles não virão a saber”. Vencido, deu-se à bebida e, por causa dela, “caiu em gravíssima doença, a que se seguiu a morte.



Lisboa Missionária. Fonte: Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil

adultério e mancebia, blasfêmias e, sobretudo, pelo seu desejo de escravizar a maior parte desses nativos em proveito próprio, de suas fazendas, em detrimento do Império de Cristo na Terra, do qual eram mandatários os portugueses.

Anchieta, em carta a Inácio de Loiola de 1^o de setembro de 1554, queixa-se da má influência dos brancos sobre os catecúmenos. Relata que um dos principais da terra, vivendo distante mais de trezentas milhas de Piratininga, chegara com o irmão Pero Correia para receber os preceitos da lei divina e a doutrina da fé cristã. Tendo ido um dia a Santo André, a mítica povoa-

Faleceu, porém, confessado e contrito, depois de recebido o batismo” (6). Esses cristãos mostravam-se, disse o mesmo Anchieta, ainda piores que os pagãos. Eram os irmãos da Companhia, por causa deles, “humas mortes vivas, ou humas vidas mortas”. Nóbrega era um homem que o não parece, pele e ossos, pés descalços esfolados do sol: “Seu comer sam suspiros, seu beber lagrimas pella conversam dos infieis, & pella má vida dos christãos, mais infieis nas obras que elles” (7).

Por conta dessa difícil relação com os colonos brancos, e por dificuldades com a catequese dos índios na Bahia, os inacianos

6 Serafim Leite, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1957, v. II (1553-1558), p. 107.

7 Carta do P. Ambrósio Pires ao P. Diego Mirón, 1555 (Serafim Leite, *Cartas*, op. cit., vol II, p. 150).

decidem embrenhar-se nos matos de São Vicente, mesmo contrariando as determinações da Coroa de não se devassar o sertão deixando as costas desprotegidas. Determinações, aliás, que tinham a função muito mais de disciplinar esse devassamento do que necessariamente proibi-lo. Manuel da Nóbrega escreve ao rei D. João III, em outubro de 1553, relatando ao monarca que a maioria dos padres e irmãos da Companhia residia já na capitania de São Vicente “por ser ella terra mais aparelhada pera a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiverão guerra com os christãos, e hé por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro pera entrar nas geraçõis do sertão, de que temos boas informações” (8). Não eram poucas as dificuldades dos jesuítas na conversão do gentio, as resistências partiam de todos os lados, dos índios ferozes, renitentes em abandonar suas práticas bárbaras, sobretudo a antropofagia, “tam brutos que nem vocabulos tem” (9) para exprimir os conceitos religiosos, dos colonos cúpidos e blasfemos, da malícia de alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica, que não deixam de esforçar-se com a ajuda de seu pai, obviamente João Ramalho, “por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus”, diz Anchieta a Loiola, exortando repetida e crimosamente os catecúmenos “a apartarem-se de nós e serem neles, que usam arco e frechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados para aqui por causa de nossa maldade” (10).

Estacionados em São Vicente os inacianos sobem a serra para estabelecer-se nos campos de Piratininga, a nove milhas da povoação de Santo André. Como os pais dos meninos catequizados pelos jesuítas eram em sua maioria de serra acima, tinham muita dificuldade em visitar seus filhos e trazerem-lhes mantimentos. Diz Anchieta que, por isso, pareceu melhor a Nóbrega mudar-se para o campo, na povoação de índios chamada Piratininga. Mas esse não foi o único, nem sequer o principal motivo para a mudança, pois, além do problema dos mantimentos, havia a questão da

manutenção da doutrina católica e da fé, “porque se fazia nos Portugueses menos fruto do que se devia”. Pois no campo se abria “a entrada para inúmeras nações, sujeitas ao jugo da razão” (11). Além disso, havia muitas gerações que esses índios teriam abandonado o hábito de comer carne humana, as mulheres andavam cobertas e não eram cruéis como os nativos da costa, porque somente se defendiam; por essas razões, diz Nóbrega, “nos obriga que Nosso Senhor a mais presto lhes socorrermos, maiormente que nesta Capitania nos proveo de instrumentos pera isso, que são alguns Irmãos lingoas [intérpretes], e por estas rezõis nesta Capitania nos occupamos mais que nas outras” (12).

Teriam tido em mente os jesuítas, num colégio de catequese afastado dos colonos brancos e próximo a outras nações catequizáveis, preparar “nos próprios locais, os futuros apóstolos na catequese e civilização brasileira” (13), diz Serafim Leite, negando que o motivo fosse formar um capital para um suposto império guaranítico. Para Cortesão, São Paulo foi fundada por Martim Afonso juntamente com São Vicente em 1532, que acreditava estar esta capitania muito próxima da bacia platina. Assim, fundar uma povoação serra acima e ligá-la a São Vicente por um sistema único de dois portos, um fluvial e outro marítimo, tinha como objetivo, ou plano, como diz o autor, “transformá-los no grande empório, por onde escoasse a riqueza do Paraguai” (14). São Vicente seria, na verdade, um “porto platino”, importante nos planos do monarca português de alcançar o Rio da Prata desde esse ponto através dos campos de serra acima. Cumprindo os desígnios do rei, Martim Afonso teria enviado seu irmão Pero Lopes de Sousa em expedição “para fundar Piratininga como ponto de partida para o Prata” (15). Em seu diário, Pero Lopes afirma que seu irmão teria fundado duas vilas, uma no litoral, outra serra acima, à borda de um rio chamado Piratininga,

“e repartiu a gente nestas duas vilas e fez nelas oficiais e pôs tudo em boa obra de

8 Idem, *ibidem*, p. 15.

9 Carta de Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, abril de 1549 [Serafim Leite, *Cartas*, v. I (1538-1553), 1956, p. 112].

10 Idem, *ibidem*, v. II, pp. 114-5.

11 Idem, *ibidem*, p. 105. Sobre os motivos da mudança para os campos de Piratininga, cf.: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, ed. fac-símile, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Itatiaia, 2000, v. 1, pp. 263-270, e Mário Neme, *Notas de Revisão da História de São Paulo, século XVI*, São Paulo, Anhembi, 1959, p. 150.

12 Serafim Leite, *Cartas...*, op. cit., v. II, p. 15.

13 Idem, *História da Companhia...*, op. cit., p. 275.

14 Jaime Cortesão, *A Fundação de São Paulo, Capital Geográfica do Brasil*, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1955, p. 106. Mário Neme nega a hipótese de Cortesão, da fundação por Martim Afonso; para ele, São Paulo é fundada oficialmente em 1553, sob a invocação de Santo André e depois trasladada para seu local atual em 1561 [op. cit., pp. 84 e segs.]. É conhecida a polêmica entre Sérgio Buarque de Holanda e Cortesão pela imprensa sobre a motivação geopolítica e “nacionalista” das entradas e bandeiras, que para Cortesão teria orientado a expansão além Tordesilhas a partir de São Vicente. Parte dela foi publicada em *Tentativas de Mitologia* (São Paulo, *Perspectiva*, 1979, pp. 69-70). Frei Gaspar da Madre de Deus também nega que Martim Afonso tenha fundado Piratininga: “Eis aqui a História verdadeira da fundação da Cidade de S. Paulo, a qual não deve sua origem a Martim Afonso de Sousa [...]” (*Memórias para a História da Capitania de S. Vicente*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975, p. 126).

15 Jaime Cortesão, op. cit., p. 143.

justiça de que a gente toda tomou muita consolação com ver e povoar vilas e ter leis e sacrifícios e celebrar matrimônios e viverem em comunicação das artes e ser cada um senhor do seu e vestir as injúrias particulares e terem todos os outros bens da vida segura e conversável” (16).

Para Jaime Cortesão isso prova que Martim Afonso fundou São Vicente e São Paulo, além de ser indício da missão civilizadora que esse capitão estava imbuído em nome do rei português, promovendo entre os colonos a segurança de uma vida segura e conversável. No momento da primeira missa, data tradicional da fundação de São Paulo, Mário Neme afirma que não era intenção dos padres da Companhia edificar ali uma cidade. Ao contrário, “o desejo deles, firme, decidido e reiteradamente manifestado era que o local permanecesse sempre livre da presença de europeus, isolado e ao abrigo de moradores brancos” (17). Esses dois historiadores procuram minimizar a atuação da Companhia de Jesus na fundação de São Paulo, apresentando cada um seus motivos que justificam essa fundação como uma ação de Estado, onde a religião participa, mas apenas como coadjuvante de um projeto maior de conquista. Buscam uma presença ou ausência do Estado português na obra colonizadora que possa explicar os rumos que ela tomou na formação de uma cidade como São Paulo.

Os inacianos, na verdade, desejavam isolar-se do convívio danoso à conversão dos colonos vivendo em pecados incontáveis. Essa idéia de isolamento perpassa praticamente toda a historiografia sobre São Paulo, determinando visões baseadas na pobreza, na desordem e no desenvolvimento de uma cultura própria entre os paulistas. Não era o isolamento que desejavam mas a criação de um povoado cristão serra acima próximo dos índios do sertão que se acreditava mais suscetíveis à conversão e que fosse próspero o suficiente para atrair colonos cristãos que pudessem servir de exemplo aos catecúmenos. No entanto, o projeto dos jesuítas voltar-se-ia contra eles, pois

ao “orientarem suas energias para os Carijós do interior, acabaram entrando em conflito direto com os colonos, que procuravam nestes mesmos Carijós a base de seu sistema de trabalho”. No entanto, lembra Monteiro que esse conflito não se materializou de imediato, “uma vez que antes se fazia necessária, para a permanência dos invasores em solo indígena, a colaboração entre os colonos e jesuítas perante a resistência dos índios” (18).

A CIDADE DA CONVERSÃO

Pela historiografia e pelas cartas jesuítas vemos que eram freqüentes as queixas dos inacianos contra os colonos europeus, os mamelucos e mesmo os religiosos enviados à América. Uma das tópicas mais importantes dessas cartas é justamente “a sã natureza da terra e a corrupção em que se acham os cristãos”, principalmente os clérigos de outras ordens, “em que tudo, sem exceção, parece contrário à religião e à eficácia da pregação” (19). Mas como entender esse desejo de afastamento e a fixação em Piratininga, tão próximos de João Ramalho, segundo os padres da Companhia, seu inimigo declarado? As facilidades de conversão nos campos de Piratininga não eram tão grandes quanto se pensava ou se dizia e cedo os jesuítas percebem que a catequese não se poderia efetivar apenas pelo amor, mas sobretudo pelo temor. Anchieta afirma a Loiola, em setembro de 1554, que esses índios não estavam sujeitos a nenhum rei ou chefe e só tinham em alguma estima “aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte”. Quando pareciam ganhos, voltavam a seus velhos hábitos “porque não há quem os obrigue pela força a obedecer”, já que cada um “é um rei em sua casa e vive como quer”. Por isso nenhum fruto se pode colher deles “se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência” (20). Anchieta afirma que a abundância de ouro, prata, ferro e outros metais, antes desconhecidos, seria ótimo e fácil meio pelo

16 Apud Jaime Cortesão, op. cit., p. 145.

17 Mário Neme, op. cit., p. 191.

18 John Manuel Monteiro, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 38.

19 Alcir Pécora, *Máquina de Gêneros Novamente Descoberta e Aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*, São Paulo, Edusp, 2001, p. 43.

20 Serafim Leite, *Cartas...*, op. cit., v. II, p. 114.

qual se chegaria ao caminho “pelo qual esses gentios se haviam de levar à fé”. Isso se daria pois, “vindo para aqui muitos cristãos sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer, por força, aquilo que não é possível levá-los por amor” (21). Nem todos os jesuítas se opunham ao cativeiro dos índios, como era o caso de Nóbrega e de Anchieta. Apesar da defesa de Nóbrega da liberdade da maioria dos índios, “a escravidão indígena devia ser permitida e mesmo desejada em determinados casos, não apenas para efeitos de defesa ou de castigo, mas também porque a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo” (22). Com mais colonos e mais riquezas, se poderia cumprir a obra da conversão, e a escravização do indígena, se necessária, viria em auxílio a este propósito. O conflito entre inacianos e colonos em São Paulo deveu-se, como demonstrou Monteiro, pela insistência destes últimos numa escravização considerada ilegal pelos jesuítas e pelo controle que estes exerciam sobre aldeamentos próximos à cidade (23).

Alguns meses depois da primeira missa em Piratininga, Anchieta já não deseja isolar-se dos cristãos, ao contrário, vê neles o caminho da salvação dos índios. A descoberta de metais preciosos pode também disciplinar os “malvados de Santo André”, levando “o Sereníssimo Rei de Portugal a mandar para aqui uma força armada e numerosos exércitos, que dêem cabo de todos os malvados que resistem à pregação do Evangelho e os sujeitem ao jugo da escravidão” (24). Luís da Grã, escrevendo da Bahia a Loiola em dezembro de 1554, afirma que se faria muito mais pela conversão se houvesse mais gente, quer dizer, cristãos, para que sintam eles, os índios, sujeição; para isso, a descoberta de metais seria fundamental para aumentar o povoamento, um instrumento e meio de Deus “deste su servicio que tanto se desseja, que es la subiección de tanta infinidad de pueblos a su sancta fee” (25). Nóbrega acrescenta que se deve povoar de cristãos a costa do Brasil para o exemplo dos gentios, mas “de mejor gente de la que hasta ahora a venido a ella, la cual haga bivir los índios em razón y

21 Idem, *ibidem*, p. 118.

22 John Manuel Monteiro, *op. cit.*, p. 41.

23 Idem, *ibidem*, pp. 141 e segs.

25 Carta a Inácio de Loiola, março de 1555 (Serafim Leite, *Cartas*, *op. cit.*, p. 196).

25 Idem, *ibidem*, pp. 131-2.



O jesuíta e o exercício das virtudes necessárias à obra da conversão. A força do poder temporal representado pela cidade e os exemplos de devoção como armas da conversão.

Fonte: Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil

justicia” (26). Não era o isolamento que desejavam os jesuítas, mas a presença de bons católicos que pudessem dar exemplo de vida cristã aos índios e, ao mesmo tempo, por meio do temor das leis dos homens, forçá-los a viver em razão e justiça. Para isso era necessário também vencer o nomadismo dos nativos, que, embrenhados pelo sertão depois da conversão, tornavam a seus hábitos bárbaros, fixando-os em povoações. Gera-se aqui a política de aldeamento, levada a cabo pelos inacianos e pela Coroa, além da necessidade de haver vilas e cidades de cristãos suficientemente próximas para garantir as leis dos homens e de Deus. Trata-se da “conversão pela política”, como diz Pécora (27). Os jesuítas adotam no Concílio de Trento, como estratégia de reação à Reforma Protestante, o modelo evangelizador do início do cristianismo, por isso a escolha de Cristo como patrono da Ordem. Mesmo após a expulsão dos jesuítas, a cidade manterá seu caráter de conversão, na inserção e no “policiamento” de índios e “vadios”.

A importância de São Paulo para o projeto de conversão pela política dos inacianos, além da proximidade com outras tribos, ou mesmo com as reduções do Paraguai, de uma suposta facilidade de trato com os carijós dos campos de Piratininga, residia na necessidade de um núcleo estável e urbano que garantisse a manutenção dos valores cristãos e a vigilância contra práticas bárbaras: “luta contra a antropofagia, luta contra a superstição, luta contra a mancebia e todos os abusos” (28). Mesmo antes da fundação de São Paulo, o padre Leonardo Nunes, andando pela serra acima em 1550, já se preocupava com a dispersão dos cristãos entregues à natureza, desagregadora dos valores da religião:

“Trabajé mucho con los cristianos que allé derramados en aquel lugar entre los Indios, que se tornassen a las villas entre los cristianos, em lo qual los hallé muy duros, mas en fin acabé con ellos que se ayuntassen todos em un lugar y hiziesen una hermita y buscassen algún Padre que les dixesse missa y confessasse” (29).

Os inacianos tinham uma preferência especial pelo apóstolo Paulo, difusor do cristianismo entre o gentio pagão, por isso sua escolha para nomear a aldeia de serra acima. Essa identificação se dava também na medida em que Paulo “entendia que todos os homens eram pecadores, condição que dá igualdade ao gênero humano. [...] Jesus concretizava o meio pelo qual Deus interveio na realidade terrena para salvar suas criaturas da mácula do pecado original” (30). Por isso pode dizer Hansen que os jesuítas não pensam a nova terra e o gentio que a habita antropologicamente “mas os propõem sempre como o Mesmo, apenas que muito distanciado da boa semelhança católica, segundo a analogia que faz do mundo uma figura do ditado” (31). E para Pécora, o índio para o jesuíta não é o *outro*, nem o *mesmo*, mas o *próximo*, pois “no que toca à aptidão para a salvação ou à possibilidade para a remissão, todos os homens são próximos” (32). Assim, não é a missa no dia 25 de janeiro que determina o orago de São Paulo, mas a ação jesuítica que dá sentido à existência da aldeia no alto do monte da Serra do Mar. Ela nasce com o propósito de trazer ao seio da cristandade o gentio, que não é um *outro*, mas um *mesmo* desgarrado, ou um *próximo* desencaaminhado, por meio da ação evangelizadora, civilizadora e catequética.

O modelo de aldeamento de Nóbrega, tão evidente em São Paulo, é aquele que mantém os índios próximos às vilas dos portugueses, baseado na “ação coordenada dos jesuítas com o braço secular coativo dos governadores” (33). Daí a união de esforços da Companhia com Mem de Sá na reforma da cidade de Salvador. As leis dessa reforma, propostas por Nóbrega, são implantadas pelo governante: proibem-se a antropofagia, a poligamia e a guerra entre as tribos, castigam-se feiticeiros e pajés, ajuntam-se os índios em povoações grandes proibindo-se o nomadismo, obrigam-se os meninos a freqüentarem os colégios. Os índios passam a ser considerados súditos livres da Coroa e determina-se a nulidade da escravização contra a justiça, bem como a punição de crimes cometidos con-

26 Carta de Manuel da Nóbrega a Inácio de Loyola (Serafim Leite, *Cartas*, op. cit., p. 171).

27 Alcir Pécora, “A Conversão pela Política”, in *Máquina de Gêneros...*, op. cit., pp. 91-115.

28 Serafim Leite, *História da Companhia...*, op. cit., v. 1, p. 309.

29 Idem, *Cartas...*, op. cit., v. I, p. 208.

30 Paulo de Assunção, “A Terra dos Brasís: a Natureza da América Portuguesa Vista pelos Primeiros Jesuítas (1549-1596)”, São Paulo, Annablume, 2000, p. 58.

31 João Adolfo Hansen, “O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil, Nóbrega - 1549-1558”, in *Revista do IEB*, São Paulo, 38, 1995, p. 94. Cf. também p. 116: “[...] o índio não é um Outro, mas o Mesmo, distante e borrado, como figura num espelho embaçado”.

32 Alcir Pécora, op. cit., p. 103.

33 Idem, *ibidem*, p. 95.

tra os índios pelos brancos (34). Como desdobramento dessas medidas reformistas está a fundação da cidade do Rio de Janeiro; com o fim das lutas contra os tamoios, são traçadas fortificações poderosas de pedra e cal; e o próprio nome da cidade indica o princípio da aliança fundadora: a escolha do nome de São Sebastião teria se dado pelo fato de “ser nome tanto do rei português, quanto do santo do dia da vitória, *equivoco* que revela o desejo de contemplar os domínios de ambas as coroas, simultaneamente” (35). O poder temporal da Coroa e o poder espiritual da religião devem ser unidos para garantir a eficácia da conversão.

Uma cidade nos moldes desejados pelos jesuítas, defendida de seus inimigos, aliada do poder temporal, com o exemplo de bons cristãos e próxima o bastante dos aldeamentos, garantiria a eficácia da conversão pela criação de um solo que se deixasse salgar, como desejará Vieira um século mais tarde no Maranhão. Se a sujeição do índio não se reduz a uma ação que diz respeito apenas à “República temporal”, ela deve necessariamente “incluir-se em seu domínio; a conversão coativa conduz ao estabelecimento dos primórdios de uma cidade que, terrestre e política, ordena-se segundo a finalidade da Cidade de Deus” (36). Cidade de inspiração agostiniana e tomista, a Jerusalém Celeste erguida na terra do Novo Mundo para contrapor-se à cidade da perdição, a Babilônia Terrestre, e converter o pecado em obra divina, o pecador em povo do Senhor (37); identificada, assim como a Cidade de Deus, “como cidade evangélica, militante, defensora e difusora da fé” (38). A criação e a defesa do Rio de Janeiro são importantes para a manutenção da atividade missionária iniciada nos campos de Piratininga: quando os franceses invadem a Guanabara em 1561, os tamoios, seus aliados, ganham força na luta contra seus inimigos tupis, aliados dos portugueses. Chegavam eles “a rondar, subindo pelo Paraíba, os campos de Piratininga, que pouco a pouco iam arroteando os Portugueses e seus filhos” (39). Defender o Rio de Janeiro significava também defen-

der e consolidar a ação catequética estabelecida pelos inacianos na *cidade edificada sobre o monte*. Pois se em relação à reforma de Salvador e à construção do Rio os jesuítas possuem, por meio de Nóbrega, uma ação coordenada e aliada ao poder temporal, na fundação de São Paulo, esse mesmo Nóbrega antecipa o modelo político de sujeição baseado na cidade terrestre ordenada segundo a Cidade de Deus contra os pagãos de Santo Agostinho. Pois a escolha do patrono apóstolo da aldeia piratiningana, em dia de sua tão famosa conversão, não foi aleatória, tanto quanto não foi a escolha de São Sebastião, o rei desejado, como patrono do Rio de Janeiro. Elas indicam a união dos poderes temporal e espiritual na conversão do gentio e no engrandecimento do império português. Tanto com relação ao Rio de Janeiro quanto com relação a São Paulo de Piratininga, busca-se “a fundação de uma nova cidade, capaz de acomodar organicamente, sob as leis do reino e da Igreja, os diferentes membros do corpo místico do Novo Mundo” (40).

São Paulo, iniciada como povoamento jesuítico, com base na catequese do gentio, nasce com vistas ao sertão. Os inacianos tinham como objetivo a proximidade com as tribos do interior, mas, apesar da retórica do isolamento e da distância dos maus exemplos dos colonos e do clero secular, sua estratégia de conversão estava, como observa Pécora, baseada na política. Não se explica de outra maneira a atuação de Nóbrega na reestruturação da Bahia, na defesa do Rio de Janeiro e na extinção de Santo André por Mem de Sá em 1560. A transferência do Pelourinho e da população da vila de João Ramalho para São Paulo, que recebe foro de vila, dá aos jesuítas a possibilidade da conversão e da catequese, não apenas dos índios como dos colonos, estes sim isolados da verdadeira fé na Borda do Campo. Os maus exemplos dos andreenses sobre os catecúmenos, que as cartas dos padres da Companhia denunciavam, são possíveis porque os mamelucos de Santo André estão fora de sua jurisdição e vigilância. O índio que cai na tentação da

34 Idem, *ibidem*, p. 112.

35 Idem, *ibidem*, p. 113.

36 Idem, *ibidem*, p. 114.

37 Cf. Pierre Ansay, “Approches et Enjeux de la Philosophie de la Ville”, in Pierre Ansay & Renée Schoonbrodt (orgs.), *Penser la Ville. Choix de Textes Philosophiques*, Bruxelles, Aux Archives d’Architecture Moderne, 1989, pp. 58-9. “Esta influência enorme do texto tomista, e por meio dele, de Aristóteles, é largamente passada despercebida: a cidade sul-americana é, portanto, terreno tomista e aristotélico.”

38 Santiago Quesada, *La Idea de Ciudad en la Cultura Hispana de la Edad Moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992, p. 42.

39 Serafim Leite, *História da Companhia...*, op. cit., v. 1, p. 586.

40 Alcir Pécora, op. cit., p. 110.

bebida quando visita Santo André, citado anteriormente, ao retornar a Piratininga, à boa influência e vigilância dos padres, retoma o caminho da verdadeira fé, mesmo que seja no leito de morte, em castigo por sua falta. A vila e a cidade ocupam o espaço, transferem a cultura do colonizador impondo-a ao colonizado, garantindo o domínio, e preparam a exploração de riquezas.

A estratégia da penetração para o sertão, se foi amplamente aproveitada pelos colonos de São Paulo, nasce na prática da conversão jesuíta. No caso dos colonos ela é utilizada para desobedecê-los, por vezes enfrentá-los, como de sua expulsão por catorze anos em 1640. Embora por razões opostas, tanto as incursões dos jesuítas, tímidas é verdade, não se embrenhando muito além do núcleo piratiningano, como as bandeiras e entradas dos colonos tinham um mesmo objetivo: o índio. O conflito entre padres e colonos era pela jurisdição do controle da sua mão-de-obra e dos aldeamentos que protegiam o entorno da vila e forneciam força de trabalho para obras públicas e particulares. Em ambos os casos, é uma face da civilização européia que está em jogo na *conversão* do indígena americano. Ele deve ser *convertido* à Graça da religião de Cristo mas também deve ser *convertido* em força de trabalho e em lucros. O que a historiografia pouco ressaltou é a importância do núcleo urbano de Piratininga para essa obra de conversão (religiosa, política e econômica – será que podem ser separados esses aspectos nessa conjuntura?). A cidade americana é a obra dessa conversão, ela é a Cidade de Deus na Terra, a Jerusalém Celeste erguida em taipa e sapé. Se as cidades portuguesas são erigidas em locais altos, isso se deve a questões de defesa, mas também possui um caráter simbólico. Concentrando os edifícios importantes e, sobretudo, as igrejas nos locais altos e mais visíveis da cidade, estabelece-se uma hierarquia espacial, cenográfica, que delimita e determina os espaços simbólicos da conquista. Se para muitos a cidade colonial não produz riquezas, ela garante a visibilidade e a extensão do poder.

A estratégia de conversão dos índios no Brasil é definida por Nóbrega em seu *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-57) (41). Os índios podem ser convertidos porque são homens e muitos já o foram, mas para garantir a conversão deve-se conseguir um mínimo de sujeição, para evitar-se que os conversos retornem à gentilidade. Esse diálogo apresenta dois irmãos da Companhia, Gonçalo Álvares, irmão-língua (intérprete) “a quem Deus deu graça e talento pera ser trombeta de sua palavra”, e Mateus Nogueira, ferreiro, o qual “posto que com palavra nam prega, fá-lo com obras e com marteladas” (42). Inicia-se o diálogo apresentando-se a desesperança de Gonçalo Álvares com a conversão dos índios do Gato, os maracajás. Diz o irmão-língua que são tão “bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus” e que pregar a eles é o mesmo que “pregar em deserto ha pedras”. Nogueira contesta que se tivessem rei seria mais fácil a sua conversão, “mas como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a um soo Deus, e a esse servir” (43). Para servir a um só Deus, Nóbrega afirma no *Diálogo*, por meio de Nogueira, que era preciso antes de tudo infundir nos índios a submissão ao poder temporal de um rei para que compreendessem e praticassem a sujeição a um único Deus. Afirma ainda que a conversão era difícil, mas ainda mais era manter a constância dos convertidos, uma das maiores decepções dos padres que viam sua obra de muito tempo perdida numa fuga para o sertão e para a barbárie. Muitos padres do Reino, diz Nogueira, vinham cuidando de “converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade” (44). O ferreiro diz que chegou a ouvir de um padre o que diz Cristo no Evangelho, de que não se devia dar o Santo aos cães nem deitar pedras preciosas aos porcos, numa alusão à inutilidade de se tentar a conversão desses cães e porcos que eram os índios, levando-lhes a Santa palavra de Deus.

41 In Serafim Leite, *Cartas...*, op. cit., pp. 317-45.

42 Idem, *ibidem*, p. 319.

43 Idem, *ibidem*, p. 320.

44 Idem, *ibidem*, p. 321.

Concordam os dois irmãos que o esforço da conversão deve ser feito com trabalho e com amor, mas desespera o irmão Nogueira por ver que trabalha pelo amor aos índios mas vejo, diz ele, “que trabalho pera quem não no ama, nem no conhece”. “Conhece logo o Senhor”, diz Álvares, “por quem vós haveis de fazer o que desejais vós que o conheção, amem e sirvão todos estes e todo o mundo” (45). Discute-se nesse diálogo se os índios são capazes de apreender a Fé cristã ou não, dúvida que era debatida também nos meios espanhóis. Álvares afirma que uma das dificuldades da conversão é a inconstância dos índios, que com a mesma facilidade dizem sim e não, ou seja, aceitam facilmente a pregação do Evangelho mas a renegam com a mesma facilidade. Isso desanima o irmão ferreiro, que afirma que a “minha forija de dia e de noite, e o meu trabalho não me renderá nada entre elles pera levar diante de Christo” (46). Aparentemente se vai chegar à conclusão de que a conversão é impossível, mas um pouco adiante o irmão Álvares pergunta ao ferreiro: “Dizei-me, Irmão Nogueira, esta gente são proximos?”. “Parece-me que ssi”, é a resposta do irmão Nogueira, pois sempre se chegam próximos a ele, completa com ironia (47). Fecha-se o argumento de que a conversão será possível, pois diz o irmão Nogueira, ao ser contestado se os índios eram homens, e portanto próximos, que todo homem “hé huma mesma natureza, e todo [homem] pode conhecer a Deus e salvar sua alma” (48). Falando como ferreiro que era, o irmão Nogueira diz que imaginava “todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella” (49). A rudeza dos índios, que desanimava tanto os missionários, não devia interromper o trabalho da conversão, pois ela era uma “determinação divina”, a ser conduzida pelos padres “por *obediência* direta ao *dever da caridade*, e não por razão de adequação do grau de inteligência do converso à sutileza da doutrina” (50).

Para a conversão era necessário ter-se dentro de si o fogo do Espírito Santo, muita

fé e, sobretudo, ação missionária que mostrasse os padres como verdadeiros cristãos e verdadeiros missionários. “Porque”, diz o ferreiro Nogueira, “até agora não tem os Índios visto essa diferença antre os Padres e os outros christãos” (51). Além da ação e do exemplo, também a sujeição prévia do índio é necessária, a fim de convertê-lo pelo medo e pela sujeição aos poderes temporais e eclesiásticos, não mais pela ação meramente catequética. Os índios, diz Nogueira, “são ferro frio, e que quando Deus quiser meter na forja logo se converterão” (52). A ação dessa forja divina dependerá da atuação conjunta do braço secular; essa atuação é conseguida por meio dos aldeamentos, que policiam os contatos dos catecúmenos com os brancos, e por meio das cidades, ou de uma nova cidade que pudesse conciliar a sujeição à Coroa e à Igreja: “a conversão coativa conduz ao estabelecimento dos primórdios de uma cidade que, terrestre e política, ordena-se segundo a finalidade da Cidade de Deus” (53). Não apenas Salvador e Rio de Janeiro, citadas por Pécora, mas também São Paulo participam dessa utopia jesuítica da Cidade de Deus construída na terra para a conversão, não apenas do gentio mas também dos rebeldes. Pois nesse mesmo diálogo a Capitania de São Vicente é dada como exemplo da boa conversão:

“Quem vio na Capitania de São Vicente, que hé terra onde mais se tratou com os Índios que nenhuma do Brasil, a morte gloriosa de Pero Lopes? [...] Que direi da fee do grão velho Cayobi, que deixou sua aldeia e suas roças e se veo morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida e costumes e obediencia a amostra bem ha fee do coração!” (54).

A estratégia da conversão depende da cidade e do aldeamento, que trabalham juntos, assim como o poder temporal e o espiritual que ocupam cada um desses dois espaços respectivamente. Essa estratégia não diz respeito apenas aos índios, mas também aos brancos ou mestiços que não respeitavam a doutrina e as leis do reino, às

45 Idem, *ibidem*, p. 323.

46 Idem, *ibidem*, p. 322.

47 Idem, *ibidem*, p. 325.

48 Idem, *ibidem*, p. 326.

49 Idem, *ibidem*, p. 331.

50 Alcir Pécora, *op. cit.*, p. 103.

51 Nóbrega, *Diálogo...*, *op. cit.*, p. 340.

52 Idem, *ibidem*, p. 344.

53 Alcir Pécora, *op. cit.*, p. 114.

54 Nóbrega, *Diálogo...*, *op. cit.*, pp. 341-2.

vezes muito mais difíceis de converter, pois “mais fácil hé converter hum ignorante que hum malicioso e soberbo” (55). Por isso a opção pela ação conjunta com o braço secular para a conversão, uma obrigação do português onde quer que esteja.

Dirá Vieira, um século depois de Nóbrega, que muitas vezes “é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por essa porta aberta e franqueada se comunique o sangue da Redenção, e a água do Batismo”. Pois quando a “Fé se prega debaixo das armas, e à sombra delas, tão Apóstolos são os que pregam, como os que defendem; porque uns e outros cooperam à salvação das Almas” (56). Reproduz Vieira a estratégia criada por Nóbrega em seu *Diálogo*, da conversão pela ação conjunta, do poder temporal e espiritual, e não isolada como querem alguns, e pela ação e exemplo de virtude. “O contemplar em Deus é obra divina; mas o levar Almas para Deus é obra diviníssima” (57). Não é a contemplação que leva a Deus, mas a obra da conversão, levar a doutrina, batizar, pregar: construir cidades, erigir a Jerusalém Celeste na Terra, sobre o monte. E no caso de Vieira, a missão é também estabelecer o sonhado Quinto Império, cumprindo a profecia; ele apontará a D. João IV o Brasil como refúgio natural e ideal, onde estabelecerá um palácio que gozasse ao mesmo tempo das quatro estações do ano, fazendo nele o Quinto Império (58). A idéia da cidade da conversão é montada em São Paulo por meio dos jesuítas cuja inspiração era ao mesmo tempo tomista e aristotélica. Essa cidade é uma conjunção da Cidade de Deus e da cidade política, que “será tanto mais perfeita quanto mais santa seja e enquanto

dominem as virtudes e sejam reprovados e vencidos os vícios” (59). Por isso a insistência dos jesuítas em criar uma cidade afastada do contágio do pecado em São Paulo, mas não isolada da política portuguesa de conquista de riquezas e almas para a cristandade. Esta cidade não é isolada nem utópica, ela é política e tem o fim da conversão. Obedece à noção agostiniana de ser “peregrina”: “Enquanto peregrina, a cidade celestial vai chamando cidadãos por todas as nações e formando, de todas as línguas, verdadeira cidade viajora”. Esta cidade é celeste, ela representa não um espaço mas a congregação dos homens que vivem segundo as leis de Deus. No entanto ela não nega a cidade terrena, a qual deseja superar: “Em sua viagem a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens”. A cidade terrena é um meio pelo qual se chegará à paz celeste, “verdadeira paz”, quando “o corpo já não será animal [...] mas espiritual, sem necessidade alguma, plenamente submetido à alma” (60). O que jesuítas tentam criar em São Paulo é o reflexo dessa comunidade de Deus, dessa cidade perfeita, numa cidade terrena. “Pervertida pelo pecado, a natureza gera os cidadãos da cidade terrena; a graça, que liberta do pecado, gera os cidadãos da Cidade celeste” (61). Enquanto a Jerusalém terrestre é escrava do pecado e das paixões, e ela própria geradora de escravos, a Jerusalém celeste é eterna e seus filhos, que vivem segundo Deus, “são peregrinos na terra” (62). A utopia dos jesuítas em São Paulo foi tornar terrena a cidade celeste, foi tornar livre, ainda que fosse pela mais estrita sujeição, o gentio que habitava a América.

55 Idem, *ibidem*, p. 338.

56 Antônio Vieira, “Sermão do Espírito Santo”, in *Sermões...*, op. cit., p. 433.

57 Idem, *ibidem*, p. 438.

58 Lilia Moritz Schwarcz, Paulo Cesar de Azevedo e Angela Marques da Costa, *A Longa Viagem dos Reis. Do Terremoto de Lisboa à Independência do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 194.

59 Santiago Quesada, op. cit., p. 53. Cf. Pierre Ansay, op. cit., pp. 58-9.

60 Santo Agostinho, *A Cidade de Deus (Contra os Pagãos)*, 2. ed., Petrópolis/São Paulo, Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990, parte II, p. 409. Cf. Santiago Quesada, op. cit., pp. 46-7: “[...] o caráter evangelizador da Cidade de Deus agostiniana, a idéia de ‘peregrinação’, a superação das línguas e a conformação de uma ‘sociedade viajora’ parecem o traço básico dos missionários hispânicos”. É a mesma estratégia dos jesuítas no Brasil.

61 Santo Agostinho, op. cit., p. 175.

62 Idem, *ibidem*, p. 275.