PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP

Benedito Antônio Genofre Prezia

Os Tupi de Piratininga

Acolhida, resistência e colaboração

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP

Benedito Antônio Genofre Prezia

Os Tupi de Piratininga

Acolhida, resistência e colaboração

Tese apresentada à Banca Examinadora
como exigência para a obtenção do título de Doutor
em Ciências Sociais (Antropologia), sob a orientação
da Prof.ª Dr.ª Lucia Helena Vitalli Rangel

SÃO PAULO
2008

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todos que me acompanharam durante meu doutorado, especialmente minha orientadora, Prof. Dra. Lúcia Helena Rangel, minha família, meus amigos do Projeto Pindorama da PUC-SP, tanto os da coordenação, como Marisa Pena, Luciana Galante, Cícera de Oliveira e Ana Battaglin, assim como os alunos indígenas, além da equipe do Expediente Comunitário da PUC-SP, como as professoras Célia Forghieri e Cleide Canhadas Martins.

À amiga Maria Helena Coelho, pela inestimável colaboração que me deu ao longo deste trabalho, especialmente na etapa final, que envolveu comentários pertinentes e a revisão dos originais.

A todos aqueles que me apoiaram nesta empreitada, como a equipe da Pastoral Indigenista, especialmente o Dr. Newton Santos, o Cimi da Grande São Paulo, o Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, os amigos João Paulo e Camilo Lelis, além de algumas pessoas que fizeram gestos concretos, como Claude Perreau, Paulo Suess, John Clark, Josefa Gonçalves, Nilce Oliveira, Mitiko Sato, Margareth Gaffney, Inácio e Mioko Campo.

Finalmente a todas as comunidades indígenas de São Paulo, que continuam a luta iniciada pelos povos Tupi de Piratininga, esperando que um dia esta história possa ser contada por eles e de outra maneira.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo mostrar como os Tupi de Piratininga se posicionaram na segunda metade do século XVI frente ao projeto colonial português.
Possui duas grandes unidades. A primeira, com os capítulos 1, 2 e 3, onde serão apresentados os protagonistas deste embate: o povo Tupi, o colono e o missionário jesuíta. Dos Tupi serão apresentadas algumas de suas características sócio-culturais, como a chefia, a religião e a mobilidade, com sua rede de caminhos entre as aldeias e as diversas regiões do interior com as quais tinha contato. Do colono, formado na sua maioria por degredados e aventureiros, será apresentado brevemente o projeto comercial, implantado no litoral vicentino, e que era baseado na cultura da cana de açúcar e na escravidão indígena. Por sua vez o pequeno número de povoadores que viviam isolados em São Paulo de Piratininga propiciou a formação de uma sociedade mestiça, que se dedicará, a partir do final do século XVI, ao tráfico de indígenas Do jesuíta será apresentado seu projeto missionário, trazido da Europa no espírito da reforma tridentina.
A segunda unidade, capítulos 4 e 5, onde serão apresentadas as respostas indígenas frente a estes agentes da colônia: a acolhida, a adesão ao projeto missionário e colonial, e a resistência, na suas duas formas, a dissimulada e a guerreira. Quanto à adesão ao projeto missionário serão apresentados os dois primeiros aldeamentos reais, o de Nossa Senhora da Conceição de Pinheiros e o de São Miguel de Ururay, e a ligação destes indígenas que se tornaram cristãos com a vida colonial. Quanto à resistência, será mostrada a importância das lideranças religiosas Tupi nos levantes guerreiros, sobretudo na *guerra de Piratininga*, e a resistência dos Tupi autônomos, que pressionaram belicamente a vila de São Paulo até o final do século XVI. E finalmente a participação de um importante seguimento Tupi no projeto colonial paulista, que resultou no bandeirismo escravista.
Em *anexo s*erão apresentadas as traduções, ainda inéditas, dos mitos Tupinambá, recolhidos por Thevet, no século XVI; o texto da primeira demarcação de terra indígena no planalto paulista; e o primeiro levantamento populacional do Brasil, feito pelo jesuíta Pe. Luís da Fonseca, por volta de 1592.

Palavras chaves: Tupi - São Paulo – jesuíta - resistência indígena.

ABSTRACT

The objective of this study is to show the position of the Tupi of Piratininga on the Portuguese colonization project in the second half of the sixteenth century.
It is constituted by two large units. The first one (chapters 1, 2 and 3), where the protagonists of this conflict will be presented: the Tupi people, the colonists and the Jesuit missionaries. Some sociocultural characteristics of the Tupi will be presented, such as the leadership, the religion and the mobility, with their net of paths between the villages and the several areas of the countryside with which they had contact. The commercial project of the colonists, who were mainly expatriates and adventurers, will be discussed briefly. The project was implemented in the coast of Sao Vicente, and was based on sugarcane culture and Indian slavery. On the other hand, the small number of settlers who lived isolated in Sao Paulo de Piratininga favoured the formation of a mixed-race society, which will, from the end of the sixteenth century on, engage in Indian traffic. The missionary project of the Jesuits, brought from Europe in the spirit of the Tridentine reform, will also be described.
The second unit (chapters 4 and 5), where the indigenous response to these colony agents will be presented: the welcome, the compliance with the missionary and colonial project, and the two types of resistance, veiled and bellicose. With regard to the compliance with the missionary project, the first two royal villages, "Nossa Senhora da Conceição de Pinheiros" and "Sao Miguel de Ururay" will be described, as well as the connection between these Indians who became Christians and the colonial life. As for the resistance, the importance of the religious Tupi leaderships during the insurrections will be shown, especially in the *Piratininga War,* and the resistance of the autonomous Tupi, who pressured bellicosely the village of Sao Paulo until the end of the sixteenth century. Finally, the participation of an important Tupi segment in the colonial project in Sao Paulo, which resulted in the pro-slavery expeditions will be discussed.
Attached, the translations, previously unpublished, of the Tupinambá myths collected by Thevet in the sixteenth century will be presented: the text of the first indigenous land demarcation in the plateau of Sao Paulo, and the first populational survey in Brazil, conducted by the Jesuit Father Luis da Fonseca around 1592.

Uniterms: Tupi Indian - São Paulo – jesuit - indigenous resistance.

RESUMÉ

Ce travail a pour objetif montrer comme les Tupi de Piratininga se sont positionnés dans la seconde moitié du XVI siecle en face au projet colonial portugais.

Il y a deux parties : la première, avec les chapitres 1, 2, 3, où seront presentés les protagonistes de ce confront : les indiens Tupi, le colon et le misionaire jésuite.

Des *Tupi* seront presentés quelques caracteristiques socio-culturelles, comme le rôle du chef, la religion, et la mobilité, avec le reseau de chemins. entre ses villages et les diverses régions de l´interier avec lesquelles ils avait des contacts. Du *colon*, formé en majorité par les déportés et aventuriers, ce sera presenté brievement son *projet comercial*, implanté sur la côte dans la région de São Vicente, qui sera basé dans la culture de la cane-à- sucre et dans l´esclavage des indiens. D'autre part, le petit nombre d´habitants que vivaient isolés à São Pablo de Piratininga a permis la formation d´une societé métise, que va se spécilisé dans le trafique d`indiens a partir du final du XVI^{ème} siécle. Des *jésuites* sera presenté son projet missionaire, qui au même temps será un auxiliaire de la conquête portuguaise.

A la deuxième partie, avec les chapitres 4 e 5, seront presentés les reponsés que les indiens ont donné aux agents de la colonie : l´accueil, l´adhesion au projet missionaire et colonial, et la resistence, dans ses deux formes, la desimulée et la guérrière. Quant à l´adhesion au missionaire seront presentés les deux premiers villages royaux (*Aldeias do Padroado Real*), celui de Notre Dame de La Concépcion de Pinheiros et celui de San Miguel de Ururay, et le rapport de ces indiens devenues chretiens avec la vie coloniale. Quant à la resistence, il sera montrée l´importance des liders religieux Tupi dans les revoltes guerrières, surtout dans la *guerre de Piratininga* (1562), et la resistence des Tupi autonomes, qui iront pressionnés le village de SãoPaulo jusqu'à la fin du XVI^{ème} siècle. Finalement la participation d´un groupe Tupi dans le projet colonial paulista, qui a aidé l'établissement du « bandeirismo», c'est è dire, le trafic d'esclaves indiens.
En complement, ils seront presentés : la traduction inédites des mythes Tupinambá, recueilliés par Thevet, au XVI^{ème} siécle; le texte de la premiére démarcation de la terre des indiens du plateau paulista ; et le premier tableau de la population brésilièNne, faite par le jesuite Pe. Luiz de Fonseca, autour de 1592.

Mots clefs: Indien Tupi – São Paulo – jésuite – resistence indiènne

INDICE

Introdução 4
Abreviaturas 18
Epígrafe..... 20

1. Os Tupi do planalto
1.1 A terra 22
1.2 Território e fronteiras 27
1.3 As aldeias do planalto..... 33
1.3.1 As aldeias do Tamanduateí 37
1.3.2 As aldeias do Tietê 39
1.3.3 As aldeias do Jurubatuba..... 41
1.4 Os Tupi do litoral 43
1.5 Mobilidade e expansionismo tupi 46
1.5.1 Os caminhos indígenas 50
1.5.1.1 O *Peabiru* 53
1.5.1.2 Outros caminhos 57
1.6 A sociedade Tupi 61
1.6.1 A chefia 61
1.6.2 O universo religioso tupi 68
1.6.2.1 Criadores e heróis civilizadores 69
1.6.2.2 As entidades 78

2. A conquista do litoral
2.1 Degredados e comerciantes no litoral vicentino 88
2.2 A fundação da vila de São Vicente 92
2.3 Portugueses e Tupi na consolidação de São Vicente 104
2.3.1 Engenhos e fazendas vicentinas 116
2.3.2 A prática escravista portuguesa 121
2.4 A ocupação portuguesa do planalto 130

2.4.1 O primitivo núcleo português 132
2.4.2 A vila mestiça de Santo André 135

3. Os jesuítas no planalto de Piratininga

3.1 A Companhia de Jesus 144
3.2 Os jesuítas na "expansão da fé e do império" 146
3.3 A fundação da Casa de São Paulo 153
3.4 A adesão dos Tupi aos *Abaré* 158
3.4.1 *Abaré,* os novos pajés 159
3.4.2 A resposta da comunidade 163
3.5 A catequese itinerante 171
3.6 A estratégia missionária 176
3.6.1 Uma nova religião 176
3.6.2 Um novo espaço físico 179
3.6.3 Um outro ritmo de tempo 180
3.6.4 Uma nova estrutura de poder 183
3.6.5 Um novo imaginário 185
3.6.5.1 A escola 186
3.6.5.2 O aprendizado da língua nativa e nova nominação.189
3.6.5.3 A doutrina cristã dos catecismos 194
3.6.5.3.1 *Tupã*: de entidade tupi ao Deus cristão.... 197
3.6.5.4 O teatro sacro 210
3.6.5.5 A música, os meninos cantores e o culto católico . 217

4. Os Tupi enfrentando a cruz e a espada

4.1 Os percalços da missão 222
4.2 A resistência dos Tupi 227
4.3 O catolicismo guerreiro da Companhia de Jesus 235
4.4 Colonos, missionários e indígenas na disputa do Sudeste ... 240
4.5 A transferência de Santo André 246
4.6 O planalto conflagrado 250

4.6.1 A *guerra santa* tupi 253
4.6.2 A guerra de Piratininga 263

5. Os Tupi entre a resistência guerreira e a colaboração

5.1 Uma vila mestiça e sitiada 271
5.2 A *Guerra dos Tamoio* 281
5.3 A consolidação da vila 291
5.4 Os Tupi entre os jesuítas e os colonos 301
5.4.1 Os Aldeamentos do Padroado Real 314
5.4.1.1 Nossa Senhora da Conceição dos Pinheiros 323
5.4.1.2 São Miguel de Ururay 325
5.4.2 A integração na sociedade colonial 337
5.4.3 A resposta guerreira 344

Epílogo 351
Bibliografia 359

Anexos:

1. Mitos tupinambás do século XVI (coletados por André Thevet)
2. Carta de data de sesmaria das terras dos índios de Carapicuíba e Ururay (1580)
3. Primeiro Levantamento Populacional do Brasil (1592)

Introdução

> *Seria inexato dizer que (...) o historiador e o etnólogo caminham em direções inversas. Num caminho onde fazem no mesmo sentido, o mesmo percurso, somente sua orientação é diferente: o etnólogo caminha para frente, procurando atingir, através de um consciente que jamais ignora, cada vez mais o inconsciente para o qual se dirige; ao passo que o historiador avança, por assim dizer, recuando, conservando os olhos fixados nas atividades concretas e particulares, das quais se afasta apenas para considerá-las sob uma perspectiva mais rica e completa. Verdadeiro Jano de dois rostos, é, ainda assim, a solidariedade de duas disciplinas que permite manter ao alcance dos olhos a totalidade do percurso* (Claude Lévi-Strauss) [1]

Durante muito tempo perguntava-me se o indígena em São Paulo, nos primeiros anos da colônia, teria tido uma resposta tão unívoca, como retratava a historiografia regional[2], mostrando-o num primeiro momento, fiel seguidor dos jesuítas e importante colaborador dos bandeirantes.

Esta abordagem simplista tem suas raízes em obras antigas, como a do memorialista beneditino frei Gaspar da Madre de Deus[3], mas sobretudo em historiadores próximos ao Museu Paulista e ao Instituto Histórico Geográfico de São Paulo[4], que no final do século XIX e início do século XX, transformaram o bandeirante em herói desbravador de sertões e ampliador das nossas fronteiras.

---

[1] Antropologia Estrutural, 1989, p. 40-41

[2] BRUNO, Ernani, *História e tradições d cidade de São Paulo* (1953, v.1) ou FERREIRA, Tito Lívio. *História de São Paulo* (1968, v. 1).

[3] *Memórias para a história da capitania de São Vicente* ([c.1785] 1975). Esta obra introduziu também algumas confusões históricas que perduram até hoje, como aquela que apresenta os antigos habitantes do planalto paulista não como Tupi/Tupinikim, mas como *Guaianá.*

[4] Ver SCHWARCZ, Lilia N., *Os guardiões de nossa história oficial*, São Paulo: Idesp, 1989.

Esta visão ajudou não só a apagar a presença do indígena na história do surgimento de São Paulo, como também desqualificá-los. É o que observa Schwarcz, quando afirma que "da criação da imagem do bandeirante e da condenação dos primeiros habitantes nativos era apenas um passo" [5].

Apesar da publicação das *Atas da Câmara de São Paulo* e da documentação oficial, como testamentos, inventários, cartas de datas de terra e sesmarias, que ajudaram a desvendar o quotidiano dos primeiros séculos da conquista, a visão ufanista do herói bandeirante ainda perdurava, como se pode verificar nos trabalhos de Alcântara Machado[6], Oliveira Viana[7], Belmonte[8] ou no próprio Afonso d'E. Taunay, cuja vasta obra sobre a história paulistana, reforçou esta visão unilateral[9], inclusive contribuindo para a representação iconográfica "cavalheiresca" do bandeirante[10].

Com as comemorações do IV Centenário de São Paulo, em 1954, esta visão bandeirista foi reforçada mais ainda, fazendo com que apenas alguns indígenas colaboradores dos portugueses fossem lembrados, como Tibiriçá.

Como observa Monteiro, todas estas obras "em vez de facilitarem a abordagem da história das populações indígenas, esses precursores no mais das vezes atrapalham" [11].

Na década de 1970 este panorama começou a mudar com os trabalhos de Darcy Ribeiro[12], do pesquisador inglês John Hemming[13] e, sobretudo, do prof. Carlos Moreira Neto[14], que mostrava a presença indígena ao longo de nossa história.

Quanto a São Paulo, é importante destacar a obra do historiador luso-americano John M. Monteiro, que realizou exaustiva pesquisa sobre São Paulo seiscentista, cuja tese

---

[5] SCHWARCZ, Lilia, A construção de uma identidade... in: BUENO, *Os nascimentos de São Paulo,* 2004, p. 164.
[6] *Vida e morte do bandeirante.* 3ª.ed. [1929] São Paulo: Martins, 1965.
[7] *Populações meridionais do Brasil.* 3ª. ed. [1918]. São Paulo: Nacional, 1933.
[8] *No tempo dos bandeirantes*. 4ª. ed. São Paulo: Melhoramentos, s/d [1948].
[9] *São Paulo nos primeiros anos* (1920/2003) *História Seiscentista da vila de São Paulo* (1926-1929, 4 v.) e *História Geral das Bandeiras Paulistas* (1924-1950, 11 v.).
[10] MUELER, Edison. A falsa estátua de Francisco Dias Velho. *Paulistânia,* São Paulo, v. 82, 1978, p. 63-67.
[11] Do campo de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula. *História da cidade de São Paulo,* Paz e Terra, 2004, v. 1, p. 22.
[12] *Os índios e a civilização,* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. Ver nova edição, São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
[13] *Red Gold; the conquest of the Brazilian Indians* (Londres: MacMillan, 1978), que ainda não está traduzida em português, havendo apenas uma tradução italiana, *Storia de la conquista de Brasile* (1982).
[14] *A política Indigenista brasileira durante o século XIX*. Tese de doutorado, na cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro (1971), recentemente publicado com o título *Os índios e a ordem imperial* (Brasília, CGDOC/Funai, 2005).

de doutorado foi publicada no Brasil com o título *Negros da terra, índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994), tornando-se uma referência sobre a questão indígena naquel século[15].

Embora Monteiro tenha abordado quase todos os aspectos da questão indígena no século XVII, percebi a necessidade de buscar o comportamento dos indígenas, sobretudo dos Tupi, frente aos dois principais agentes da colonização – o missionário e o colono – nos primórdios de São Paulo.

Acredito que é preciso superar a dicotomia "vencedor-vencido", e descobrir o protagonismo desses povos, como bem sinalizou Pompa, ao analisar autores recentes, como Stern[16], quando afirma que atualmente está se buscando

> *uma revisão radical do paradigma da conquista, tanto na vertente da 'perda' quanto na da 'resistência', que traduzem oposições binárias entre vencedores e vencidos, dominantes e dominados, e deixam para os povos nativos apenas dois papéis, os de vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação de sua cultura. Num e noutro caso, o destino é um silencioso ou heróico desaparecimento* [17].

Buscarei também enfocar este trabalho numa perspectiva de história social, tentando resgatar o quotidiano da época, conciliando duas abordagens – a histórica e a antropológica, quais "dois rostos de Jano", a que se referia Lévi-Strauss –, o que na realidade exigiu mais trabalho e leitura. Lamentavelmente sinto que tenha ficado aquém deste desafio, sobretudo pela limitação do tempo.

A pesquisa ateve-se basicamente ao século XVI, colocando como marco inicial a chegada dos primeiros povoadores, por volta de 1532, indo até 1593, ano da última grande ofensiva dos Tupi contra o planalto pulista.

---

[15] A tese, defendida na Universidade de Chicago, em 1985, teve como título *São Paulo in the seventeenth century: economy and society*. Ver também outros artigos, como: Vida e morte do índio: São Paulo colonial (In: VV.AA. *Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*, 1984, p. 21-44); Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII (In: CUNHA, Manoela C. *História dos índios no Brasil*, 1992, p. 475-498); e Dos campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo (In: PORTA, Paula (org.). *A História da cidade de São Paulo*, 2004, v. 1, p. 21-67).

[16] Paradigms of Conquest: History, and Politics. *Journal of Latin America Studies*, v. 24, 1992, p. 1-34.

[17] *Religião como tradução, missionários. Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, 2003, p. 22.

O presente estudo possui duas partes: a primeira, onde serão apresentados os protagonistas deste embate: o *povo Tupi*, o *colono* e o *missionário jesuíta*; e a segunda, que abordará as respostas que os Tupi tiveram frente à missão e aos colonos, que se estabeleciam no planalto de forma hegemônica.

Dos Tupi (cap. 1) serão enfocadas algumas de suas características sócio-culturais, que foram importante na interlocução com estes agentes da colônia, como a chefia, a religião e a mobilidade, com sua vasta rede de caminhos entre as aldeias e as regiões do interior, discutindo também as causas destes deslocamentos.

Do colono (cap. 2) serão apresentados os primórdios da conquista do litoral vicentino, a implantação dos primeiros engenhos, tocados por escravos indígenas, com repercussão na vida das comunidades Tupi e Tupinambá do litoral. E o início da colonização do planalto, quando os portugueses, a partir da família mestiça de João Ramalho, buscarão uma grande aliança com os Tupi do planalto.

No cap. 3 serão analisados o projeto missionário do jesuítas, trazido da Europa para imlantar "a fé e o império", numa grande aliança com o poder real português.

O capítulo 4 mostrará as dificuldades enfrentadas pelos missionários para entender esse "mundo às avessas"[18] e as respostas Tupi frente à missão. Alguns terão uma adesão imediata, transformando-se em índios cristãos. Mas outros, desde o início, terão posturas de resistência, tanto dissimulada, como hostil, que resultarão na *guerra de Piratininga* (1562). Após os conflitos, tanto no planalto, quanto no Rio de Janeiro, que resultou na expulsão dos franceses e derrota dos Tupinambá, os indígenas cristãos serão agrupados nos Aldeamentos do Padroado Real de Nossa Senhora da Conceição de Pinheiros e São Miguel de Ururay, tornando-se importantes aliados do poder local.

E finalmente, no capítulo 5, será mostrada a participação dos Tupi no projeto colonial paulista, ou como agregados ou mesmo participando da família dos primeiros povoadores, como prole mestiça e bastarda. Neste capítulo será mostrado igualmente uma resistência indígena continuou até o final do século, com alguns levantes, que culminaram com o ataque ao aldeamento de Pinheiros, em 1590.

---

[18] Tal expressão aparece na obra do Pe. Antônio Sepp, jesuíta tirolês que atuou no Paraguai no século XVIII, que ao chegar na América escreveu: "*Quando é meio-dia na Europa, é meia-noite aqui entre nós. O vento sul, lá morno, é aqui fresco e frio. Tudo às avessas. (...)Em dezembro e janeiro, quando na Europa tudo gela, comemos figos e colhemos lírios. Numa palavra, tudo aqui é diferente, e está a calhar a expressão, chamando a América de 'mundo às avessas'"* (*Viagens à missões jesuíticas...*, [1710] 1980, p. 82).

No epílogo busco abrir algumas pistas para posteriores pesquisas, mostrando o ingresso dos Tupi no projeto do escravismo bandeirista até a sedentarização destes indígenas, sobretudo no interior do estado, que resultou no segmento denominado *caipira*.

Ao estudar o universo religioso tupi, percebi que ainda não haviam sido traduzidos os mitos recolhidos por Thevet, no séuclo XVI, e que foram publicados na sua obra *La Cosmographie Universelle*. Assim dispus-me fazer sua tradução, que seguem no *anexo*. Ali estão igualmente o texto da primeira demarcação de terra indígena no planalto paulista, a pedido dos próprios indígenas, e o primeiro levantamento populacional do Brasil, organizado pelo jesuíta Luís da Fonseca, por volta de 1592.

Devido à minha passagem pela lingüística, ao longo deste trabalho procurarei mostrar a herança que recebemos dos Tupi, oferecendo a etimologia de vários nomes, sobretudo, topônimos.

Como referencial antropológico, servi-me das obras de Florestan Fernandes[19], Schaden[20], Murphy[21] e Melià[22], além do estudo de Bofil Batalla sobre o México mestiço[23].

As fontes históricas

Quanto às fontes, embora já tenha feito um levantamento mais detalhado em minha pesquisa anterior[24], apresento-as aqui de forma breve.

Seguindo Rodrigues, as fontes colônias, sobretudo quinhentistas e seiscentistas podem ser classificadas em cinco grupos: a documentação do *período inicial da conquista portuguesa*, a *crônica geral colonial*, os *cronistas franceses*, a *historiografia jesuítica* e a *documentação oficial paulista.*

Nunca é demais relembrar que esta documentação precisa ser não apenas lida, como também contextualizada e interpretada. Como observa Le Goff,

---

[19] *A organização Social dos Tupinambá* ([1948] 1989); *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* ([1952] 1970).
[20] *Aculturação indígena* (1969).
[21] *Headhunter's heritage. Social and economic change among the mundurucu indians*, 1960.
[22] *El Guarani conquistado y reducido* (1993); MELIÀ & TEMPLE, *El don, le venganza y otras formas de economía guaraní* (2004).
[23] *México profundo, una civilización negada*, [1987] 2005.
[24] PREZIA, B. *Indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas* (2000, p. 19-117).

> *nenhum documento é inocente. Deve ser analisado. Todo documento é um monumento que deve ser desestruturado, des-montado. O historiador não deve ser capaz apenas de discernir o que é "falso", avaliar a credibilidade do documento, mas também saber desmistificá-lo. Os documentos só passam a ser fontes históricas, depois de estarem sujeitos a tratamentos destinados a transformar sua função de mentira, em confissão de verdade* [25].

Sob este enfoque serão vistos os primeiros conquistadores, degradados e aventureiros, cuja violência foi uma das marcas desta fase inicial.

Na documentação do *período inicial da conquista* destacam-se os relatos sobre os primeiros contatos com a nova terra e com as populações nativas, como o de *A Nova Gazeta*; *Memoria de navegación* de Diego Garcia; o *Diário de Navegação* de Pero Lopes de Sousa; os relatos dos mercenários alemães Ulrich Schidel e Hans Staden; o relato do aventureiro inglês Anthony Knivet; e a breve descrição de uma entrada bandeirista da qual participou o holandês Wilheim Glimmer. Quase todas estas obras possuem o mérito de serem relatos vivenciais dos primeiros momentos da conquista.

A Nova Gazeta da Terra do Brasil [26], escrita em 1514, foi um texto de propaganda para armadores alemães interessados em explorar a nova terra. Apesar de ser um relato curto, dá informações sobre os Tupi, com de seu demiurgo Sumé, e o cuidado que se devia ter com os indígenas que desejavam embarcar para a Europa, imaginando estarem sendo conduzidos para a *Terra Boa*. Darcy Ribeiro & Moreira Neto na coletânea de textos coloniais classificam-no como o "olhar do espia"[27].

Um outro texto a destacar é o *Diário* de Pero Lopes de Sousa (c.1500-1539), escrito por volta de 1532[28]. Embora pouco citado, dá informações importantes sobre os primeiros contatos dos portugueses com os indígenas ao longo da toda a costa, mostrando o

---

[25] *História*, Enciclopédia Enaudi, v. 1, p. 221.
[26] O título original é *Copia der Newen Zeytung aus Pressllg Landt,* com tradução de Rodolpho Schüller, 1914 (In: RIBEIRO & MOREIRA NETO, *A fundação do Brasil,* 1992, p. 112-114).
[27] *A fundação do Brasil,* 1992, p. 112.
[28] O título original é *Naveguaçam q' fez P^{o} Lopez de Sousa no descobrimemto da costa do Brasil militamdo na capitania de Marti A^{o} de Sousa seu irmão: na era da emcarnaçam de 1530* (Biblioteca da Ajuda, c. 51-X-17. In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 431-512).

importante encontro que tiveram com o cacique de Piratininga, além da convivência amistosa com os Tupinambá da Bahia e do Rio de Janeiro.

Como afirmou Honório Rodrigues, "nenhum outro documento [quinhentista] lançou mais luz sobre várias questões intrincadas da primeira época de nossa história"[29].

Nesta linha, embora curto, é igualmente importante o relato de Diego Garcia (1471-1535), que dá informações sobre o escambo e o nascente tráfico de indígenas para a Europa[30].

O texto do mercenário alemão Ulrich Schmidel[31], que do Paraguai veio por terra até São Vicente, passando por Santo André, é um testemunho ocular dos primórdios da ocupação do planalto[32]. Severa crítica fez Taunay, que acreditava ser fantasioso seu relato sobre os primeiros moradores daquela vila, mas parecem ser verossímeis suas observações, se confrontadas com as descrições feitas pelos jesuítas[33].

Por sua vez a obra de Hans Staden (1520-?) tem grande valor pelo tom vivencial que traz, mostrando, sobretudo, sua relação com os Tupinambá[34]. Embora a maior parte dos críticos tenham se detido nos relatos do ritual antropofágico, deu-se pouca importância à sua postura pessoal, pela qual conseguiu se impor como pajé, livrando-se da morte. Apesar de ser uma obra escrita para um público europeu, ávido de situações exóticas e fantásticas, os detalhes sobre a vida quotidiana e o mundo religioso tupi mostram-se bastante fidedignos.

Alguns pesquisadores atuais, como Fleischmann, Assunção & Ziebell-Wendt, questionaram o relato sobre o canibalismo tupi, narrados por Staden, como construções literárias escritas para agradar o público europeu. Afirmam que "assombroso nos parece que a etnologia, de Métraux até Fernandes, o tenha assumido [tais relatos] de maneira tão

---

[29] *História da História do Brasil* (1ª. Parte), 1979, p. 10.
[30] O título original é *Memória de la navegacion que hice este viaje en la parte Del mar Oceano que Sali de Ciudad de la Coruna, que alli me fue entregada la armada por los Oficiales de S.M. que fue en el año de 1526* (RIHGB, 1888, v. 15, p. 8-13).
[31] Não há referência da data de seu nascimento e de sua morte.
[32] O texto utilizado é a tradução francesa do original alemão de 1567, publicada em Paris em 1837, com o título *Histoire véritable d'um Voyage curieux fait par Ulrich Schimidel de Staubing*.
[33] *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo*, 1953, p. 149-150.
[34] A tradução do título original alemão é: *Verdadeira história e descrição de uma país habitado por homens selvagens, nus, ferozes e antropófagos, situados no novo mundo chamado América, desconhecido no país de Hesse, antes e depois do nascimento de Cristo até o ano passado. Hans Staden Homberg, em Hesse, o conheceu por suas próprias experiências e o faz conhecer agora graças à imprensa, 1557.* A versão portuguesa aqui utilizada é de 1942 e apresenta o título abreviado *Duas viagens ao Brasil*, tendo sido republicada em 1974.

acrítica. Não poderia [alguns destes cronistas, incluindo Staden] ter inventado sua história?[35]".

É possível ter havido algum exagero em certas cenas de canibalismo, mas a coincidência dos vários relatos (Soares de Sousa, Anchieta, Nóbrega e Cardim,) não deixa dúvidas sobre a existência deste ritual guerreiro. Um olhar perspicaz saberá distinguir as construções artificialmente elaboradas, das narrativas verossímeis.

O relato do inglês Anthony Knivet (c.1560-c.1620)[36] traz importantes dados sobre os indígenas do Sudeste. Ele foi um tripulante de uma das naus do corsário Cavendish, que ao retornar do Sul, onde enfrentaram fome e frio, foi deixado quase morto no litoral próximo a São Sebastião, onde foi feito prisioneiro e levado, como escravo, para o governador Salvador Correia de Sá. Sua narrativa de viagem foi questionada por alguns autores, como Métraux, devido a certas passagens fantasiosas, mas claramente identificáveis[37]. Entretanto o conjunto de seu relato é de grande importância, como reconheceram Florestan Fernandes[38] e Sampaio[39], sobretudo na identificação e descrição de alguns povos do Vale do Paraíba.

Há um segundo grupo de obras, que podem ser classificadas como *crônica geral colonial*, como a de Pero de Magalhães Gandavo (?- 1576) e de Gabriel Soares de Sousa (c.1540-1592), que viveram na Bahia no século XVI. Na realidade são obras de propaganda da terra.

Os textos de Soares de Sousa são de grande importância, sobretudo pelas informações históricas e etnográficas. Embora tenha sido escrita para o rei Felipe II, como um material de propaganda sobre as novas terras, e com algumas falhas, sobretudo em relação aos povos do Sul que não conheceu diretamente.

Neste grupo ainda poderia ser incluída a *História do Brasil, 1500-1627,* de Fr. Vicente do Salvador (c.1564-c.1639). Embora não seja considerada fonte primária, mas o

---

[35] "Tupinambá: realidade ou ficção?" *Revista Brasileira de História,* v. 21, 1990, p. 141.

[36] O título original de sua obra é: *The admirable Adventure and Strange Fortune osf Master Antoine Knivet wich went wish Master Thomas Cavendisch in his Second Voyage to the South Sea, 1591 (1625).* A 2a. edição portuguesa, publicada em 1947, é intitulada *Vária Fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet.*

[37] *Migrations historiques des Tupi-guaranis* (1927).

[38] *A organização social dos Tupinambá,* [1948] 1989, p. 31.

[39] Para mais informações sobre este autor, ver SAMPAIO, Peregrinações de Antonio Knivet no século XVI (In: *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*, 1978, p. 341-388).

fato de ter vivido próximo aos acontecimentos, sua obra se destaca, sobretudo pelos episódios envolvendo os povos indígenas.

A *crônica francesa* compreende os relatos dos missionários que participaram das tentativas de colonização da França, primeiramente no Rio de Janeiro, com a chamada *França Antártica,* como os textos do capuchinho Fr. André Thevet e do calvinista Jean de Léry. Da experiência francesa da *França Equinocial*, no Maranhão, ficaram as crônicas dos capuchinhos Fr. Claude d'Abbeville e Fr. Yves d'Evreux.

Embora estes textos sejam marcados pela visão missionária da época e por disputas teológicas, sobretudo os do Rio de Janeiro, todos eles deixaram descrições de grande valor etnográfico. Jean de Léry (1534-1611), que esteve cerca de três anos no Rio de Janeiro, entre 1557 e 1560, conviveu, sobretudo, com os Tupinambá do Rio de Janeiro, mas teve também um pequeno contato com os Guaianá.

No dizer de Lévi-Strauss, Jean de Léry tornou-se um paradigma de etnografia participativa, antecipando de vários séculos a Malinowski. Chega mesmo a afirmar que não somente "viu os indígenas como nunca foram vistos, mas também elaborou seu livro numa ordem que seria depois a das monografias clássicas"[40].

Mesmo que a obra de André Thevet (1504-1592) não tenha a dimensão vivencial dos relatos de Staden e Léry, traz informações etnográficas importantes, sendo o cronista que melhor recuperou a mitologia tupinambá. Um texto importante e pouco conhecido no Brasil é o manuscrito que se encontra na Biblioteca de Paris, intitulado *Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy, de deux voyages par lui faits aux Indes australes et occidentales*[41]. Este escrito e as interessantes informações de *La Cosmographie Universelle* revelam que o autor esteve duas vezes no Brasil, por um período de quase três anos (1553 e entre 1555-1556), embora seus detratores afirmem que estivera apenas por alguns meses. Por este seu texto, que dá muitos informes sobre os indígenas do Sudeste, como os Guaitaká, Guaianá e Tupinambá, vê-se que soube muito bem utilizar de seu

[40] An idyll among the Indian. In: *Times Literary Supplement,* 6.08.1976, p. 970. Ap. RODRIGUES, J. H. *História da História do Brasil,* 1979, p. 42.

[41] Este texto, que escreveu um pouco antes de sua morte, em 1592, e que se conservou inédito por muito tempo, assim como parte da obra *La Cosmographie Universelle,* foram publicados por Susane LUSSAGNET, com o título *Le Brésil et les Brésiliens* (Paris, Pays d'Outre Mer, 1953, Col. *Classiques de la Colonisation,* v. 2), ainda inédito em português. Ver também parte destes textos transcritos por METRAUX, no seu livro *A religião dos Tupinambás* (1979, p. 209-219).

intérprete normando para recolher os dados que traz nas suas obras[42], como os mitos até hoje utilizados na antropologia[43].

Como diz Métraux, embora ele não fosse "dotado de um espírito crítico comparável ao de vários viajantes dele contemporâneos, mas é justamente essa deficiência intelectual que tornam excelentes as suas informações". Assim a ele "nada escapa e, como tudo lhe causa espanto, anota as mesmas particularidades, sem perceber as contradições ou absurdo das informações assim obtidas"[44]. Porém com uma leitura mais atenta é possível superar essas deficiências, sem perder esta rica fonte etnográfica. No dizer de Lévi-Strauss a coletânea de mitos recolhida por Thévet constitui "um verdadeiro Gênese ameríndio"[45].

Os trabalhos dos capuchinhos franceses do Maranhão completam as informações colhidas por seus conterrâneos no Rio de Janeiro, sendo este o motivo de estarem neste elenco como obras de referência, pois os Tupi/Tupinambá formavam um todo cultural[46].

Fr. Claude d'Abbeville (?- 1632), embora tenha tido uma curta passagem pelo Brasil, ficando apenas quatro meses, escreveu uma verdadeira etnografia sobre o povo Tupinambá. E como diz Rodolfo Garcia,

> *decerto muito lhe valeram as informações que provadamente lhe teriam passado Charles des Vaux e David Migan, tapejaras [intérpretes] famosos, com dilatada experiência no Brasil. A verdade é que, no particular das notícias brasileiras, o espólio deste missionário excede a tudo quanto deixaram outros viajantes estrangeiros da época* [47].

A obra de Yves d'Évreux (1577-1632), por sua vez, contém informações bastante relevantes, sobretudo, quanto à religiosidade tupi. Seu objetivo era fazer uma espécie de manual para os missionários que lhe sucederiam. Como a França se desinteressou pela

---

[42] Quanto ao intérprete, afirma que este "auoit là demeuré long temps, qui sçavoit leur langue, religion, & croyance" ["tinha vivido muito tempo nesta terra, sabia sua língua e suas crenças"]. In: *La Cosmographie Universelle* (1575, v. 2, p. 913-920). Alguns destes mitos receberam correções no texto do Manuscrito da Biblioteca da Paris, e que lhe é posterior.

[43] Ver em LÉVI-STRAUSS o capítulo "Um mito para voltar no tempo" (In: *História de Lince,* 1993, p. 49-57), e o importante trabalho de MÉTRAUX, *A religião dos Tupinambás* ([1928] 1979).

[44] Introdução. *A religião dos Tupinambás* (1979, p. XXXIII).

[45] LÉVI-STRAUSS, *História de Lince* (1993, p. 49).

[46] MÉTRAUX, *Migrations historiques de Tupi-Guarani* (1927).

[47] GARCIA, Rodolfo. Introdução à obra de D'ABBEVILLE, *História da Missão dos Padres Capuchinhos...* (1975, p. 12).

colônia depois da expulsão portuguesa, o editor se desestimulou em publicar a obra, sento as primeiras provas quase destruídas. Felizmente alguém, percebendo o valor do escrito, retirou-o do lixo, salvando-o quase que na íntegra, tendo perdido apenas pequenas partes de alguns capítulos. É de se lamentar que não haja em português uma tradução condizente ao valor do livro[48].

Ao contrário dos jesuítas, que não se preocuparam tanto pelas tradições indígenas, as obras dos franceses chamam a atenção pela riqueza de dados etnográficos e pela identificação dos protagonistas indígenas. Quando os jesuítas apenas sinalizavam o indígena como "gentio" e identificavam uma liderança com o nome genérico de "um principal", sem dar-lhe o nome, os franceses registraram os nomes de quase todos os caciques da ilha do Maranhão ou da Guanabara, trazendo o seu significado.

Diante desta documentação, Métraux afirmou que a cultura dos Tupinambá (e por extensão dos povos Tupi dos séculos XVI e XVII) embora extinta, passou a ser uma das culturas melhor conhecidas entre os povos sul-americanos[49].

Quanto à *historiografia religiosa* ela é marcada pela vasta produção jesuítica, composta de cartas, relatórios de visitas e informes sobre a terra, além de biografias e obras institucionais escritas pelo Pe. Simão de Vasconcelos, o grande historiador da Companhia de Jesus neste período. Ela foi publicada quase que integralmente pela Companhia de Jesus, na Itália, na *Monumenta Historica Societatis Iesu*, com cerca de 170 volumes. Na impossibilidade de consultá-los, vali-me do que foi publicado no Brasil pelo Pe. Serafim Leite, além de consultar alguns volumes da *Monumenta*, cuja parte se encontra na biblioteca do Colégio São Luís, em São Paulo.

Em relação às cartas jesuíticas há o estudo crítico de Pécora (1999) e de Cristina Pompa (2003). Estes autores fazem uma separação entre as cartas oficiais (ânua e quadrimestral) e as cartas de circulação interna, chamada de *hijuelas.* Embora esta autora considere que as primeiras eram uma espécie de "difusão e 'propaganda' dos resultados da catequese para o mundo externo (incentivando as vocações)"[50], sobretudo às escritas para

[48] *Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614.* (Trad. Cezar Augusto Marques, [1874], 1929).
[49] Introdução ao livro *A religião dos Tupinambás* (1979, p. XXXIII).
[50] *A religião como tradução* (2003, p. 81-84).

os superiores gerais, como Inácio de Loyola e Diego Laynes[51], acredito que a realidade dos fatos aparecem nas entrelinhas, mesmo quando elaboradas dentro de um modelo clássico adotado pela Companhia de Jesus[52].

Como observa Puntoni, "os cronistas e os autores das cartas ânuas [e os jesuítas em geral], por exemplo, não procuravam descrições objetivas, mas sim a tradução da imensa alteridade observada em termos familiares"[53]. É o que afirma Pompa, quando diz que

> *as cartas jesuíticas estão longe de ser efeito espontâneo tanto da realidade objetiva dos indígenas do Brasil, quanto da reação subjetiva do impacto desta realidade em certa mentalidade católica européia* [54].

Observando isto, acredito que estas cartas não deixam de revelar o quotidiano em que os padres viviam no Brasil, sendo importante fonte do comportamento dos Tupi com os quais se relacionavam. É o que se observa no relato da quadrimestral de 1556, quando Anchieta revela com muita decepção o esvaziamento da Casa de São Paulo três anos após sua fundação e o fracasso das conversões, cujos batizados eram feitos apenas em crianças e nos adultos no momento da morte[55].

Se há uma ênfase nos pontos positivos da missão, com o olhar institucional, não resta dúvida que as cartas dos primeiros jesuítas -- sobretudo do Pe. Manoel da Nóbrega (1517-1570) e do Pe. José de Anchieta (1533-1597), os grandes cronistas desta primeira fase --, são uma fonte documental ímpar, apesar de seu olhar confessional e carregado dos preconceitos religiosos da época. Como sugeriu Le Goff, citado um pouco atrás, desmontando as narrativas, é possível traçar um quadro bastante próximo do que teria sido a realidade.

Além das cartas de Anchieta convém destacar alguns textos históricos, como a *Breve informação do Brasil*, a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, obra inacabada, além de um importante ensaio etnográfico intitulado *Informação dos casamentos dos índios*

---

[51] Embora em algumas edições das cartas de Anchieta aparece a grafia Diogo Laínes, foi mantida neste trabalho a grafia original espanhola.
[52] PÉCORA, Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, *A outra margem do Ociedente* (1999, p. 382-390).
[53] *Tupis e Tapuias: contribuição à etno-história...*, 1993, mimeo, p. 11.
[54] POMPA, 2003, p. 82.
[55] *Carta ao Provincial de Portugal*, fim de dezembro de 1556. CPJ, v. 2, p. 313-314.

do Brasil[56]. Como diz Baldus, este "é um dos mais importantes documentos sociológicos do Brasil quinhentista", e "sobre os índios brasileiros as observações relativas à organização de parentesco, só tem similares em alguns trabalhos recentes"[57].

Quanto aos demais cronistas da Companhia de Jesus, papel de destaque possui o Pe. Fernão Cardim (1549-1625), que veio para o Brasil, em 1583, como secretário do visitador Pe. Cristóvão de Gouveia. Desta visita deixou um significativo relato – *Narrativa Epistolar* e *Informação da Província do Brasil* – que segundo José Honório Rodrigues "são os dois mais valiosos documentos historiográficos do século XVI"[58]. Há também a *Enformación de la Província del Brasil para nuestro Padre*, dirigido certamente ao Pe. Geral, e com dados que complementam os relatos anteriores[59].

Rodolfo Garcia chegou mesmo a afirmar que ele "foi dos precursores da nossa História, quando ainda o Brasil, por assim dizer, não tinha história"[60]. Apesar de algumas abordagens estereotipadas, em relação ao ritual antropofágico, teve um olhar quase de um etnógrafo[61]. Tentou fazer um levantamento dos povos indígenas então conhecidos, não só os de cultura tupi ou de *língua geral*, como também dos *Tapuya*, isto é, os não Tupi, elencando 79 etnias. Este levantamento, que deve ser visto com cautela, teve o mérito de mostrar a diversidade étnica da colônia, numa época em que os vários povos indígenas eram reduzidos a uma única categoria de "índio" e "gentio"[62].

São de igual importância tanto as obras catequéticas de Anchieta[63], como a coletânea de *Sermões* e, sobretudo, seu *Teatro* e seu poema épico, escrito em latim ao governador, *De gestis Mendi de Saa* [64].

Embora não seja um texto etnográfico, é de grande ajuda o *Vocabulário na Língua Brasílica* (VLB), de um jesuíta anônimo, que recupera, através dos vocábulos, vários

---

[56] TH, p. 75-82.
[57] Introd. Informação dos casamentos.... *Sociologia*, v. IX, n. 4, 1947, p. 379.
[58] *História da História do Brasil (1ª. Parte, Historiografia colonial)*, 1979, p. 271.
[59] Embora o original espanhol, que se encontra na Biblioteca Pública de Évora (Cód. CXVI), não contenha autoria, estudos recentes o identificaram como sendo de Cardin e como tal foi publicado por Fréderic Mauro (*Le Brésil au XVII siècle*, 1963, p. 133-246). A partir do mesmo original localizado e transcrito por Varnhagen, por volta de 1870, houve uma tradução portuguesa feita por Capistrano de Abreu, atribuiu-o à Anchieta (*Cartas, informações...*, Ed. Academia Brasileira de Letras, 1933, p. 409-436).
[60] Introdução. In: CARDIM, *Tratado da Terra e da gente do Brasil*, 1978, p. 9.
[61] Id., p. 113-120.
[62] Id., p. 121-127.
[63] *Diálogo da Fé* (texto tupi e português), 1988; *Doutrina cristã*, v. 1 e 2, 1992.
[64] Para estas obras ver o bibliografia no final do trabalho.

conceitos da cultura tupi. Atribuído inicialmente a Anchieta, ficou demonstrado posteriormente que foi uma obra coletiva, tendo sido organizada pelo Pe. Leonardo do Vale, que foi um grande tupinista[65].

Em relação a estas fontes jesuíticas J. Honório Rodrigues chegou a afirmar que "a inquietude e o fervor pela criação dos fatos contemporâneos, o zelo e cuidado no relatá-los, transformam os anais jesuíticos num dos mais autênticos e fidedignos documentos históricos"[66].

Mesmo que os pesquisadores atuais sejam mais críticos, é possível ainda recuperar muitos dados nesta produção missionária. Por isso Florestan Fernandes, que fez exaustivo estudo das fontes, afirmou "serem satisfatórias e cientificamente aproveitáveis quase todas as afirmações e descrições feitas pelos cronistas", embora acredite que necessitem de uma melhor análise de historiadores[67].

Quanto à *historiografia regional paulista*, é composta neste período pela documentação oficial de São Paulo, como as Atas da Câmara de Santo André e São Paulo, o Livro de Registro da Câmara, o Livro de Datas de Terra, os Testamentos e Inventários, Livro de Sesmarias e pela obra mais tardia de Pedro Taques Paes Leme (1714-1777), *Nobiliarchia Paulistana Histórica e Genealógica*, além de documentos da época coletados e publicados por Cortesão[68].

As atas da Câmara apresentam quase que o mesmo problema que as cartas jesuíticas, pois os camaristas escreviam o que lhes interessavam e o que não iria prejudicá-los diante das autoridades. Mesmo assim é possível enontrar a trama do quotidiano da São Paulo quinhentista. Seria importante um estudo mais crítico das mesmas.

---

[65] Conservaram-se duas cópias, sendo uma delas feita em agosto de 1621, em São Paulo de Piratininga. Quanto à autoria do vocabulário, ver LEITE (Leonardo do Vale, mestre da língua tupi-guarani, *Revista de Portugal*, Lisboa, série A, v. 50 (10), 1946, p. 181-90). O texto aqui utilizado é o da 2ª edição preparada por Drumond, que fundiu numa mesma obra o manuscrito de Piratininga e um outro, conservado na Biblioteca Nacional de Lisboa (FFCL/USP, 1952 e 1953). Este vocabulário, embora seja apenas português-tupi, ainda continua sendo a grande referência.

[66] *História da História do Brasil*, 1979, v. 1, p. 264.

[67] Ver este balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, [1949] 1975, p. 264-265. O mesmo fez Porro, em relação aos cronistas da Amazônia, mostrando que é possível, através de uma filtragem crítica, recuperar não só a história, como a vida social e até a densidade populacional das aldeias indígenas, nestaa fase inicial da colônia (*As crônicas do rio Amazonas*, 1993; *Os Omaguas do Alto Amazonas, demografia e padrões de povoamento do século XVII*, 1981).

[68] *Pauliceae Lusitana Monumenta Histórica* (PLMH), sobretudo, o vol. 1, V-VIII parte (1956).

ABREVIATURAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia

ABN: *Anais da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro

ACSA: Atas da Câmara de Santo André

ACSP: Atas da Câmara de São Paulo

ACSV: Atas da Câmara de São Vicente

AHPSP: Marques, Azevedo. *Apontamentos Históricos, Geográficos... da Província de são Paulo*

AMP: *Anais do Museu Paulista*

ARSI: *Archivum Romanum Societatis Iesus,* Roma.

BMN: Leite, Serafim. *Breve Itinerário para uma biografia do P. Manoel da Nóbrega*

Bras. Textos e cartas jesuíticas da Província do Brasil

C: Manuscrito de Coimbra, *Coisas notáveis do Brasil*

CA: *Cartas Avulsas* (Cartas Jesuíticas, v. 2)

CAB: *Carta, informações, fragmentos históricos... Pe. José de Anchieta,* Ed. Academia Brasileira de Letras

CAP: Anchieta, *Cartas, correspondência ativa e passiva,* Ed. Loyola

CCJ: Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus,* 2 v.

CN: Nóbrega, *Cartas do Brasil* (Cartas Jesuíticas, v. 1)

CPJ: Leite, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil,* 3 v.

DI: *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo.*

DH: *Documentos Históricos* (Rio de Janeiro)

FLCH: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (USP)

HCPB: Dias, Carlos (org.) *História da colonização portuguesa do Brasil,* 3 v.

HCJB: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 10 v.

IT: Inventários e Testamentos

INL: Instituto Nacional do Livro

Lus. Textos e cartas jesuíticas da província de Portugal, Roma.

M: Manuscrito de Madri, *Coisas notáveis do Brasil*

MAE: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP

MBP: Thevet, *Histoira d'André Thevet...* Manuscrito da Biblioteca de Paris.

MHSI: *Monumenta Histórica Societatis Iesu,* Roma, 75 v.

NCJ: Leite, Serafim. *Novas Cartas Jesuíticas*

PLMH: *Pauliceae Lusitana Monumenta Histórica*, 2 v.

REB: *Revista Eclesiástica Brasileira*

RGCMSP: *Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo*

RIHGB: *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Brasil* (Rio de Janeiro)

RIHGSP: *Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo*

TH: *Textos Históricos*

VVJA: Vasconcelos, Simão. *Vida do Venerável P. José de Anchieta*

VJA: Vasconcelos, Simão. *Vida do Venerável P. João Almeida*

VLB: [Valle, Leonardo]. *Vocabulário na Língua Brasílica* FFCL/USP, 2 v.

VPT: Barbosa, A. Lemos. *Pequeno Vocabulário Português-Tupi*

VTP: Barbosa, A. Lemos. *Pequeno vocabulário Tupi-Português*

Em verdade imaginava eu que iria encontrar verdadeiros animais ferozes, homens selvagens e rudes; enganei-me totalmente.

São [os Tupinambá] extremamente discretos, muito compreensivos [inteligentes] em tudo o que se deseja explicar-lhes, capazes de conceber com rapidez tudo o que lhes ensinam; e mostram-se muito ansiosos por aprender e muito aptos a imitar o que vêem fazer.

São tão serenos e calmos, que escutam atentamente tudo o que lhes dizem, sem jamais interromper os discursos. Nunca perturbam o discursador, nem procuram falar quando alguém está com a palavra. (...) São bons raciocinadores e só se deixam levar pela razão e jamais sem conhecimento de causa. Estudam tudo o que dizem e suas críticas são baseadas na razão.

Consideram-se alguns, extremamente obstinados; outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes, se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado [de] inconstância.

Na realidade é esse um povo que não quer ser guiado pela força, mas sim pela doçura e pela razão.

Fr. Claude d'Abbeville [69].

[69] *História da missão dos Padres Capuchinhos da Ilha do Maranhão,* [c.1615] 1972, p. 246.

1. OS TUPI DO PLANALTO

A penetração dos Tupi no Sudeste ainda não apresenta consenso quanto à rota de entrada. Entretanto a teoria mais aceita é a de uma dispersão Sul-Norte da família tupi-guarani, da qual os Tupi fazem parte, tendo ocorrido a partir da bacia Paraná-Paraguai[70]. Seguia uma dispersão mais antiga, cujo ponto de partida teria sido a região entre o alto Madeira e o alto Xingu, conforme uma hipótese lingüística sugerida por Urban[71].

Já a arqueologia, por sua vez, confirma tal hipótese, sugerindo que este grupo primitivo, chamado *proto Tupi-guarani*, originado na região de Rondônia, tenha se dirigido para o atual Paraguai, onde, com o tempo, formaria a *família lingüística tupi-guarani*. Daí, um dos segmentos, denominado *Tupi*, a partir do século XIII ou XIV teria se dirigido para o litoral sudeste, dispersando-se paulatinamente pela costa leste-nordeste até chegar ao Maranhão e baixo Amazonas[72].

A partir dos cronistas, Métraux subdivide os povos de língua tupi em dois grandes grupos: os do litoral e os do sertão[73].

Seguindo as fontes quinhentistas e seiscentistas, proponho dividir os *Tupi históricos* em oito áreas, de acordo com suas alianças, afinidades culturais e políticas, contemplando melhor suas especificidades: 1. *litoral do Paraná, região do Paranapanema, planalto de Piratininga, litoral vicentino* (Tupi/Temiminó); 2. *região de Ubatuba, Rio de Janeiro, Cabo Frio* (Tupinambá); 3. *Espírito Santo, baixo rio Doce, extremo-sul da Bahia* (Tupinikim/Temiminó); 4. *região do rio São Francisco* (Amoipira/Tupinaem/Tupinaé); 5. *litoral da Bahia, Alagoas, Pernambuco* (Tupinambá/Kaeté); 6. *sertão de Pernambuco, sertão da Paraíba e sertão do Ceará* (Tobajara); 7. *litoral da Paraíba, Rio Grande do*

---

[70] MÉTRAUX, A., *Migrations historiques des Tupi-Guarani* (JSAP, 1927, v. 19, p. 1-42) ; SUSNIK, B., *Dispersión Tupi-Guarani prehistórica* (1975); Sobre a teoria da dispersão norte-sul, ver BROCHADO, Desarollo de la tradición cerámica tupiguaraní (A.D. 500-1800), *Anais do I Simpósio Nacional...*, (1975, p. 78-154).

[71] A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas (In: CARNEIRO DA CUNHA, *História dos Índios no Brasil*, 1992, p. 91-93).

[72] PROUS, *Arqueologia brasileira* (1992, p. 371-405); NOELLI, Francisco. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi (*Revista de Antropologia*, v. 39, n. 2, 1996, p. 7-53).

[73] The Tupinambá (In: STEWARD, *Handbool South American Indians*, v. 3, p. 95-97).

Norte e litoral do Ceará (Potiguara); 8. *litoral do Maranhão e baixo Amazonas* (Tupinambá).

Desta forma, os Tupi que viviam no planalto de Piratininga e litoral vicentino faziam parte do primeiro grupo.

1.1 A terra

A história indígena dos habitantes de Piratininga, onde mais tarde se formou a vila de São Paulo, foi, nos seus primórdios, muito condicionada pela topografia local.

A região, embora ficasse de certa forma isolada do litoral, foi um ponto de encontro de vários caminhos, como o *Peabiru*, que ligava o interior à costa Atlântica em vários pontos, além do caminho do Norte, que ia para Goiás e Sudoeste de Minas, o caminho que ia para o Vale do Paraíba, comunicando-se com o Sul de Minas e o litoral do Rio de Janeiro, além dos caminhos que iam para o litoral atravessando a Serra do Mar.

A escolha deste planalto por populações indígenas apresentava também muitas vantagens para a subsistência, não só devido à caça de animais de pequeno e médio porte que povoavam seus vastos campos, como também devido à pesca e coleta de frutos.

A formação dos campos, que tiveram um papel primordial na região, está ligada à sua formação geológica. A elevação do maciço litorâneo, há cerca de 4 milhões de anos, produziu esta escarpada serra, fazendo com que os rios corressem para o interior, ao contrário das demais regiões litorâneas.

Desta forma, alguns rios vieram formar a bacia do alto Tietê e, por milhares de anos, levaram para a depressão de Piratininga uma enorme quantidade de areia, formando um espesso lençol de sete a quinze metros de espessura que ocupou uma vasta área[74].

Com o passar do tempo, houve uma mudança climática na região, que coincidiu com o final da última glaciação. Como observou Ab'Saber, por volta de 23 a 12 mil anos atrás houve um "hiato de tempo seco", que levou à formação de uma linha de pedras, as chamadas *stone lines*, que recobriu esta enorme camada de areia. As regiões de mata

[74] AB'SABER, A. *Geomorfologia do sítio urbano de São Paulo* (BFFCL-USP, v. 219, n. 2, 1957, p. 62-65).

recuaram, mantendo-se em apenas algumas áreas mais úmidas, como a serra da Cantareira[75].

Por volta de 10 mil anos A.P., o clima úmido voltou, com os períodos sazonais de chuvas. Como as falhas geológicas ainda se apresentavam geomorfologicamente contrárias, isto é, pendendo para o interior, ocorreu a formação de um grande lago, relativamente raso, que ia da serra da Cantareira até Cotia e que deixou um sedimento argiloso, que recobriu esta camada de pedras. Uma pequena camada de húmus que se criou ajudou a formação destes vastos campos, que dominaram boa parte desta região do planalto, porém o solo continuou pobre, impedindo o surgimento da mata atlântica.

Com o soerguimento de alguns patamares geológicos, formou-se o espigão central, por onde passa hoje a avenida Paulista e que pressionou o lago que se rompeu, facilitando a acomodação dos rios Tietê e Pinheiros, que iam se encaixando através desta bacia sedimentar. Foi também desta época a formação do rio Tamanduateí, que teve um papel fundamental na ligação do planalto com o litoral, como se verá mais à frente[76].

Antes deste período seco houve uma fase de clima mais frio, que fez com que surgisse uma vegetação característica formada por pinheiros, encontrados não só nas serras da Mantiqueira e da Bocaina, como também em alguns pontos da Serra do Mar e também em São Paulo. Mesmo com o aquecimento do clima, alguns pinhais se mantiveram nas regiões do Cambuci e no bairro que até hoje é denominado *Pinheiros*.

Como observa Troppmair, estes pinheiros "representam uma vegetação relíquia, ligada a um paleoclima mais frio do Mioceno, quando as temperaturas apresentaram valores de 5º a 6º C, inferiores à temperatura atual, o que permitiu que as araucárias migrassem em direção norte" para a Mantiqueira[77]. O fruto da araucária foi fundamental para a subsistência de povos coletores que povoaram a região.

Os campos tiveram um papel primordial na vida do planalto, e o primeiro núcleo populacional europeu que aí se instalou foi chamado de *Santo André da Borda do Campo.* Vindos do litoral, através da densa mata da Serra do Mar, os primeiros europeus assim como os indígenas encontravam no mato ralo uma vegetação extremamente acolhedora e

[75] Id., ib..
[76] Id., ib.
[77] A cobertura vegetal primitiva do Estado de São Paulo (*Biogeografia*, 1969, v. 1, p. 6).

propícia para a moradia[78]. E até meados do século XVII a vila paulista foi chamada de *São Paulo do Campo* [79].

Houve várias formações, que poderiam ser enquadradas nesta categoria, como apontou Ab'Saber: os *campos de várzeas semi-pantanosas* entre diques marginais florestados e as barrancas de terraços fluviais, *campos nas encostas de colinas*; as ilhotas de *campos cerrados* em setores de solos rasos e as chamadas *matas feias* em espaços arenosos, mas fortemente hidratados[80].

A toponímia conservou alguma coisa destes antigos campos que se estendiam além da região central, como se vê em *Campo Limpo*, bairro da região sudoeste, e *Campo Grande*, próximo a Santo Amaro.

Esta formação vegetal facilitava não apenas a locomoção, como também a pesca, sobretudo na época das cheias. Com o recuo das águas, muitos peixes morriam à beira dos rios, sobretudo no baixo Tamanduateí, região que devido a isto recebeu o nome de *Piratininga* (= peixe a secar[81]). A abundância de peixes atraiu não apenas os povos indígenas, como também os europeus que foram viver no planalto, pois ali encontravam uma importante fonte de alimentação.

A inundação dos rios do planalto era freqüente, como se vê nos relatos quinhentistas e seiscentistas, tanto do Tamanduateí[82], quanto do Pinheiros[83] e do Tietê. Foram tão marcantes neste último rio, que seu primitivo nome – *Anhembi* (rio das anhumas) – , foi substituído por *Tietê*, que significa "madre do rio", no sentido arcaico do vocábulo, como registra o vocabulário jesuítico[84]. Desta forma passou a ser "o rio, que ao transbordar, fecunda a terra".

Os campos foram pródigos também em animais de caça, como se pode ver na toponímia tupi, registrada na documentação colonial, sobretudo nos rios: *Anhembi* (rio das anhumas, ave que vivia em campos e banhados[85]); *Tucuruvi* (rio do gafanhoto verde, bairro

---

[78] Ver CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*, [1625]1978, p. 212.
[79] *Inventário de Damião Simões*, 1591 (IT, v. 1. p. 6).
[80] AB'SABER, *O solo de Piratininga*. In: BUENO, *Os nascimentos de São Paulo* (2004, p. 32).
[81] Ver vocábulo *seco* (VLB, v. 2, p. 114).
[82] Ver carta do Pe. Balthazar Fernandes, de 1568 (CA, p. 527).
[83] CARDIM, *Tratado da terra e...*, ([1625] 1978, p. 213).
[84] VLB, v. 2, p. 27. *Tietê* durante muito tempo foi traduzido por "rio verdadeiro" (SAMPAIO, 1987, p. 329), embora este significado não se sustente etimologicamente, como se vê pelo vocabulário jesuítico seiscentista.
[85] Desta ave, praticamente extinta, deixou Anchieta a seguinte descrição: *"Há outra que se chama anhíma, de grande corpo; quando grita parece o zurrar dum burro; em cada asa tem como que três pontas, e uma*

da zona norte); *Tamanduateí* (rio do *tamanduá-etê,* certamente o tamanduá-bandeira); *Tatuapé* (o caminho com muitos tatus, atual bairro da zona leste); *Ururaí* (rio do jacaré de papo amarelo, antigo nome do aldeamento de São Miguel Paulista); *Jacuí* (rio do jacu, também na região de São Miguel) e *Pacaembu* (riacho da paca), *Caxingui* (rio do ratão do banhado, na região além rio Pinheiros). O topônimo *Perdizes,* que deve ser recente, é um nome comemorativo e não resquício de uma terminologia primitiva, pois as perdizes eram encontradas nos campos entre o Tamanduateí e o Tietê, como mostra a representação de caçada de perdizes num mapa seiscentista, onde estariam nos atuais bairros do Braz e Pari[86].

A Mata Atlântica foi uma outra formação vegetal importante na região, recobrindo, sobretudo, a formação geológica escarpada do litoral.

Foi com o final da última glaciação e com a tropicalização do litoral sudeste que a Mata Atlântica passou a se expandir fortemente, ocupando uma vasta área de 3.500 quilômetros ao longo da costa brasileira, fruto de um novo regime de chuvas. Como diz Dean, "durante o Quaternário, as chuvas e as temperaturas aumentaram mais do que nunca e, com pequenas oscilações, elas às vezes chegaram a níveis ainda mais altos que os atuais"[87].

Esta mata, recobrindo a Serra do Mar, impressionou os portugueses da época colonial, que por ela penetravam para alcançar o planalto. Das escarpas da serra, Pe. Cardim traz uma descrição de quem sentiu as agruras da escalada:

> *O mais espaço não é caminhar, é trepar de pés e mãos, aferrados às raízes das árvores e por entre quebradas tais, e tais despenhadeiros, que confesso de mim que a primeira vez que passei por aqui, me tremeram as carnes, olhando para baixo* [88].

---

também na cabeça, iguais aos esporões dos galináceos, mas muito mais duros. Quando os cães a atacam, embora a grandeza do corpo a não impeça de voar, ela armando as asas fere-os gravemente e os afugenta" (Grifo meu. *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 31.05.1560, CAP, p. 142).

[86] ANÔNIMO, *Mapa Capitania S. Vicente,* [c.1630], 2000.

[87] *A ferro e fogo,* 1997, p. 37.

[88] CCJ, L. 1, n. 148, v. 1, p. 252.

A mata ocupou não só a Serra do Mar, como também alguns pontos do planalto, como a serra da Cantareira, a região de Mogi das Cruzes e as colinas do atual ABC, como aparece na descrição de alguns cronistas[89].

A região da vila Mariana e o espigão da avenida Paulista foram igualmente cobertos de mata, tendo sido chamada pelos indígenas de *Caaguaçu* (*caa*= mato + *guaçu*= grande: matão, mato fechado)[90], topônimo encontrado também em Santo André.

A toponímia do planalto pouco conservou da presença desta mata. Entretanto, restaram vestígios de seus ocupantes nos nomes de muitos rios. Assim a onça foi uma presença constante, como se vê nos topônimos *Jaguari* (*jaguara*= onça + *y*= rio: rio da onça), na região de Santa Isabel e *Jaguaré* (apócope de *jaguaretê*= onça, bairro da região Sudoeste). Com a introdução do cão pelos europeus, chamado pelos Tupi de *jaguara,* a onça passou a ser chamada de *jaguaretê* (=onça autêntica). Foi muito temida dos indígenas, atacando à noite os ranchos, ou surpreendendo os viajantes pelo caminho para Piratininga, como se vê em vários relatos de Anchieta[91].

Um outro animal a assombrar os que percorriam as matas foi a cobra. Aparece várias vezes o topônimo *Mboy*, o rio da cobra (*mboia*= cobra + *y*= rio), que com o tempo transformou-se em Mogi e Embu. Os vários nomes estão quase todos localizados na zona Sul, que até hoje é uma região de mata: *Mboy-Mirim* (= rio da cobra; *mirim*= o pequeno), *Mboy Guaçu* ou *Embu Guaçu* (= rio da cobra; *guaçu*= o grande), e *Embu,* na região sudoeste.

Nas nascentes do Tietê encontra-se um outro *Mboy,* o atual Mogi das Cruzes, numa região que devia ser de mata fechada. Próximo a este Mogi há o topônimo *Taiassupeba,* que é o porco do mato, a queixada. Na região da Zona Sul ainda há o rio *Capivari* (= rio da capivara).

Segundo Troppmair, a mata ocupou também mais de 80% de todo o estado de São Paulo, numa extensão de aproximadamente 190.000 km quadrados[92], cortada também por

---

[89] Num relato, o holandês Glimmer, que partiu de São Paulo em 1601, depois de atravessar o Tietê, indo para Vale do Paraíba, afirma que fizeram "uma marcha de quatro a cinco dias a pé, através de densas matas" (Roteiro de uma das primeiras bandeiras paulistas, RIHGSP, 1898-1899, v. 4, p. 334).
[90] DICK, M. Vicentina, *A dinâmica dos nomes na cidade de São Paulo* (1997, p. 222).
[91] Entre vários episódios, destaca-se o ocorrido nas proximidades de Piratininga, quando uma onça devorou um indígena, que para escapar, subira numa árvore, sem sucesso (*Carta ao Pe. Diego Laynes,* 31.05.1560, CAP, p. 135-136).
[92] *A cobertura vegetal primitiva...,* (1969, v. 1, p. 4).

campos, e esta região interiorana foi chamada genericamente de *sertão* e, de certa forma, era vista como uma região inóspita [93].

1.2 Território e fronteiras

O povo Tupi ocupou no Sudeste um vasto território, praticamente todo coberto pela Mata Atlântica e entrecortado por rios navegáveis. Os rios e o litoral foram fundamentais para ele, não só para sua sobrevivência física, como também para a dispersão no sentido Oeste-Leste, como foram os cursos dos rios Paraná, Paranapanema, Paraíba do Sul, Grande e São Francisco, chamado primitivamente de Pará. Da mesma forma, a expansão tupi-guarani na região amazônica se fez através dos grandes rios, como o Amazonas, Tocantins e Xingu.

Como afirmou Prous, "a impressionante extensão da cultura tupi-guarani, (...) pode ser em parte explicada por sua vocação de navegadores, particularmente fluviais" [94].

Embora não tivessem sido grandes navegadores de mar aberto, sua adaptação ao litoral foi muito bem sucedida, como se vê nesta observação de Léry, que escreveu que os Tupinambá do Rio de Janeiro afirmavam que podiam ficar oito dias em cima da água. Tirado o exagero da expressão, tal declaração mostra sua afinidade com o elemento aquoso[95].

Além do litoral, buscavam áreas férteis do interior, evitando região de serra. A preferência por lugares mais quentes, baixos e úmidos, é confirmada pelos achados arqueológicos recentes:

---

[93] Ver ACSP (20.01.1591, v. 1, p. 413).
[94] PROUS, *Arqueologia brasileira* (1992, p. 374).
[95] *"Cabe observar que na América tanto os homens como as mulheres sabem nadar e são capazes de ir buscar a caça e a pesca dentro d'água como um cão. Também os meninos, apenas começam a caminhar, já se metem pelos rios e pelas praias, mergulhando como patinhos"*. E diante dum suposto naufrágio de uma canoa cheia de indígenas, os franceses pressurosos foram socorrê-los com outra embarcação, ouvindo deles a seguinte resposta: *"Agradecemos a vossa boa vontade, mas pensáveis que por termos caído no mar estávamos em perigo de afogar-nos? Ora, sem tomar pé nem chegar à terra ficaríamos oito dias em cima d'água. Temos muito mais medo de sermos pegados por um peixe grande que nos puxe para o fundo do que de afogar-nos"* (*Viagem à Terra do Brasil*, [1578] 1972, p. 119).

> *nunca se interessaram em progredir nas regiões secas (...); também não se adaptaram às terras frias, de altitude ou de latitude: jamais ficaram onde há mais de cinco dias de geada noturna por ano; evitaram regiões acidentadas, havendo raríssimos indícios de sua presença em altitudes superiores a 400 metros acima do nível do mar* [96].

A mata, no dizer de Laraia, foi e ainda é seu habitat natural[97] Ali, após as derrubadas, é que encontravam um solo fértil.

Desta forma, o sistema tecnológico tradicional de agricultura, baseada numa plantação rotativa, mostrava-se bastante eficiente. E como diz Fernandes,

> *nenhuma das zonas povoadas pelos Tupinambá poderia constituir, porém, um habitat inadequado ou hostil (...) Todas elas dispunham de extensas áreas férteis, dotadas de bosques extensos e de zonas piscosas. Os reflexos da diferenciação geográfica sobre os recursos naturais não implicavam problemas graves. Não chegaram a neutralizar a eficiência do equipamento adaptativo tribal ou a pôr em perigo a subsistência e sobrevivência dos Tupinambá* [98].

Por isso, as áreas onde se localizaram os maiores núcleos populacionais Tupi foram regiões de farta alimentação, como o planalto de Piratininga, o alto Mogi Guaçu, o médio Tietê o alto e o médio Paranapanema.

---

[96] Id., p. 373.
[97] *Tupi: os índios do Brasil atual* (1986, p. 44).
[98] *A organização social dos Tupinambá* (1989, p. 75).

O mesmo Fernandes, apoiando-se nos cronistas, afirma que todos os povos Tupi, embora apresentassem diversos nomes "faziam parte de um grupo étnico básico, revelando em seu sistema sócio-cultural os mesmos traços fundamentais"[99].

Embora esse autor advogue o uso do vocábulo *Tupinambá* como termo genérico para este conjunto de povos, optarei pelo termo *Tupi,* já que era a auto-denominação dos moradores do planalto, e também para recuperar este designativo genérico, que por muito tempo indicou o grupo que viveu na parte meridional do Brasil.

Acredito ser possível delinear o território deste povo, definindo as grandes fronteiras, sem,entretanto, atribuir-lhes a fixidez territorial dos países na atualidade. E como observa Susnik

> *los territórios 'tribales' no eran estáticos ya que siempre había movilidad migratoria y la presión expansiva de grupos étnicos belicosos, existiendo ya prehistóricamente determinadas zonas con gran potencial eco-cultural y también muchas zonas de simples refugio* [100].

A partir de achados arqueológicos, é possível afirmar que a fronteira norte estaria situada no atual estado de São Paulo, na região onde hoje se encontram as cidades de Pirassununga e Mogi Mirim[101].

Seus vizinhos e inimigos que ficavam além desta fronteira eram as populações de língua jê, chamados de *Bilreiros*[102], que deviam viver na região montanhosa da Mantiqueira, como até hoje se conserva na memória regional, expandindo-se até o atual Triângulo Mineiro e sul de Goiás. Cronistas antigos afirmam que eles raramente

---

[99] Id., ib., p. 17.
[100] *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua* (1994, p. 5).
[101] GODOY, Manuel. Tupi-guarani pottery at Pirassununga. *Proceedings* (1952, v. 1, p. 243-246). Ver também MORAIS, José Luís. Salvamento arqueológico na área de influência da PCH Moji-Guaçu (*Revista do MAE,* 1995, v. 5, p. 77-98).
[102] Descrição deste povo foi feita pelo Pe. Jácomo MONTEIRO, num relato de 1610 (HCJB, T. 8, apend., v. 3, p. 359-372).

penetravam a região mais ao sul, tornando o rio Grande a divisa natural[103]. O nome *bilreiro* lhes foi dado pelo fato de usarem uma pequena e mortífera arma, um cacete, chamada pelos portugueses de *bilro*[104]. Foram denominados de forma genérica pelos Tupi de *Ibirayara* ou *Ibirabaquiyara* (o povo da borduna, da madeira)[105]. Seriam os que posteriormente foram chamados de Kayapó Meridionais, que ocupavam o nordeste do Mato Grosso do Sul, o Triângulo Mineiro e o Sul de Minas[106].

Seguindo para o Oeste, o território continuava pelo médio Tietê, até provavelmente a altura do rio Jaú, afluente do Tietê, como confirma a pesquisa arqueológica na região de Capivari[107]. Em 1551, o jesuíta Pero Correia foi buscar, no médio Tietê, a nove dias de viagem de Piratininga, um português que vivia numa aldeia Tupi "como índio"[108]. Para além deste limite, habitavam os Kaingang, que na época eram também chamados de *Bilreiros*[109].

Na direção Sudoeste, o território se expandia pela margem esquerda do Tietê, por onde devia passar um dos ramais do *Peabiru,* que era o grande caminho indígena que ligava o Paraguai ao litoral atlântico, como se verá mais à frente.

O mercenário alemão Ulrich Schmidel, numa viagem que fez a pé, em 1553, do Paraguai ao litoral de São Vicente, deu algumas informações da presença tupi nessa região. É possível que tivesse vindo pelo ramal do Paranapanema e não pelo rota principal do

---

[103] *"De Itu ao Rio grande não se encontram facilmente os Caiapós, a que por outro nome chamam Bilreiros, porque com grande dificuldade passam o Rio grande, e chegaram tão perto de S. Paulo, que tocaram o sino da Igreja de Jundiaí, com cujo som aterrados fugiram" [c. 1740]* (Demonstração dos diversos caminhos de que os moradores de são Paulo se servem para os Rios Cuiabá e Província de Cochiponé. In: TAUNAY, *Relatos sertanistas*, 1981, p. 205).

[104] MONTEIRO, J. Ib., p. 360.

[105] *Ibirajara* foi o nome dado também aos Kaingang do Paraná (ANCHIETA, CAP, *Quadrimestral de maio,* 1.09.1554)*;* este segundo etnônimo parece se referir também aos Kayapó Meridionais ou a algum grupo que lhe era aparentado, na região do Vale do Paraíba (ver VIEGAS, M., *Carta ao Pe. Geral Aquaviva,* 21.03.1585. In: LEITE, HCJB, T. 9, aped. B, p. 542).

[106] Nas festas tradicionais do mês de maio, em Poços de Caldas, no sul de Minas, havia a dança e a "brincadeira" do Caiapó, numa referência a este suposto morador nativo.

[107] PAZINATO, Renato P. *Uma segunda igaçaba de Capivari* (PMP, 1983, v. 23, p. 1-8).

[108] *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 20.06.1551, CPJ, v. 1, p. 230-231. Ver também a carta ao *Pe. Belchior Nunes Barreto,* 8.06.1551. CPJ, v. 1, p. 220-221. A reconstituição desta viagem foi feita, de certa maneira, pelo Pe. João de Oliveira Bueno, em 1810, sendo possível identificar que o nono dia de viagem fluvial seria na altura deste afluente (*Simples narração da viagem que fez ao rio Paraná*... RIHGB, 1839, v. 1, p. 165-178).

[109] Notícia 6a. Prática, 1726 (In: TAUNAY, *Relatos monçoeiros*,1981, p. 112).

Peabiru. Ao atravessar o rio Paraná, afirma que entrou numa região hostil, deparando-se com os *Toupins* [Tupi], indígenas "fiers, orgueilleux et insolent" que ali viviam[110].

O território tupi na região Sul devia chegar até a foz do rio Tibagi, no atual estado do Paraná. Há dois relatos que ajudam a comprovar esta hipótese. Um deles é o do jesuíta Roque Gonzalez, que viveu na redução de Santo Inácio do Paraná, próximo ao rio Paranapanema. Numa de suas cartas afirmava que indo para o Sul, em direção ao Iguaçu, vivia um povo bastante belicoso, chamado Paraná, que "compram índios cativos de outras nações e os trazem às suas terras e os matam com grandes bebedeiras"[111].

Um segundo texto é da documentação paraguaia, que mostra o Tibagi como fronteira, sendo que os Guarani permaneciam à margem esquerda e "sus inimigos los Tupies y Tobayares del Brasil" à margem direita[112]. Convém observar também que todas as reduções jesuíticas da província do Paraná/Guairá, da primeira metade do século XVII, se instalaram na parte ocidental do Tibagi, isto é, à margem esquerda[113].

Por isso, não há fundamento documental para situar uma população de 25 mil Karijó/Guarani, na região do Anhembi/Tietê, como faz Hemming num levantamento populacional indígena do Brasil quinhentista[114].

A partir da margem direita do Tibagi, os Tupi controlavam uma extensa região que ia até o litoral paranaense. É o que relata Hans Staden, quando em 1550, seu navio conseguiu escapar de um naufrágio, aportando na baía de Superagi, perto da atual Paranaguá. Ali ele e os sobreviventes espanhóis encontraram alguns portugueses que

---

[110] *Histoire veritable d'um voyage curieux...*, [1567] 1837, p. 241.
[111] Carta escrita na Redução de Santo Inácio, 1613. Ap. BURGOS, Jerônimo. Na Redução de Santo Inácio. (In: ACHA DUARTE & OUTROS, *Padre Roque Gonzalez*, 1978, p. 52).
[112] Numa abordagem, escrita a partir de Assunção, o cronista narra: *"Después determino el governador [Domingo de Irala] despachar Nuflo de Chaves á la Província Del Guairá (...). Nuflo Chaves llegó al [rio] Paraná (...). Pasó adelante, y entro por outro rio que viene de la costa de Brasil, llamado Paranapané (...), dejando este rio, navegó por otro que entra á mano derecha llamado Latibajiba [Tibagi] (...), y pasando por los pueblos que está à su margenes [esquerda], llegó á los fronterizos [Guarani] que estaban cercados, con fuerte palizadas á precaución de sus inimigos los Tupies y Tobayares del Brasil"* (DÍAZ DE GUZMAN, La Argentina, historia del descubrimiento... [1612] 1882, p. 156. Ap. EDELWEIS, *Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia e lingüística*, 1947, p. 49).
[113] CARDOSO, WESTPHALEN & MELIÀ, Mapa das reduções do Paraná e penetração bandeirista (In: MELIÀ, *El Guarani conquistado y reducido*, 1993, p. 79).
[114] *Storia dela conquista del Brasile* (1982, p. 554).

moravam entre os indígenas e que afirmaram que "os tupiniquins [ali residentes] eram amigos, e deles nada tínhamos que recear" [115].

Todo o litoral sul paulista, de Paranaguá à Bertioga, foi povoado por população Tupi, chamada também Tupiniquim/Tupinikim. Portanto não é Cananéia e sim Paranaguá, o limite sul da terra Tupi, ao contrário do que afirmam vários autores modernos, repetindo o erro de Soares de Sousa[116]. Aliás, Cananéia até o século XVII, foi conhecida como "o porto principal dos tupis", como registrou Vasconcelos[117].

No litoral norte, a partir de Bertioga, iniciava-se o território dos Tupinambá ou Tamoio, que se estendia até Cabo Frio, região norte do atual Rio de Janeiro. Embora fossem da mesma tradição cultural e lingüística, estes dois povos eram tradicionais inimigos e viviam em constantes conflitos.

Depois de Mogi das Cruzes, no alto Tietê, começava uma região que de certa forma era controlada pelos Tupinambá do litoral, pois Anchieta fala dos "contrários", isto é, dos inimigos que viviam à beira do rio Paraíba[118].

Há também uma dificuldade em identificar estes indígenas do Vale do Paraíba, geralmente chamados de *Tupi do Campo* e que atacavam periodicamente os portugueses e os Tupi de Piratininga. Achados arqueológicos comprovam a presença Tupi no alto Paraíba[119].

As serras de Bocaina e Mantiqueira não faziam parte do território tupi, vivendo aí populações coletoras como os Maromomis e os Guaianá, além dos Puri e, talvez dos Karajá[120], todos expulsos do litoral, como registrou Anchieta:

---

[115] *Duas viagens ao Brasil*, [1557] 1988, p. 57. A carta *A missão dos Carijós*, do Pe. Jerônimo Rodrigues, confirma também esta fronteira sul (LEITE, S. *Novas cartas jesuíticas*,1940, p. 196-229).

[116] FAUSTO, 1992, p. 383; MAESTRI, 1995, p. 9; H. CLASTRES, 1978, p. 8. É Soares de Sousa quem dá primeiramente esta informação (*Tratado descritivo do Brasil, em 1587*, 1987, p. 115).

[117] VVJA, v. 1, p. 43.

[118] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 30.07.1561 (CAP, p. 180).

[119] ANCHIETA, *Carta ao Pe.Laynes*, 8.01.1565 (CAP, p. 238). Ver as pesquisas de CÉSAR, que estudou urnas funerárias tupi-guarani na região de Aparecida, no Vale do Paraíba (Enterro em urnas dos Tupi-Guarani, *Revista de Antropologia*, 1966, v. 14, p. 53-72.

[120] Sobre os Maromomi e Guaianá ver meu estudo anterior, *Os indígenas do planalto paulista* (2000). A respeito dos Puri, ver também a descrição de Knivet ([c. 1610] 1947, p. 66) e sobre os Karajá há as referências do Pe. Viegas, que afirmava que eram próximos aos Guaianá (HCJB, T. 9, apend. B, p. 542). Sobre este último povo Léry afirmava que "são índios de mais nobre aspecto e mais bem providos de bens,

> *(...) pelos matos há diversidade de nações (...) de diversíssimas línguas a que estes índios [os Tupi] chamam* tapuias, *que quer dizer escravos, porque todos os que não são de sua nação têm por tais e como todos têm guerra. Destes tapuias foi antigamente povoada esta costa, como os índios afirmam, e assim o mostram muitos nomes de muitos lugares que ficaram de suas línguas que ainda agora se usam; mas foram se recolhendo para os matos e muitos deles moram entre os índios da costa e do sertão* [121].

O relacionamento dos Tupi com estes povos sempre foi conflitivo, pois eram vistos como inferiores, sendo objetos de escravização.

Nas crônicas, aparecem outros povos, seguramente minoritários, e de difícil localização, como os Karajá, que viviam no baixo Paraíba[122], e os Ibiraquijara[123], provável nome genérico dos ancestrais dos Kaingang. Aparecem também os Papaná, que poderiam ser um sub-grupo Guaianá[124] ou talvez o povo descrito por Staden, chamado de Wayganna (Guaianá), mas que diferia dos demais Guaianá do século XVI, e era reputado por sua violência[125]. No século seguinte, surgirá um outro povo Guaianá, horticultor, de procedência sulista, e que seria ancestral dos Kaingang[126].

Dentro desta grande extensão territorial, os Tupi de Piratininga tinham um núcleo restrito, que Petrone chama de *área de subsistência*, e que foi o planalto, onde estavam localizadas as aldeias. E havia também uma *zona periférica subsidiária*, com a qual tinham intenso intercâmbio, constituída pelo litoral sul paulista, que ia de Bertioga e Cananéia[127].

---

quer em víveres, quer em outros gêneros" e "tem maneira diversa de falar", em relação aos Tupinambá ([1578]1972, p. 229). Devem ter vivido no médio e baixo Paraíba, já no atual território fluminense.

[121] *Breve informação do Brasil*, TH, p. 38.

[122] LÉRY, *Viagem à terra do Brasil* (1972, p. 229).

[123] VIEGAS, *Carta ao Pe. Geral*, 2.03.1585 (HCJB, T. 9, apênd. B, p. 542.).

[124] ANCHIETA, *Carta quadrimestral de setembro a dezembro de 1554* (CAP, p. 103).

[125] STADEN, *Duas viagens...* ([1557] 1988, p. 153).

[126] LEME, *Nobiliachia Paulistana* (v. 3, p. 64). Ver meu trabalho *Os indígenas do planalto paulista* (2000, p. 215-232).

[127] *Aldeamentos Paulistas* (1995, p. 33).

1.3 As aldeias do planalto

Os moradores do planalto de Piratininga autodenominavam-se *Tupi*, mas algumas vezes foram também chamados de *Tupinikim*, *Tupiniquim* ou *Tupinaquim* por seus vizinhos Tupinambá[128], ou por documentos oficiais[129] e também por missionários[130]. Entretanto, na maior parte da documentação, o que prevalece é o etnônimo *Tupi*, que seria a autodenominação e que será aqui utilizado. O etnônimo *Tupinikim* será usado para identificar o povo que habitava o Espírito Santo e sul da Bahia[131].

Embora Piratininga não fosse um lugar típico de população Tupi, por ser região mais alta e bastante fria no inverno, causando morte de indígenas mais desprevenidos[132], compensava pela fartura de alimentos e por seus rios piscosos, o Tietê, o Tamanduateí e o Pinheiros. Estes foram de fundamental importância na locomoção, sobretudo, por serem rios de planalto, sem corredeiras ou cachoeiras, ao contrário do médio e baixo Tietê.

E foi neste espaço territorial específico, que os Tupi construíram uma rede de aldeias, que se comunicavam entre si e se inter-relacionavam[133]. Esta interação sociedade-território foi bem sinalizada por Santos, quando afirma que

> *o importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual* [134].

---

[128] STADEN, *Duas viagens...* ([1557] 1988, p. 72).
[129] ACSP, 13.04.1590 (v. 1, p. 398-399).
[130] Nóbrega escreveu *Tupinachin* (In: *Carta da Tomé de Sousa*, 1559, CN, p. 197).
[131] Sobre este etnônimo ver meu estudo, *Os indígenas do planalto...* (2000, p. 162-169).
[132] *"(...) por vezes se acharam índios mortos de frio"* (ANCHIETA, *Breve Informação do Brasil, 1585*, TH, p. 55).
[133] Sobre a importância do território numa sociedade indígena, ver LADEIRA, Maria Inês, *Espaço geográfico Guarani-Mbyá* (2008).
[134] SANTOS, Milton, *Por uma outra globalização* (2000, p. 22).

De acordo com achados arqueológicos, as aldeias tupis, especialmente as que estavam instaladas em regiões de maior concentração populacional, obedeciam a um padrão bastante determinado, e que se encontra nos achados arqueológicos: ocupavam a parte superior da encosta dos morros, que dominavam um rio principal navegável, havendo nas imediações, um córrego menor, para o abastecimento de água potável. Este rio maior poderia distar algumas centenas de metros ou até um quilômetro, justamente para evitar os tradicionais problemas das cheias[135].

Isto foi confirmado por Soares de Sousa, ao se referir às aldeias tupinambás da Bahia:

> *quando o principal assenta sua aldeia, busca sempre um sítio alto e desabafado dos ventos, para que lhe lave as casas, e que tenha a água muito perto, e que a terra tenha disposição para de redor da aldeia fazerem suas roças e granjearias* [136].

Staden afirma que as aldeias ficavam em terrenos próximos a rios, e tinham no máximo sete casas, sendo construídas em torno de um pátio, utilizado para os rituais[137]. Em áreas conflitivas, eram construídas paliçadas de proteção, chamadas *ybirá*[138].

Fernandes, a partir da documentação quinhentista, elenca seis pontos importantes para a instalação de uma aldeia: provimento fácil e contínuo de água potável; ventilação abundante, para arejar o ambiente interno das casas, carregado de fumaça; abundância de lenha para a combustão; proximidade de zona piscosa (rio ou mar); proximidade de terras férteis e cultiváveis e mata circundante, com caça[139].

Quanto ao número de pessoas por casa familiar, os dados variam de acordo com os mesmos cronistas, sendo entre 50 a 80 pessoas, o que daria uma população em torno de 500 moradores por aldeia.[140].

---

[135] PROUS, *Arqueologia brasileira* (1992, p. 376).
[136] *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (1987, p.303).
[137] *Duas viagens...* (1974, p. 155-156).
[138] *Igbirâ* [Ybirá]: cerca para defesa dos inimigos (VLB, v.1, p. 70).
[139] *A organização social dos Tupinambá* (1989, p. 87).
[140] Para a população de grupos locais ver a tabela feita por FERNANDES (Ib., p. 63).

Anchieta registrou a existência de 12 aldeias no planalto[141], sendo que algumas delas puderam ser identificadas a partir da documentação jesuítica, embora estes missionários tenham sido muito parcos nesta toponímia.

Os deslocamentos tupis faziam com que a permanência num mesmo local fosse de três a quatro anos, o que correspondia à durabilidade do sapé usado na cobertura de uma casa[142]. O Pe. Luís da Grã afirmava que os Tupi se mudam "quando suas casas ficam velhas" e "quando vão ao mar fazer sal"[143]. Como não estavam longe do litoral, as idas deviam ser constantes e, por conseguinte, as mudanças também.

Ao se mudarem, faziam-no geralmente na mesma região. Este fato é reforçado pela presença de locais de sepultamento, que indica uma certa estabilidade, como observa Prous[144].

Segundo o levantamento feito por Léry junto às aldeias tupinambás da baía da Guanabara, a distância média entre elas variava entre cinco a dez quilômetros. No lado oeste da baía foram identificadas 14 aldeias. E na Ilha Grande, atual Ilha do Governador, que era relativamente pequena, havia cinco aldeias, o que dava uma distância ainda menor[145]. Este distanciamento deveria ser menor em regiões de grande concentração populacional, como foi a ilha do Maranhão, onde havia 27 aldeias[146].

Em Piratininga, sendo os rios importantes vias de comunicação, as aldeias foram, na sua maioria, instaladas ao longo deles. Assim é possível que tenha havido mais de 12 aldeias, já que o conglomerado delas servia também para entreajuda, em caso de ataques.

Elas se organizavam numa espécie de rede, "ligadas entre si por relações de parentesco e por alianças guerreiras". E, como observa Monteiro, "a rede não constituía

---

[141] *Breve informação do Brasil*... (TH, p. 53).
[142] SOUSA, *Tratado descritivo*... (1987, p. 303).
[143] *Carta a Inácio de Loyola*, 8.06.1556 (CPJ, v. 2, p. 292).
[144] *Arqueologia brasileira* (1992, p. 388).
[145] LÉRY, Colóquio de entrada e chegada ao Brasil.... *Viagem à terra do Brasil* ([1578], 1972, p. 239-240).
[146] D'ABBEVILLE, *História da missão dos padres*... (1975, p. 139-145).

uma unidade política ou territorial contínua, mas antes uma composição sujeita a freqüentes e, do ponto de vista europeu, inesperadas mudanças"[147].

A partir das referências históricas, pode-se fazer um mapeamento das mesmas ao longo dos rios do planalto, sendo que muitas delas tornaram-se aldeamentos missionários ou núcleos portugueses.

1.3.1 As aldeias do Tamanduateí

Pelo fato de o rio Tamanduateí ser uma importante via de ligação para quem subia o litoral para o planalto, deve ter havido em suas proximidade várias aldeias, embora a história tenha conservado apenas o nome de uma delas, Piratininga.

Piratininga

Foi a primeira aldeia que Martim Afonso conheceu quando esteve no planalto, em 1532, e onde fundou um núcleo português. O seu nome deriva do rio Tamanduateí, que na época era chamado de Piratininga[148].

Duas décadas mais tarde, em 1550, o Pe. Leonardo Nunes encontrou no planalto várias outras aldeias. Numa delas, vivia um Principal, que, segundo seu relato, "[él] me llevó por fuerça a su casa, y luego se hinchió la casa de Índios, y otros que no cabían quedaron fuera" [149].

Tal passagem identifica um cacique "principal", que deveria ser Tibiriçá, como também a existência de muitas outras aldeias. Tibiriçá, como se verá mais à frente, teve um papel de destaque na região, por ocasião da chegada dos portugueses.

Se há consenso de que esta aldeia seria do cacique Tibiriçá, há controvérsias quanto à sua localização. É possível que Piratininga fosse um local mais próximo ao Tietê, "junto

---

[147] Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade... (In: PORTA, *História da cidade de São Paulo*, 2004, v. 1, p. 25).
[148] *Naveguaçam q' fez...* ([c.1534], PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 503).
[149] *Carta aos padres e Irmãos de Coimbra,* 11.1550 (CPJ, v. 1, p. 208).

de uma lagoa, pelo Rio Grande [Tietê] abaixo, à mão esquerda", onde os jesuítas, mais tarde, pediriam a Martim Afonso uma gleba de terra[150].

Segundo Freitas, a aldeia deveria estar localizada, não próximo à foz do Tietê, mas num lugar mais alto, livre das enchentes, onde mais tarde seria construída a ermida de Nossa Senhora da Luz, hoje convento da Luz[151]. Este autor distingue a região de Piratininga, da aldeia de Tibiriçá, que afirma chamar *Inhapuambuçu*[152].

Além de Tibiriçá, num dos escritos de Anchieta, aparece o nome de Tamandiba como importante liderança desta aldeia[153].

Outras aldeias

Sobre as demais aldeias do Tamanduateí, não há referências. Por ocasião do ataque à missão, em 1562, ao citar os familiares de Tibiriçá, Anchieta escreveu que este cacique "recolheu toda a sua gente, que estava repartida em três aldeias"[154], sendo que a tradição identifica apenas a aldeia de Ururay. Desta forma, não se pode afirma se seus parentes viviam nas aldeias do Tamanduateí ou do Tietê.

É possível que o Ipiranga (= rio Vermelho), onde hoje se encontra o Museu Paulista, pudesse ter sido uma aldeia, pois é um sítio típico, segundo os padrões tupis. Além de ser um local de ocupação antiga, continuou sendo pouso português para os que chegavam do litoral[155].

---

[150] "(...) *somente se podia pedir a Martim Afonso de Sousa sete ou oito léguas de terra para o colégio de Piratininga; e as mais convenientes (...) eram a começar no porto que agora chamam Piratinim, junto de uma lagoa, pelo Rio Grande [Tietê] abaixo, à mão esquerda"* (NÓBREGA, *Carta ao P. Miguel de Torres*, 2.09.1557. CPJ, v. 2, p. 414-415). Um documento sobre a demarcação das terras de Brás Cubas, de 1567, confirma esta localização na foz do Tamanduateí: "[a propriedade] *começará a partir pela banda oeste que vae daí [ao] caminho de Piratininga (...) sempre pelo dito caminho assim como vae passando o rio Tamanduateí e daí corta direito sempre pelo dito caminho que vae a Piratininga que está na borda do rio Grande [Tietê] que vem do Piquiri* [no atual Tatuapé] *e ai vae correndo direito para o sertão"* (*Livro de Sesmarias*, v. 1, p. 54).

[151] Apesar da confusão que faz com o nome dos indígenas do planalto e com a etmologia rio Anhembi, este autor traz interessante contribuição sobre a localização desta aldeia (Piratininga exumada. In: *Tradições e reminiscências paulistanas*, 1978, p. 183-192).

[152] Id., p. 183. Este nome foi identificado num manuscrito anônimo do século XVII, "Explicação da geração de Pedro Afonso da povoação de Santo André, donde povoaram a de S. Paulo, que primeiro tiveram os homens que vieram povoar, os quaes se casaram nas aldeias com as filhas dos principais", e foi reproduzido por Ricardo Gumbleton Daunt (RIHGB, v. 51, 2ª parte). É de se estranhar que não aparece este topônimo em nenhuma documentação quinhentista.

[153] *Informação dos casamentos dos índios do Brasil* (TH, p. 77).

[154] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diogo Laínes*, 16.04.1563, CAP, p. 194.

[155] ACSP, 7.12.1589 (v. 1, p. 374).

1.3.2 As aldeias do Tietê

À beira do Tietê, deve ter havido várias aldeias; a documentação conservou o nome de algumas delas, aqui identificadas.

Ururay

A aldeia de Ururay (= rio do jacaré de papo amarelo[156]), segundo a tradição paulista, foi a moradia de Piquerobi, irmão de Tibiriçá[157]. A chegada dos jesuítas em Piratininga deve ter provocado desavenças entre estas lideranças, o que levou a uma ruptura e um abandono desta aldeia.

Penha

Embora a documentação não faça nenhuma referência da existência de aldeia no alto da colina da Penha, em 1920 Afonso de Freitas descobriu uma *igaçaba* com um esqueleto completo. Este fato, que foi esquecido, assim como a urna funerária que não foi mais identificada, veio a público recentemente, quando no final de 2004, Astolfo Gomes M. Araújo, pesquisador do Departamento do Patrimônio Histórico, da Secretaria Municipal de Cultura, encontrou casualmente 14 fragmentos de cerâmica tupi próximo à igreja matriz. Segundo ele, "podemos dizer que a cerâmica é indígena com 100% de certeza. E a decoração é tupi-guarani, típica do período pré-contato". Segundo o mesmo pesquisador,

> *é bem provável que o lugar tenha abrigado uma aldeia pré-histórica (sic), já que as urnas funerárias tupis só eram depositadas dentro de áreas povoadas. De quebra, o lugar devia*

[156] VTP, p. 158.
[157] LEME, *Genealogia Paulistana* (1903, v. 1, p. 45).

ser interessante do ponto de vista defensivo: no alto de uma colina, daria uma boa visão do vale do rio Tietê a seus ocupantes [158].

Itaquaquecetuba

Embora sem referências sobre a existência de aldeia em *Itaquaquecetuba* (= local onde há muita pedra que corta[159]), os indígenas de São Miguel de Ururay foram transferidos para lá por volta de 1620, certamente por pressão do Pe. João Álvares[160]. O roteiro que Antonil fez para se chegar às Minas, em 1710, cita este núcleo como aldeia[161].

Neste e em outros casos, a arqueologia poderá dar importante contribuição.

Carapicuíba

Não há referências precisas sobre esta aldeia, mas em 1580 o capitão-mor Jeronymo Leitão recebia um pedido dos indígenas que viviam nas terras dos jesuítas, em Pinheiros, que por "serem naturaes das ditas terras que nasceram, (...) e [pedia que] lhes desse de sesmaria seis leguas de terras em quadra onde chamam Carapicuíba[162] ao longo do rio [Umbiaçaba] de uma parte e de outra"[163].

O fato de os indígenas pedirem uma sesmaria neste lugar indica que era provavelmente uma área já habitada por eles, embora não haja mais informações documentais.

---

[158]LOPES, Reinaldo J. Cerâmica revela aldeia tupi.... (*Folha de S. Paulo*, 25.01.2005, p. A 18).
[159] SAMPAIO advoga o topônimo *Taquaquicetuba,* "lugar da taquara da variante *taquaquicé*, isto é, taquara que corta" (*O Tupi na geografia nacional*, 1987, p. 259), como ocorre num registro de sesmaria no início do século XVII, onde aparece a forma *Taquiqiessetiba [Taquaquecetuba]*, localidade próximo ao caminho do Juqueri (*Livro de Sesmaria,* v. 1, p. 50). Mas a certidão feita pelo Pe. Francisco de Moraes, de 1674, traz a forma do atual topônimo (ver "Certidão sobre os índios e aldeias do Colégio de São Paulo", In: LEITE, *Novas páginas de História do Brasil*, 1965, p. 337).
[160] MORAES, Pe. Francisco (id. ib.).
[161] *Cultura e opulência do Brasil* ([1711], 1982, p. 182).
[162] Topônimo de difícil tradução. Parece referir-se a uma fruta.
[163] *Cartas de Datas de Terra,* 12.10.1580 (v. 1, 1937, p. 22).

Outras aldeias

É possível que outras aldeias indígenas se localizassem onde mais tarde surgiram aldeamentos missionários e vilas portugueses, pois como diz Petrone,

> *os quadros do povoamento pré-cabralino forneceram os elementos que, utilizados pelos jesuítas na sua ação catequizadora, resultaram na definição, pelos aldeamentos, de importantes instrumentos do processo de civilização. (...) Isto tendo em vista que o colono e o europeu, de um modo geral, conseguiu sobreviver na nova terra em especial porque soube utilizar-se, a seu proveito, da experiência indígena* [164].

Portanto, não é de todo impossível supor que poderia ter havido outras aldeias ao longo do Tietê, como *Barueri,* que possui também características próprias de uma povoação indígena. As pesquisas arqueológicas serão de grande valia[165].

1.3.3 As aldeias do Jurubatuba

Este rio foi igualmente importante, pois servia de ligação com o litoral. Assim várias aldeias ali se instalaram, sendo que algumas tiveram seus nomes conservados.

Jurubatuba

É uma deformação de *Geribatiba* (= lugar onde há muito jerivá, espécie de palmeira) e esta aldeia devia ficar no médio rio Jurubatuba-açu, atual rio Grande, onde hoje está a represa Billings.

Ficava a seis passos de Piratininga (9,7 km.), segundo Anchieta[166], ou a 2,5 léguas (11 km), segundo o Pe. Luís da Grã, que ali viveu[167].

---

[164] *Aldeamentos paulistas*, 1995, p. 109.

[165] Recentemente iniciaram-se pesquisas arqueológicas em Barueri, que poderão dar pistas da presença indígena. Ver o trabalho de SCATAMACCHIA, Maria C. & FRANCHI, Cleide. O levantamento das estruturas do antigo aldeamento de Barueri como exemplo da pesquisa arqueológica em área urbana. São Paulo (*Revista de Arqueologia*, v. 14-15, 2001-2002, p. 75-85).

[166] CAP, p. 111. O *passo*, medida antiga, correspondia a cinco pés ou 1,65m (*Novo Aurélio,* 1999, p. 1510).

Por estar próxima ao caminho do litoral, seus moradores costumavam abandoná-la, quando iam "ao mar fazer sal", permanecendo ali por um bom tempo[168].

Devia ser um ponto estratégico na descida para a costa, pois, por ocasião de um levante Carijó, visando um ataque contra os moradores de São Vicente, a estratégia destes indígenas era atacar "os [índios] christãos de Gerabatiba", liberando a descida para São Vicente. Isto só não ocorreu porque "dois Principaes do campo [provavelmente os de Piratininga] detiveram a muita gente que já caminhava com aquelle mau propósito"[169].

Sabe-se que foi a aldeia de *Cay Obi*[170], uma das lideranças que acolheu os jesuítas. Em 1554 este mudou-se com seu grupo familiar para a colina de Piratininga para reforçar a fundação da missão de São Paulo, mas manteve sua roça nessa região, para onde ia com uma certa freqüência[171].

Anchieta afirma que Caiobi teve um filho, que foi também grande liderança, além de várias filhas, casadas com líderes indígenas e com portugueses[172].

Guarapiranga

É possível que a aldeia de Guarapiranga ficasse às margens do rio Guarapiranga (*Yguarapiranga* = rio da garça vermelha), afluente do rio Pinheiros, na região sul de São Paulo, onde atualmente se localiza o bairro do mesmo nome[173].

Há poucas referências sobre ela. Sabe-se de sua existência a partir da já citada certidão do Pe. Francisco Morais, na qual afirma que os indígenas de lá haviam sido levados para Ururay [174].

---

[167] *Carta de 7 de abril de 1557* (CPJ, v. 2, p. 361). A légua terrestre antiga correspondia a 4,4 km. (*Delta Larousse*, v. 11, p.5159).
[168] GRÃ, *Carta a Inácio de Loyola*, 8.06.1556 (CPJ, v. 2, p. 292).
[169] Ver NOBREGA, *Carta a Tomé de Sousa*, 1559. CN, p. 217.
[170] Assim foi grafado por Anchieta (*Informação dos casamentos dos índios do Brasil*, TH, p. 76) e que sugere uma outra etimologia (*kaí*= macaco + *obi*= azul), diferente daquela que é apresentada comumente (*caa= mato + obi= verde*), como registra VIOTTI (nota 2, *Informação dos casamentos...*, TH, p. 81).
[171] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 30.07.1561 (CAP, p. 176).
[172] Optamos por manter esta grafia, por ser a mais usual (CCJ, L. 1, n. 158, v. 1, p. 256).
[173] Ver nosso estudo sobre as populações indígenas do planalto paulista e a toponímia (*Indígenas do planalto paulista...*, 2000, p. 147-153).
[174] In: LEITE, *Novas Páginas de História...*, 1965, p. 337-338.

Ibirapuera I

Esta aldeia deveria ficar a dois mil passos (3,3 km) de Jurubatuba, segundo o Pe. da Grã[175], e a duas léguas [12 km) de Piratininga. A tradição afirma que dela originou-se o núcleo português de Santo Amaro[176]. Como se vê, pela localização da atual igreja matriz deste bairro, a aldeia devia situar-se num lugar mais elevado, para escapar das cheias do rio Pinheiros.

Como o nome indica, *Ibirapuera* (= o que foi aldeia cercada por paliçada"[177]), era uma antiga aldeia fortificada, à margem direita do rio Pinheiros. A construção de paliçadas era um procedimento adotado pelos Tupi em regiões mais vulneráveis aos ataques inimigos[178]. Assim é possível que tanto ela, como a outra Ibirapuera, à margem esquerda do rio, fosse alvo de freqüentes ataques de outros indígenas da Serra do Mar.

Ibirapuera II

Houve uma outra aldeia *Ibirapuera*, à margem esquerda do mesmo rio, como se vê numa documentação setecentista. Segundo um relatório do início do século XVII, foi construída por Francisco Lopes Cavalheira e Diogo de Quadros "um engenho de ferro da vocação [invocação] de Nossa Senhora D'Assunção, no sitio de Ebirapocera [Ibirapuera], (...) da outra banda do Rio Jerabatiba"[179]. Talvez seja o sítio, onde está hoje a igreja dedicada à Nossa Senhora do Socorro, no atual bairro do Socorro.

Sendo o topônimo "um fóssil da geografia humana"[180], raramente é deslocado, sobretudo, quando é nome de rio ou de montanha. No caso do *Parque do Ibirapuera* houve um deslocamento, pois é um nome comemorativo e não um topônimo autêntico, não tendo nada a ver com as duas antigas aldeias indígenas.

---

[175] ANCHIETA, *Annaes*, XIX, 56 (In: HCJB, T. 1, L.3, c. 6, p. 106).
[176] MARQUES, AHPSP (v. 2, p. 226).
[177] Até recentemente traduzia-se *Ibirapuera* (*ybirá*= árvore + *puera*= o que foi) por "o que foi madeira" ou "onde havia uma árvore", o que não dava muito sentido (ver esta acepção em DICK, 1997, p. 100). Mas os jesuítas anotam que *ybirâ*, além de árvores pode ser "cerca para defesa dos inimigos", paliçada (VLB, v. 1, p. 70). Este topônimo, portanto, deveria significar "onde havia uma aldeia cercada por paliçada", o que deixa o vocábulo com mais sentido.
[178] Ver STADEN, *Duas viagens*... (1974, ver gravuras às p. 135 e 144).
[179] "Informações das minas de São Paulo e dos sertões.... 1772". In: TAUNAY, *Notícias das minas de São Paulo*... ([1953]1980, p. 38).
[180] DICK, *Toponímia e antroponímia no Brasil* (1992, p. 20).

1.4 Os Tupi do litoral

A região do litoral sul era uma *zona periférica subsidiária* para os Tupi de Piratininga, que a utilizavam como área de perambulação e de intercâmbio entre as aldeias, além de ser um local para se recolher sal marinho, atividade pouco registrada pelos cronistas.

Infelizmente, a documentação quinhentista é parca nas informações sobre as aldeias do litoral. Quando Martim Afonso passou por São Vicente, em agosto de 1531, no *Diário* não aparece nenhuma aldeia, nem na praia onde ancorou sua frota, e nem mais ao Sul, onde seriam hoje Praia Grande e Mongaguá[181].

É possível que existissem núcleos indígenas, mas que não tenham sido identificados, pois, na tradição tupi, as aldeias litorâneas geralmente não ficavam à beira-mar, mas um pouco recuadas da praia, como ainda hoje o fazem os Guarani.

Certamente, a ausência de povoamento na ilha de São Vicente se deva ao fato também de não ser uma boa área para moradia, como o nome tupi o sugere, já que era chamada pelos indígenas de *Ypaú-nema*[182] (= Ilha Fétida). Este qualificativo pejorativo deve ter surgido a partir do mal cheiro que exalava dos mangues, incomodando as pessoas que por lá passavam.

O Pe. Leonardo Nunes, que trabalhou na região, é igualmente parco nas informações. Entretanto, afirma que havia em torno de quatro ou cinco aldeias[183].

A mais conhecida foi Cananéia, nome dado pelos portugueses ao mais importante porto dos Tupi, como registrou o Pe. Vasconcelos[184]. Infelizmente, seu nome original não se conservou. Foi um porto de escambo e de comércio de escravos Carijó com naus européias, feito, sobretudo, através de portugueses que ali viviam, como Francisco Chaves

---

[181] SOUSA,Pero L. *Naveguaçam que fez...*, [c. 1535], PLMH, p. 468-469.
[182] STADEN, *Duas viagens...* (1988, p. 71).
[183] *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, 20.06.1551 (CPJ, v. 1, p. 234).
[184] *"Acompanhou-o [o Ir. Pero Correia] o irmão João de Sousa, coadjutor. Chegados ao porto principal dos tupis (era então o a que hoje chamamos Cananéia), entrou pregando..."* (VASCONCELOS, VVJA, v. 1, p. 43).

e o Bacharel de Cananéia, encontrados por Martim Afonso, por ocasião de sua passagem por lá[185].

Estes Tupi mantinham importante contato com outras comunidades da região de Paranaguá, por um caminho que ia pelo litoral, e que foi seguido pelos jesuítas[186]. Era por lá que se ia à terra dos Carijó, de onde eram trazidos muitos prisioneiros.

Outra importante aldeia foi Itanhaém (= bacia, bacia de pedra[187]), onde, na época da *Confederação dos Tamoio*, um grupo de Tupinambá de Ubatuba ali esteve para o tratado de paz, em 1564[188].

Havia também outras aldeias mais ao Sul, como se pode ler nas crônicas desta guerra, embora seus nomes não tenham sido conservados[189].

Próximo a São Vicente, havia a aldeia de *Geribatiba*, onde viveu um importante cacique, Taragoaj [Taraguaí], segundo Anchieta[190].

Um dos poucos episódios que envolvem a ação de um chefe Tupi desta região foi registrado por Gandavo, embora não traga o nome do líder e nem da aldeia onde vivia. Trata-se da morte do filho do cacique, assassinado por um indígena de outra aldeia. Seguindo a tradição tupi, aquela morte precisava ser vingada. Profundamente transtornado, o cacique proibiu a realização dos ritos fúnebres. Com um grupo de guerreiros, foi às escondidas à aldeia do assassino e, de madrugada, quando todos dormiam, entrou na cabana e, com um golpe fatal, cortou-lhe a cabeça. Conseguiu escapar ileso e, graças à cobertura que lhe foi dada por seus companheiros, levou consigo o importante troféu. Chegando à sua aldeia, colocou-a num mastro, e à vista de todos, pediu que se fizessem os rituais fúnebres, diante da cabeça que representava o assassino do filho.

---

[185] SOUSA,Pero L. *Naueguaçam que fez...*, p. 470.
[186] Ver RODRIGUES, Pe. Jerônimo. *A missão dos Carijós – 1605-1607* (In: LEITE, *Novas cartas jesuíticas*, 1940, p. 196-246).
[187] VLB, v. 1, p. 50.
[188] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565 (CAP, p. 237).
[189] Id., ib.
[190] Dele Anchieta reteve apenas o nome e o fato de ter tido duas mulheres, sendo uma delas sua sobrinha. (*Informação dos casamentos...*, TH, p. 79).

O texto não diz, mas deve ter rompido o crânio da vítima, como estabelecia a tradição guerreira. E o cronista concluía o relato, escrevendo: "Dali por diante foi sempre este principal muito temido e ficou seu nome afamado por toda aquella terra"[191].

1.5 Mobilidade e expansionismo tupi

Ao contrário do que dizem alguns autores, como Métraux (1927), Isaura de Queiroz (1965) e Vainfas (1995), a mobilidade tupi, no início do século XVI, esteve muito mais numa linha de expansionismo guerreiro do que de movimento messiânico. Esta autora afirma que nessa época ocorreram vários movimentos messiânicos tupis que prometiam instalar "na terra uma espécie de Idade de Ouro"[192].

Pelo relato dos cronistas, todos estes movimentos messiânicos ocorreram depois da chegada dos europeus, como aquele que envolveu um grupo de cerca de 12 mil indígenas, liderados por um português, quando deixaram o litoral pernambucano, por volta de 1605, tendo chegado à Ilha do Maranhão[193].

Outro episódio semelhante, registrado por Gandavo, ocorreu com um grupo Tupi da costa Leste, talvez da Bahia, que após dois anos de caminhada, alcançou Quito, no Equador. Este autor diz explicitamente que neste deslocamento, foram "buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nellas immortalidade e descanso perpetuo" [194].

Nestes dois casos, os deslocamentos foram no sentido Leste-Oeste, numa aparente dinâmica de fuga. Como bem observa Hélène Clastres, os movimentos messiânicos são gerados "sempre em estado de desequilíbrio social"[195], como aconteceu por ocasião da chegada dos portugueses ao Brasil.

Métraux afirma também que, com a conquista européia da América, "os índios sul-americanos não foram alheios às crises messiânicas, sendo os primeiros a sofrê-las os tupinambás do trato costeiro do Brasil". E. como resposta. surgiram movimentos de

---

[191] *História da Província de Santa Cruz,* [1576] 1980, c. 11, p. 134-135.
[192] *O messianismo no Brasil e no mundo,* 1965, p. 143.
[193] D'ABBEVILLE, *História da Missão dos Padres Capuchinhos...*, [1615] 1975, p. 65-70.
[194] *História da Província de Santa Cruz,* [1576] 1980, p. 144.
[195] *Terra sem mal,* 1978, p. 60.

reavivamento espiritual, liderados por *karaíba*, que estimulavam movimentos migratórios em busca de "uma terra-onde-não-se-morre[196].

O mesmo ocorreu com os Guarani Apapocuva, já no final do século XIX, num episódio registrado por Nimuendaju, e que refletia um momento de crise, certamente em conseqüência do conturbado período da Guerra do Paraguai[197].

Esta migração messiânica, estudada por Nimuendaju, levou à elaboração de vários textos e obras sobre o messianismo tupi-guarani, sendo um dos mais conhecido o de H. Clastres[198], que atualmente é visto com reserva, pelo fato de encarar tal fenômeno como intrínseco à cultura guarani, minimizando o efeito da conquista européia e a interferência do mundo ocidental nas culturas indígenas[199].

A questão que se coloca é até que ponto a expansão dos povos Tupi, no período pré-colonial em direção ao Leste, teria sido fruto de movimentos messiânicos ou apenas resultado de uma dinâmica expansionista deste povo guerreiro.

Questão parecida foi analisada por Melià em relação aos Guarani, cuja vinda recente para o litoral brasileiro tem sido interpretada por muitos autores como um movimento messiânico em busca da Terra sem Mal. Comentando tal fato, pondera que o *Yvy marane'y* (ou *Yvy manan e'y*= Terra sem Mal), não poderia ser atribuído a todas as migrações Guarani, pois, até esta expressão, que aparece também no vocabulário guarani publicado por Montoya, em 1639, tem como tradução: "solo intacto que não foi edificado". Outra expressão próxima – *ka'a marane'y* – , queria dizer simplesmente "o mato onde não se retirou madeira, nem foi cercado"[200]. E acrescenta: "estas acepções estão bem distantes do que seria uma "terra-sem-males" ritualizada" [201]. E em outro texto pondera:

> *Quando essas terras se esgotam, a comunidade que nela mora entra em crise, e tem que procurar outra terra. Essa crise é talvez a parte mais importante da mitologia. Não é sentida e percebida com um esgotamento ecológico simples. Está inserida dentro de*

[196] *A religião dos Tupinambás* (1928] 1979, p. 175).
[197] NIMUENDAJU, Curt H. *As lendas da criação e destruição do mundo* (1987).
[198] *Terra sem Mal, o profetismo tupi-guarani,* 1978.
[199] VAINFAS, *A heresia dos índios* (1995, p. 44).
[200] MONTOYA, *Tesoro de la lengua guarani*, 1639, p. 209. Ap. MELIÀ, A experiência religiosa Guarani (In: MARZAL & OUTROS, *O rosto índio de Deus,* 1989, p. 347).
[201] MELIÀ, id., ib.

> *uma simbologia religiosa de procurar a casa, o ideal que é "a casa do pai", aquele lugar onde novamente a terra dá frutos* [202].

Esta mesma idéia irá desenvolvê-la em trabalhos posteriores, afirmando que

> *Sin embargo, la documentación manejada no permite deducir, por lo que se refiere a los Guarani de esa época, que "todo pensamiento y la práctica religiosa de los indios gravitan en torno a la Tierra sin mal", [como afirma H. Clastres]* [203].

O mesmo se poderia dizer dos Tupi, na fase pré-colonial. Os deslocamentos realizados por estes povos, pelo que se colhe dos relatos, parecem estar mais numa linha de expansionismo territorial, em busca de terra fértil, do que de movimentos messiânicos. A idéia de buscar uma terra fértil também transparece nos mitos tupinambá, onde a felicidade está associada à fartura de alimentos[204].

O próprio tipo de atividade agrícola levava a estes deslocamentos, pois como diz Maestri, "a inexistência de grandes reservas alimentares e a desnecessidade de sementes e de obras sociais de vulto para o início de uma nova comunidade, viabilizaram e facilitavam iniciativas segmentarias"[205].

Num contundente artigo, baseado em suas pesquisas arqueológicas, Noelli contesta esta visão que se impôs na etnografia sul-americana, afirmando que

> *ao contrário desta pretensa monocausalidade [messianismo], a enorme expansão [do povo Tupi] tem na sua origem e dinâmica em múltiplas variáveis a serem analisadas por ângulos diversos, práticos e simbólicos, em pesquisas interdisciplinares* [206].

---

[202] *Parecer sobre o mito da Terra sem males*, Cimi/Porantim, 1984, p. 1. A citação de Hélène Clastres refere-se à sua obra *Terra sem mal...*, 1978, p. 51.
[203] *El Guarani conquistado y reduzido,* 1993, p. 107.
[204] THEVET, *La Cosmographie Universelle,* fl. 912-920. Ver texto em português no anexo 1, no final da tese.
[205] *Os senhores do litoral*, 1995, p. 44.
[206] Curt Nimuendaju e Alfred Métraux, *Suplemento Antropológico*, v. 34, 1999, p. 125.

O que deve ter ocorrido nos séculos XV e XVI foram movimentos guerreiros de expansão tupi, no sentido Oeste-Leste, ampliando seus territórios ao longo do litoral, numa dinâmica de

> *Sucessivos desdobramentos das aldeias antigas em novas, devido ao crescimento demográfico, incorporação de pessoas "não-guarani", brigas e ascensão de lideranças jovens que criavam novos agrupamentos* [207].

As mudanças podiam ter origem em disputas internas, que opunham lideranças entre si, fragmentando grupos que antes eram aparentados, tornando-se depois inimigos. Pelos etnônimos pode se ver esta fragmentação entre um mesmo grupo, como ocorreu com os Temiminó [grupo do neto] do Rio de Janeiro, liderados pelo cacique Marakajá-Guaçu, que se desentendeu com os Tupinambá/Tamoio [grupo do avô]. Aqueles fizeram aliança com os portugueses, sendo levados para a capitania do Espírito Santo[208].

Ao descrever a região de São Vicente, Staden afirmava que "os inimigos [dos Tupi/Tupinikim] ao sul são os carijós, os do norte chamam-se tupinambás. Estes são denominados pelos seus contrários *tabajaras*, o que significa simplesmente "inimigo"[209].

As guerras contra povos diferentes, considerados inimigos, levaram também à ampliação de território e à conseqüente expulsão dos antigos moradores. Soares de Sousa deixou um relato desta dinâmica guerreira e expansionista, ao falar do povoamento antigo da Bahia. Diz que os primeiros moradores da costa eram *Tapuias*, "uma casta de gentio muito antiga", e que foram "lançados fora da terra da Bahia e vizinhança do mar [pelos Tupinaé] (...) à fama da fartura da terra e mar desta província". Em seguida, os Tupinaé foram expulsos pelos Tupinambá, que haviam descido o médio rio São Francisco, onde viviam, expulsando para o sertão os Tupinaé, que tiveram que se confrontar novamente com os *Tapuia*[210].

---

[207] NOELLI, ib., p. 143.
[208] VASCONCELOS (CCJ, L. 1, n. 202, v.1, p. 277-278).
[209] *Duas viagens...* (1988, p. 73). A tradução desta obra por Sussekind traz o vocábulo *tabaiaras.* Porém o VLB, que é mais confiável, para o inimigo tem o vocábulo *tobajara* (v. 2, p. 12).
[210] *Tratado descritivo do Brasil,* 1987, p. 299-300.

Portanto, a expansão e a manutenção do território tupi ocorreu graças a esta dinâmica guerreira, através de muitas trilhas e caminhos. Desta forma, dominaram praticamente todo o litoral brasileiro, chegando ao Maranhão e baixo Amazonas, numa dispersão que não teve similar. Isto levou Prous a dizer que a cultura tupi poderia ser chamada de *cultura pan-brasileira*[211], tal a abrangência que teve em todo o território nacional.

1.5.1 Os caminhos indígenas

Os indígenas, sobretudo os Tupi e Tupinambá, foram grandes caminhantes.

Poucos autores destacaram o papel do indígena como construtor de caminhos e trilhas. Já Mário Neme reconhecia que

> *Índios que não apenas guiavam e orientavam os brancos pelas entranhas do sertão, mas que já de muito antes haviam traçado todas as vias terrestres, com suas veredas e ramais, no território do Brasil e da América Meridional, assim como as balisas de navegação dos grandes e pequenos rios*[212].

Referindo-se à grande capacidade do indígena em se deslocar pelo interior, Cardim deixou uma admirável descrição de suas qualidades de desbravadores:

> *Entrão pelo sertão a caçar despidos e descalços sem medo nem temor algum. Vêem sobremaneira, porque á légua enxergão qualquer cousa, e da mesma maneira ouvem; atinão muito; regendo-se pelo Sol, vão a todas as partes que querem, duzentas e trezentas leguas, por matos espessos sem errar ponto, andão muito, e sempre de galope, e principalmente com cargas, nenhum a cavallo os póde alcançar* [213].

---

[211] *Arqueologia brasileira*, 1992, p. 374.
[212] *Dois antigos caminhos de sertanistas de São Paulo*, AMP, v. 22, 1964, p. 10.
[213] *Tratado da Terra e....* [1625] 1978, p. 113.

A mesma opinião tinha Soares de Sousa ao afirmar que

> *costuma este gentio quando anda pelo mato sem saber novas de lugar povoado, deitar-se no chão, e cheirar o ar, para ver se lhe cheira a fogo, o qual conhecem pelo faro a mais de meia légua* [214].

E, como exemplo, narra um episódio de dois Tupinambá, enviados presos ao Rio de Janeiro, que retornaram a pé, após uma jornada de mais de 300 léguas (1.200 km) guiando-se apenas pelo sol [215]. E concluía dizendo que

> *se faz muita conta deles, quando se oferece irem os portugueses à guerra a qualquer parte, onde os tupinambás vão sempre adiante, correndo a terra por serem de recado, e mostrando à mais gente o caminho por onde hão de caminhar, e o lugar onde se hão de aposentar cada noite* [216].

O indígena marcava a trajetória de seus caminhos através dos acidentes geográficos mais significativos. Comentando desenhos e traçados na areia, que indígenas ainda fazem para indicar território e rotas, Buarque de Holanda afirmava que,

> *acentuam-se de preferência os acidentes geográficos, que possam interferir nas atividades normais da tribo, ou por qualquer outro motivo suscitam interesse. Assim os saltos e as cachoeiras, que causam contratempo aos remadores, são indicados por meio de convenções; a extensão de cada afluente é, de certo modo, expressa*

---

[214] *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (1987, p. 319).

[215] *"Tem os Tupinambá grande conhecimento da terra por onde andam, pondo o rosto no sol, por onde governam; com o que atinam grandes caminhos pelo deserto, por onde nunca andaram; como se verá pelo que aconteceu na Bahia, d'onde mandaram dou índios d'estes Tupinambás degradados pela justiça, por seu delitos para o Rio de Janeiro, onde foram levados por mar: os quase vieram de lá, cada um por sua vez, fugidos, afastando-se sempre do povoado, por não ser sentidos por seus contrários; e vinham sempre caminhando pelos matos; e d'esta maneira atinaram com a Bahia, e chegaram á sua aldeia, d'onde eram naturais, a salvamento, sendo caminho mais de trezentas léguas"* (Id., ib.).

[216] Id., ib.

> *na relação aproximada que guardam entre si no desenho; a forma de cada montanha aparece igualmente modelada na areia úmida* [217].

O que escapou a este autor foi a importância da toponímia, cujos nomes indígenas tornaram decisivas marcas descritivas, que perduram até hoje e que foram as grandes referências nos caminhos bandeiristas.

No *Peabiru*, que ia para o Sul, há os topônimos *Pirapora* (= local onde o peixe pula), *Sorocaba* (= lugar da erosão), *Itapetininga* (= no caminho seco de pedra), *Itapeva* (= no lageado), *Itararé* (= no sumidouro). No caminho para o sertão das Minas, encontram-se *Airuoca* (= morada da ararinha), *Baependi* (= rio da coisa pontuda), *Itumirim* (= cachoeira pequena), *Itutinga* (= cachoeira branca), *Itaúna* (= pedra preta), *Sabará* (var. de *Itaberá* ou *Itaberaba* = pedra que brilha), *Itacolomi* (var. de *Itacurumi* = pedra em formato de criança). No caminho para Goiás o viajante encontra *Mogi Mirim* (= rio da cobra, o pequeno), *Mogi Guaçu* (rio da cobra, o grande), *Jaguari* (= rio da onça), *Uberaba* (= rio brilhante), *Araguari* (= rio do vale do sol), *Paranaíba* (= rio da Pindaíba, espécie de palmeira).

É possível que muitos destes nomes tenham sido dados por paulistas, falantes do tupi, o que mostra que estes mestiços herdaram do indígena a prática de nomear os acidentes geográficos para marcar o caminho.

Recentemente, começou-se a dar mais importância aos topônimos para o resgate histórico e, sobretudo, cultural dos povos que os criaram[218]. Como diz Bofil Batalla, "el hecho de nombrar, es conocer, crear". E, analisando as raízes culturais do México, afirma que

> *la existencia de esta vasta terminología que da nombre y significado a la naturaleza que nos rodea y la revela y hace comprensible en el contexto semántico de docenas de lenguas aborígenes, es una prueba contundente de la ancestral apropiación*

[217] *Índios e mamelucos na expansão paulista*, AMP, v. 13, 1949, p. 182.
[218] Ver DICK, *A motivação toponímica e a realidade brasileira* (1990), além da clássica, obra, mas nem sempre confiável de SAMPAIO, *O tupi na geografia nacional* ([1901], 1987).

> *de esa naturaleza por parte de los pueblos que han creado y mantenido la civilización mexicana profunda* [219].

E, à medida que se estudar mais a fundo esta toponímia, se terá, como diz o mesmo autor,

> *una información de singular importancia sobre los diversos principios y códigos que el hombre mesoamericano [y sudamericano] ha empleado para clasificar y entender el mundo natural en el que se ubica y del que forma parte* [220].

É possível distinguir algumas rotas indígenas, a partir da documentação colonial, mostrando os caminhos que uniam os vários territórios tupis entre si e estes, com outras regiões mais distantes.

1.5.1.1 O *Peabiru*

Quanto aos caminhos que partiam do planalto ou passavam por Piratininga, o mais importante deles, sem dúvida, foi o *Peabiru*, que significa "caminho pisado" (*pe*= caminho de gente + *apyrun*= amassado)[221]. Através de ramais, ligava as várias regiões do litoral – fluminense, paulista, paranaense e catarinense – com um tronco principal que ia ao Paraguai, chegando provavelmente até a Bolívia, como mostra o trabalho de Chmyz & Sauner, que retomou o traçado de Maack[222] (fig. 1).

A ligação do litoral do Rio de Janeiro com o planalto de Piratininga foi assinalada por Montoya, quando descreveu a vila de São Paulo, com suas comunicações terrestres, sendo que um caminho vinha "desde o rio Ginero, abrindo-se um trecho de mato, mas isso repugna muito aos de São Paulo". Certamente era o trecho que atravessava a Serra do Mar, na forte súbita da Serra das Araras[223].

---

[219] *México profundo*, 2005, p. 37-38.
[220] Id., ib., p. 38.
[221] VLB, v. 1, p. 64; v. 2, p. 79.
[222] Nota prévia sobre pesquisas arqueológicas no vale do rio Piqueri, *Dédalo*, 1971, v. 13, p. 17.
[223] *Conquista espiritual...*, [1639] 1985, p. 125.

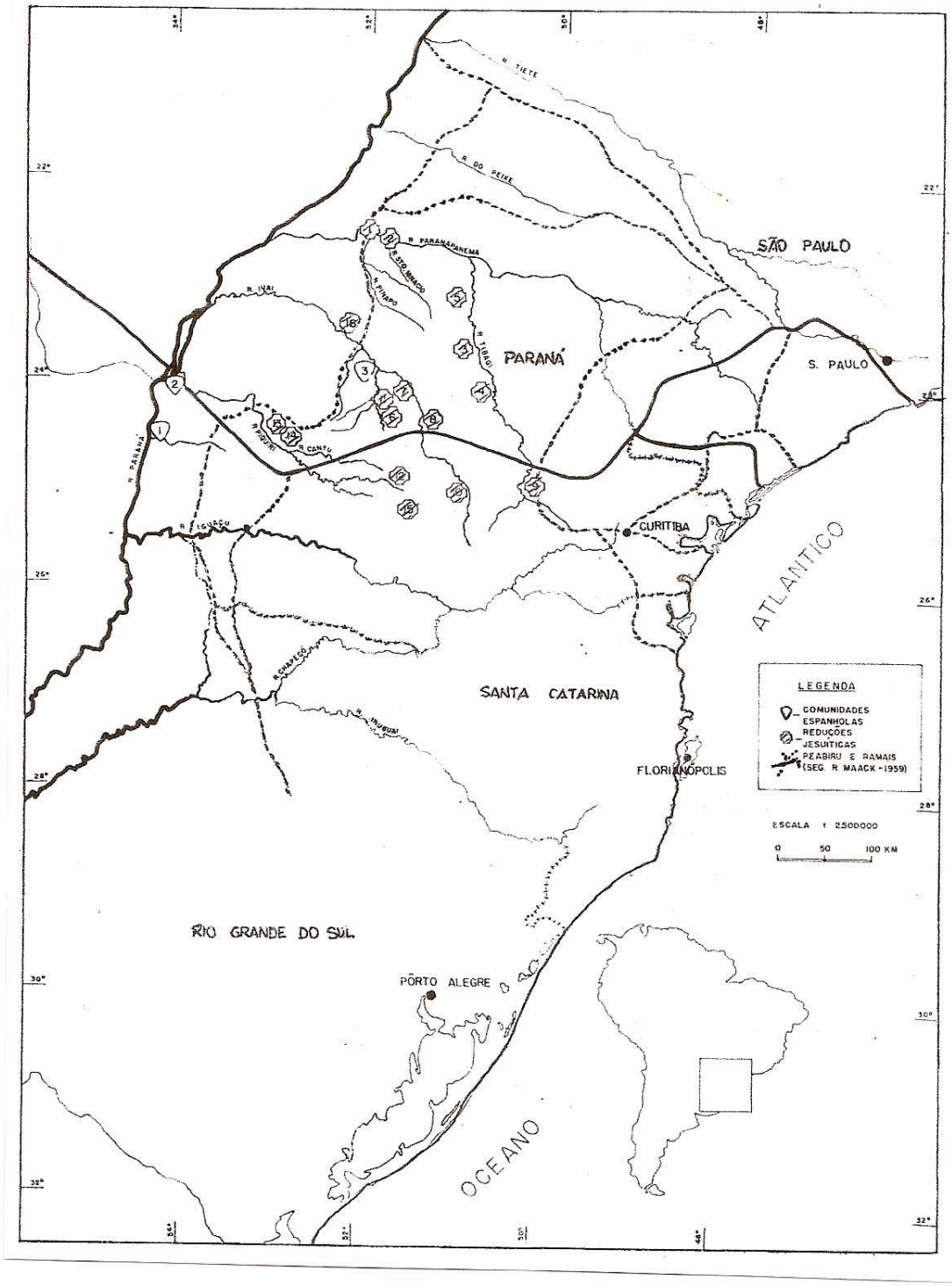

Fig. 1 *Peabiru, tronco e ramais*

Segundo MAACK (1959) (In: CHMYZ & SAUNER, *Dédalus*, v. 13, 1971, p. 17)

Este percurso foi feito também por um grupo português, por ocasião da viagem de Martim Afonso de Sousa, relatada no diário de Pero Lopes. Percorreram-se 115 léguas, gastando dois meses entre ida e volta, passando por "montanhas mui grandes"[224].

O outro ramal foi utilizado pelo português Pero Lobo, que em 1532 foi enviado por Martim Áfonos de Sousa, com cerca de 80 indígenas para trazer riquezas do Peru. Esperava retornar dentro de 10 meses, com mais de 400 escravos carregados de ouro e prata, como se lê no diário de Pero Lopes de Sousa[225].

Foi este mesmo caminho que o irmão jesuíta Pero Correia usara para alcançar a terra do Ybirajara, passando pela terra dos Carijó[226] e que, mais tarde, o levaria ao litoral norte de Santa Catarina, próximo à foz do rio São Francisco do sul, onde encontraria a morte[227].

O outro ramal saía de São Vicente, passando pela serra de Paranapicaba, subindo pela Piaçaguera de cima, até alcançar o planalto de Piratininga, num trajeto proposto pelo engenheiro Bierrembach de Lima (Fig. 5, no último capítulo). Este caminho é apenas citado no Diário de Pero Lopes, quando relata sobre um grupo de portugueses que Martim Afonso deixara no planalto, em vista da instalação de uma povoação[228].

Chamado de *Trilha dos Tupiniquins* tal rota apresentava muitos riscos, pois, como escreveu Vasconcelos, "os Tamoios contrários, que habitavam sobre o rio Paraíba, neste lugar vinham esperar os caminhantes de uma e outra parte, e os roubavam e cativavam e comiam"[229]. Com o tempo foi abandonado, quando se abriu o *Caminho Novo* ou o *Caminho do Pe. José,* que se tornou a comunicação mais utilizada para o planalto.

A partir de Piratininga, o caminho alcançaria a rota-tronco na divisa do Paraná, provavelmente na altura da atual Itararé. Foi por esta rota que o Pe. Nóbrega deve ter alcançado Maniçoba, na divisa entre Paraná e São Paulo, onde realizou trabalhos missionários, como se verá mais à frente.

Este trajeto deve ter sido usado pelos Carijó, quando alcançaram Piratininga, ao tentar atacar os moradores de São Vicente, pois fala-se que haviam se confrontado com as

---

[224] *Naveguaçam q' fez...*, [1532], PLMH, p. 467.
[225] Id., p. 470.
[226] *"Foi agora enviado o Irmão Pero Correia, com dois outros irmãos, a umas aldeias de índios, que estão ao longo do mar, para lhes pregar a palavra de Deus e sobretudo, se puder ser, para abrir caminho até certos povos que chamam ibiraiaras"* (ANCHIETA, *Carta quadrimestral de maio de 1554,* CAP, p. 79).
[227] RODRIGUES, Pe. Jerônimo. *Relação sobre a Missão dos Carijós* (In: LEITE, S. *Novas Cartas Jesuíticas,* 1940, p. 197).
[228] *Naveguaçam q' fez...* PLMH, v. 1, parte V-VIII, p. 503.
[229] CCJ, L. 2, n. 85, v. 2, p. 51.

aldeias do rio Grande [Tietê][230]. Foi também por esta rota que atingiram os paulistas as reduções jesuíticas do Guairá, no século XVII, levando-as à destruição[231].

Havia mais dois ramais que corriam paralelos aos rios Tietê e Paranapanema, encontrando-se com a rota-tronco na altura da antiga povoação paraguaia de Vila Rica, na região central do Paraná, como sugerem Chmyz & Maack[232].

O ramal do Paranapanema levava à região do Itatim, no atual Mato Grosso do Sul, costeando a direita do rio, caminho feito pela tropa de Antônio Pereira de Azevedo, que fez parte da grande expedição de Raposo Tavares, em 1647, e não pelo ramal do Tietê, como sugere Cortesão[233]. Isto pela simples razão de que os caminhos indígenas costumavam ser em linha reta. Parece ser a mesma rota que foi localizada numa documentação do governador Morgado de Mateus e que apresenta um itinerário mais detalhado:

> *Eu tenho um mappa antigo, em q' se ve o rot.^{o}*[roteiro] *de hum cam.^{o}* [caminho] *q' seguião os antigos Paulistas, o qual saindo de S. Paulo p.^{a} Sorocaba, vay dahy a Fazenda de Wutucatú q' foy dos P.^{es} desta S. Miguel [Missão de S. Miguel] junto do Paranapanema, q' hoje se achão destruido, dahy costiando o R.^{o} [rio] p.^{la} esquerda, se hia a Encarnação [redução jesuítica à beira do Tibagi], a St.^{o} X.^{er} [redução S.Francisco Xavier, no médio Tibagi] e a St.^{o} Ignácio [redução no Paranapanema] e desde o salto das Canoas, emté a barra deste rio gastavão 20 dias, dahy entrando no [rio] Paraná, navegavão o R.^{o} Avinhema, ou das três barras, e subindo por elle emté perto das suas vertentes, tornavão a largar as canoas, e atravessavão por terra as vargens de Vacaria [no atual Mato Grosso do Sul]* [234].

---

[230] NOBREGA, *Carta a Tomé de Sousa,* 1559 (CN, p. 217).
[231] Ver *Bandeirantes no Paraguai,* 1949, p. 19 e a rota proposta por CARDOSO & WESTPHALEN (*Atlas Histórico do Paraná,* 1981, mapa 14. Ap. MELIÀ, *El guarani consquistado...*, 1993, p. 79).
[232] Nota prévia sobre pesquisas arqueológicas.... (*Dédalo,* 1971, v. 13, p. 17)
[233] Ver mapa de CORTESÃO, Jaime, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil* (1958, p. 1.
[234] Oficio de Morgado de Mateus ao conde da Cunha, 4.06.1767 (D.I. 23, p. 177).

Um outro ramal importante partia da Ilha de Santa Catarina, atual ilha de Florianópolis, unindo-se à rota-tronco, na altura do alto Tibagi. Por este caminho seguiu a comitiva do governador Alvar Ñunez Cabeça de Vaca, que em 1541 deixou o litoral de Santa Catarina[235].

Alguns anos mais tarde, em 1553, um outro grupo de espanhóis, que naufragou no litoral brasileiro, adotou a mesma rota, como relata Anchieta, partindo da mesma ilha de Santa Catarina, então território espanhol, já que o governador Tomé de Sousa proibiu o uso do caminho terrestre[236].

Havia um outro ramal, que saía do Tape, onde se localizaram as reduções jesuíticas da parte oriental. Por esta rota chegaram os paulistas, em meados do século XVII, para atacá-las[237].

Segundo as pesquisas arqueológicas de Chmyz & Sauner, foram identificados cerca de 30 quilômetros do Peabiru no estado do Paraná, abaixo da foz do rio Cantu, próximo ao município que leva o mesmo nome de Peabiru. Era uma trilha medindo 1,40m. de largura, por 0.40 de profundidade, não apresentando revestimento no seu leito, mas com a terra compactada, vindo daí este nome tupi[238].

Isto mostra que este caminho atravessava territórios de vários povos, havendo sempre riscos de morte nas terras de povos inimigos.

1.5.1.2 Outros caminhos

Diversos foram os caminhos que partiam de Piratininga para as várias regiões do interior. Seguem algumas rotas, que foi possível identificar a partir da documentação colonial.

Os caminhos para o litoral norte

Havia vários caminhos que ligavam o interior ao litoral. Um deles ia para o litoral norte, passando pelo Vale do Paraíba.

---

[235] Ver CABEZA DE VACA, N. *Naufrágios e Comentários*, [c. 1564] (1987, p. 123-145).
[236] *Carta quadrimestral de setembro de 1554* (CAP, p. 96).
[237] Ver *Bandeirantes no Paraguai,século XVII,* Documentos inéditos (1949, p. 125-134).
[238] Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas... (*Dédalo*, v. 13, 1971, p. 16).

Certamente, antes da chegada dos Tupi, outros povos, como os Guaianá, haviam feito seus caminhos, como se vê pela referência de uma documentação do primeiro quartel do século XVII. O texto mostra a ligação do Vale do Paraíba com o litoral, passando pela Serra da Bocaina, próximo ao Pico do Frade, indo alcançar o litoral de Parati, por um caminho usado pelo "gentio guaianá para vir de suas terras para o dito rio de Parati"[239].

Pelo relato de Staden, os Tupinambá costumavam subir por este mesmo rio de Parati, alcançando o rio Paraibuna, e daí seguindo para o rio Paraíba, para alcançar o vale, onde atacavam seus inimigos, os Tupi[240].

Deve ter havido também uma trilha que ligaria Caraguatatuba, conhecida antigamente como *Enseada dos Guaromonins*, com o Vale do Paraíba, alcançando Jacareí, sendo talvez o trajeto da atual estrada de rodagem, denominada *rodovia dos Tamoios*.

Aliás, muitas das atuais rodovias, como Anhanguera, Fernão Dias e Raposo Tavares, foram rotas bandeiristas, que, por sua vez, seguiam os antigos caminhos indígenas.

O caminho para o sertão dos Cataguazes (Minas)

As regiões do litoral e do planalto comunicavam-se também com a parte montanhosa de Minas, conhecida como sertão dos Cataguazes[241], devido à presença deste povo indígena.

Uma primeira referência da comunicação da região de Minas com o litoral aparece num relato de Thevet, em 1556, quando fala de indígenas Tapuia da região das montanhas, presos e levados ao litoral fluminense, na terra dos Tupinambá [242].

Talvez a documentação mais antiga a traçar uma rota de Piratininga às montanhas de Minas, seja o relato de Wilhelm Glimmer. Era um holandês que vivia em São Vicente e que participou, em 1601, de uma expedição em busca de ouro nos montes *Sabarabuçu* ou *Sabaraaçu*. Esta viagem relata um trajeto que deveria ser uma rota indígena.

---

[239] Pedido de sesmaria de Miguel Aires Maldonado (ABN, v. 57, p. 274). Embora alguns autores questionem a autenticidade deste documento, a indicação de um caminho guaianá, ligando a serra de Bocaina ao litoral de Parati, próximo à Ilha Grande, mostra que tal caminho deve ter existido e que confirma as informações de Knivet.

[240] *Duas viagens...* (1974, p. 125-126).

[241] Nome usado até meados do século XVIII para indicar a região das Minas (História do distrito do rio das Mortes.... In: TAUNAY, *Relatos sertanistas*, 1981, p. 99).

[242] Ver o manuscrito da Biblioteca de Paris (In: MÉTRAUX, Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet... JSA, 1933, v. 25, p. 33-40).

Deixando Piratininga, passava-se por Ururay [São Miguel], à margem, do rio Anhembi, e após "quatro ou cinco dias a pé, através de densas matas", chegaram a um primeiro rio [Guararema?], alcançando depois um outro maior, que era o rio dos Sorobis [ou Surubins, atual rio Paraíba], "abundantíssimo em peixes". Depois de descê-lo por 15 dias, abandonaram-no, começando a subir as serras, entrando numa região de pinheiros. Encontravam, de quando em quando, fumaça, pois, "por aquelas solidões vagueavam com suas mulheres e filhos alguns selvagens que não tinham domicilio certo e não curavam de semear a terra".

À frente foi localizada uma aldeia com "víveres em abundância", onde demoraram um mês. De lá seguiram por serras, até achar dois rios que deviam "ser as fontes do Rio S. Francisco". A presença de um indígena de um povo desconhecido fez com que o grupo se sentisse vulnerável a possíveis ataques, o que levou a um retorno precoce para São Paulo, depois de nove meses de viagem, sem alcançar o Sabarabussu[243].

O caminho para o sertão dos Guayases

Este caminho devia ser uma importante rota, ligando Piratininga à região dos cerrados do Centro-Oeste. A mais antiga referência documental é uma descrição feita pelo jesuíta Antônio de Araújo, que colheu de pero Domingues e de um grupo de moradores de São Paulo e de indígenas, que saíram daquela vila em 1613 e que alcançaram ao Grande Pará, vários meses depois[244].

Os povos Tupi devem tê-lo usado apenas na parte que ligava Piratininga ao território de seus parentes na região de Mogi Mirim, ou talvez até o rio Grande, divisa natural com o território dos Bilreiros/Kayapó, como já foi sinalizado.

Este caminho devia passar por onde andou o Anhanguera II, Bartolomeu Bueno da Silva, o moço, cem anos mais tarde, e que apresentava alguns pontos de parada significativos[245].

---

[243] Roteiro de uma das primeiras bandeiras paulistas (RIHGSP, 1900-1901, v. 6, 232-235).

[244] D'ARAUJO, Antonio. Informação da entrada que se pode fazer da Vila de S. Paulo ao Grande Pará que é o verdadeiro Maranhão, chamado também rio das Almazonas, cuja barra está na costa do mar de Pernambuco contra as Antilhas 340 léguas, e da Bahia do Salvador 440 [léguas]. Dada por Pero Domingues um dos trinta portugueses que da dita vila o foram descobrir no ano de 1613. Conformam com ele os mais companheiros que hoje vivem (In: LEITE, S. *Páginas de História do Brasil*, 1937, p. 103-110).

[245] Notícia que dá ao Pe. Diogo Soares o Alferes José Peixoto S. Braga... (In: TAUNAY, *Relatos sertanistas*, p. 124-141).

Saindo de São Paulo, depois de passar o Tietê, fazia-se pouso no mato de Jundiaí, a quatro léguas da vila. Seguindo em frente, alcançava-se o rio Mogi, "que é rio de canoa", alcançando depois o rio Pardo. A seguir passava-se por alguns córregos, entrando-se num córrego que ia desaguar no rio Grande, que era atravessado com a ajuda de balsa.

A partir desse local, o relato do Pe. Araújo dá detalhes do caminho da rota que levava ao rio Iabeberi (rio das Arraias), em Goiás, que, pelos detalhes da localização, deveria ser o atual rio Araguaia[246].

"No dito rio fizeram suas canoas pera navegarem ao som de sua corrente. Seguindo a esta derrota a poucas jornadas tiveram vista de algumas 500 canos de gentio (...) embarcado com suas famílias, ia fugindo a mais levar". Navegando a contra corrente, a duas léguas da barra do Iabeberi, que deixavam atrás à mão esquerda, que era um afluente do Pará, isto é, do rio Amazonas. (...) "Depois desta barra do Pará ao chamado vulgar e impropriamente Maranhão, onde estão os nossos Portugueses, há 55 léguas". E após percorrer este percurso, foram chegar ao litoral, no atual Pará[247].

Entre a ida ao Norte e a volta à Piratininga, o grupo gastou 19 meses. É interessante observar que esta expedição ocorreu três anos antes da ocupação portuguesa do baixo Amazonas.

O caminho dos Bilreiros

Havia também o caminho que mais tarde levou a Cuiabá e que foi chamado de "estrada dos Bilreiros".

Segundo um relato anônimo do século XVIII, este caminho é

> *o caminho ordinário e viagem, que fazem os Paulistas (...) que alguns dizem-se poder fazer todo por terra de S. Paulo para o Cuiabá (...) e de Itu caminhar para o Rio Pirachicaba aberto caminho pelo mato. Em quatro dias se pode chegar ao Campo de Aracoarara [Araraquara], daí ao Nordeste levando a mão esquerda a mata do Rio Tietê, chegasse ao rio Grande, julgam*

[246] Sobre esta localização, ver FERREIRA, Manoel, *O mistério do ouro dos Martírios* (1960).
[247] D'ARAUJO, Antonio. Informação da entrada que se pode fazer da Vila de S. Paulo... (In: LEITE, S. *Páginas de História do Brasil*, 1937, p. 103-110).

> *alguns será caminho de um mês; mas outros julgam que feito o caminho e abatidos os pastos, que são altos, com fogo, em menos de dias se fará esta viagem.*

Passado o rio Grande, seguia até o ribeirão Guacuri, depois tomava o rio Verde, entrando pelo rio Pardo, até chegar às terras de Cuiabá[248].

Embora realizado por paulistas, este e outros roteiros mostravam que tais viagens e expedições aconteciam graças às antigas rotas indígenas que interligavam os vários territórios.

1.6 A sociedade Tupi

Para entender melhor o povo Tupi é importante apresentar, mesmo que sucintamente, sua organização social e seu universo religioso, através dos quais relacionou-se com os missionários e colonos em Piratininga.

Numa sociedade guerreira, como a Tupi, os chefes e as lideranças políticas tiveram papel primordial, sem, entretanto, desenvolver um modelo de sociedade hierarquizada, como ocorreu com alguns povos da Amazônia, como os Tapajós e Omagua[249]. Na sociedade Tupinambá e Tupi, pelo contrário, "a estrutura da chefia era tão difusa quanto a das unidades locais", como observa Fausto [250].

1.6.1 A chefia

O *tubixaba* ou *morubixaba*[251], que hoje é traduzido por cacique, eram lideranças que se destacavam por atos de bravura, passando a ter maior responsabilidade e assumindo a função do chefe político. D'Abbeville, ao descrevê-lo, aponta alguns requisitos como

---

[248] Demosntração dos diversos caminhos que os moradores de São Paulo se servem... [c. 1740]. (In: TAUNAY, *Relatos sertanistas*, 1981, p. 204).
[249] MEEGERS, B. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*, 1987, p. 204-205.
[250] Fragmentos de história e cultura Tupinambá (In: CUNHA, *História dos índios no Brasil*, 1992, p. 389).
[251] Os jesuítas traduzem este vocábulo como *capitão* ou *principal* (VLB, v.1, p. 66).

> *ser o mais valente capitão, o mais experimentado, o que maior número de proezas fez na guerra, o que massacrou maior número de inimigos, o que possui maior número de mulheres, maior família e maior número de escravos adquiridos graças a seu valor próprio* [252].

Além destas qualidades, deviam ter o dom da palavra e a capacidade em executar bem os cantos tradicionais, atributos chamados por Fernandes de *ideais de personalidade* do povo Tupi. Segundo este autor

> *a existência de um sistema de valores e a relação destes valores com o comportamento humano, não constituem garantia suficiente de que todos os indivíduos chegarão a resultados semelhantes ou que encarnarão os ideais coletivos de modo uniforme* [253].

Desta forma, estes atributos precisariam ser confirmados pelas habilidades e valores pessoais de cada um. "Não [é] eleito publicamente, mas em virtude da fama conquistada e da confiança que nele depositam", observava D'Abbeville[254].

A capacidade de liderança revelava-se nas tarefas quotidianas e nas atividades de subsistência, como a plantação, a caça e a pesca. Soares de Sousa observava que o chefe precisava ter bom relacionamento "para ter quem o ajude a fazer suas roças". E tinha que dar exemplo para os demais e, sobretudo, para os jovens, pois, no dizer do mesmo cronista, quando convocava um mutirão, "lança primeiro mão do serviço que todos"[255].

---

[252] *História da missão...*, [c. 1615] (1975, p. 254).
[253] *A organização social dos Tupinambá* (1989, p. 265).
[254] *História da missão...*, (Ib., p. 254).
[255] *Tratado descritivo...* 1587 (1987, p. 303).

Além disso, era importante ter escravos para o trabalho, tratados como *servos,* tornando-se algumas vezes, quase familiares, como ocorreu com o Tobajara Karipira, que residiu 18 anos entre os Tupinambá do Maranhão e foi à França, representar seu povo[256].

A oratória era outro traço que projetava um líder. Como dizia Cardim, os oradores eram muito estimados e recebiam o nome de "señores de la falla". Quem sabe falar, acrescentava o missionário, "es señor de la vida y muerte". E para testar o bom discursador,

> *oyen toda una noche y a vezes tambien el dia sin dormir ni comer y para le experimentar si es buen lengua y eloquente, se ponen mucho con el, toda una noche, para le vencer y cansar, y si no lo hacen, le tienen por gran hombre (y lengua)* [257].

Um dos discursos mais importantes que fazia o morubixaba era por ocasião das guerras, quando saía de madrugada pelo pátio da aldeia, animando os homens à luta[258].

Alguns sinais externos revelavam o *status* do morubixaba, como executar bem as danças e os cantos[259] e possuir vistosos cocares, *tembetá* e colares. O *tembetá,* pedra ou madeira colocada no lábio inferior, podia variar de tamanho e quantidade, pois o maior número destes enfeites era "para parecerem temerosos a seus contrários"[260].

---

[256] *História da missão...*, [c. 1615] 1975, p. 268.
[257] Enformación de la Provincia del Brasil para nuestro Padre (In: MAURO, *Le Brésil au XVII siècle*, 1963, p. 163). Este texto, atribuído a Anchieta, foi publicado em português na coletânea feita pela Academia Brasileira de Letras (*Cartas, informações...*,1933, p. 433).
[258] BRANDÃO, *Diálogo das grandezas...*,[1618] (1966, p. 202).
[259] SOUSA, *Tratado descritivo...* [1587], 1987, p. 308. *"Os tupinambás se prezam de grandes músicos, e, ao seu modo, cantam com sofrível tom, os quais têm boas vozes; mas todos cantam por um tom, e os músicos fazem motes de improviso, e suas voltas, que acabam no consoante de mote; um só diz a cantiga e os outros respondem com o fim do mote, os quais cantam e bailam juntamente numa roda, na qual um tange um tamboril, em que não dobra as pancadas; outros trazem um maracá na mão, que é um cabaço, com umas pedrinhas dentro. (...) Entre este gentio são os músicos mui estimados e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessam já o sertão por entre seus contrários, sem lhes fazerem mal"* (Id., p. 315-316).
[260] Id., ib., p. 317.

Colares eram feitos com dentes de inimigos, conchas ou búzios. O tamanho, isto é, o número de voltas, era proporcional à projeção social, como verificou Staden, por ocasião de seu encontro com Cunhambebe[261].

Possuir várias mulheres era igualmente fonte de prestígio e poder[262]. Se a quantidade de mulheres dava poder, o líder precisava ter capacidade de sustentá-las. Como observou Fernandes, para ter muitas esposas o chefe tinha que "provê-las razoavelmente de alimentos de procedência masculina"[263]. Para isso, era importante que tivesse vários filhos e genros para fazer suas roças.

Desta forma, o chefe de família com muitas filhas tinha grande projeção, pois ia ter uma parentela maior para ajudá-lo:

> *E quando o principal não é o maior [o mais velho] da aldeia dos índios das outras casas, o que tem mais filhos é mais rico e mais estimado e mais honrado de todos, porque são as filhas mui reqüestradas dos mancebos que as namoram; os quais servem os pais das damas dois ou três anos primeiro que lhas dêem por mulheres; e não as dão senão aos que melhor os servem, a quem os namorados fazem a roça, e vão pescar e caçar para os sogros que desejam ter, e lhe trazem a lenha do mato* [264].

Cara aldeia podia ter mais de um *morubixaba*, dependendo de seu tamanho. No levantamento feito por D'Abbeville nas 26 aldeias da Ilha do Maranhão, 13 delas possuíam apenas um cacique, 10 possuíam dois e, em três aldeias maiores, em uma havia três, em

---

[261] *"Trazia [Cunhambebe] uma grande pedra redonda, de cor verde enfiada nos lábios. Além disso tinha um colar branco de conchas de mariscos (...) penduradas no pescoço, que teria certamente seis braças de comprimento* [12 m]. *Por tais ornatos vi que devia ser um dos mais nobres"* (*Duas viagens...*, [1557] 1974, p. 98).

[262] *"Vi alguns [principais] com oito mulheres, cuja enumeração era feita com a intenção de homenageá-lo"* (LÉRY, *Viagem à terra...* [1585] 1972, p. 173). Ver também D'Abbeville (1975, p. 222).

[263] *A organização social dos Tupinambá*, 1989, p. 266.

[264] SOUSA, *Tratado descritivo...*, 1587 (1987, p. 304).

outra quatro e, na maior delas, que era a aldeia do grande líder Japi-açu, havia cinco, incluindo este chefe[265].

Isto mostra que as responsabilidades de um morubixaba eram muitas e que, de acordo com o tamanho das aldeias, o trabalho precisava ser desenvolvido por mais de um chefe.

O prestígio que alguns destes caciques vão ter fez com que alguns cronistas os classificassem como "soberanos de província", como o fez D'Évreux em relação a Japy-açu[266]. Thevet chamou-o de "rei"[267], e ficou de tal forma impressionado, que dedicou-lhe um capítulo na sua obra *Vida dos Homens Ilustres* [268].

Mas, na realidade. este morubixaba era um "primus inter pares", isto é, "primeiro, entre iguais". Por isso, Fernandes observava que o modelo que os europeus tinham de comando

> *não favorecia nenhuma espécie de comparação. Os exemplos ilustrativos de Cunhambebe e Japy-açu patenteiam claramente que tais chefes podiam gozar de maior prestígio, obter maiores oportunidades de mando e de liderança militar. Mas estavam muito longe do que se poderia entender sob a definição de 'soberano de província'* [269].

Tal tipo de autoridade, que comandava não por medo ou por força, mas por persuasão, incomodava os portugueses, tanto missionários quanto autoridades coloniais,

---

[265] *História da missão..*, [c. 1615]1975, p. 139-145..
[266] *Viagem ao Norte do Brasil*, [c.1615], 1929, p. 150.
[267] *Singularidades...* [1558] 1978, p. 176.
[268] *Les vrais povrtraits et Vies des Hommes Illvstres, Grecs, Latins, et Payens, Recuilliz de leur Tableaux, Liures, Medalles antiques, et Modernes* (tít. *Qvoniambec*, L. 8, 1584).
[269] *A organização social...*, 1989, p. 274

pois, quando chegavam a uma aldeia, não sabiam com quem tratar, sentindo haver uma falta de chefia e falta de disciplina repressiva por parte das lideranças [270].

Foi este modelo de autoridade autônoma que salvou Anchieta, quando estava como refém em Yperuig, pois o cacique Pindobuçu, que o acolhera em sua casa, enfrentou as demais lideranças para salvá-lo, pois considerava o missionário como "o que trata das coisas de Deus"[271].

As maloca ou casas familiares, por sua vez, tinham um chefe de família, que foi chamado pelos cronistas de *principal*. Assim o descreve Staden:

> *Cada cabana tem um superior. Esse é o principal. Todos os seus principais são de linhagem idêntica e tem direito igual de ordenar e reger. Se um sobressai dentre os outros, por feitos em combate, ouve-se-lhe mais do que aos outros, quando empreendem uma arremetida guerreira, como Cunhambebe. Fora disso nenhum privilégio observei entre eles, a não ser que os mais moços devem obediência aos mais velhos, como exige o seu costume. (...) O que o principal ordena, é feito, não à força ou por medo, porém de boa vontade* [272].

Tal descrição mostra o equilíbrio de havia entre os principais de cada maloca e o chefe local. Do chefe familiar exigiam-se as mesmas qualidades requeridas dos chefes locais, como observava Fr. Salvador: "tem cada casa seu principal, que são também dos mais valentes e aparentados e que tem mais mulheres"[273].

---

[270] *"(...) se ha de tener com ellos mucho trabaljo, y una de las causas y más principal es porque no tiene rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. (...) Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos, mas ya que no loa y, para convertirlos ha de ser necessario passar aquá muchos Hermanos"* (CORREIA, *Carta ao Pe. Simão Rodrigues,* 20.06.1550, CPJ, v. 1, p.231). Gandavo também estranhava este modelo de sociedade: *"Nam tem entre si nenhum Rei, nem outro genero de justiça, senam um principal em cada aldea, que he como capitam, ao qual obedecem por vontade e nam por força; (...) nam castiga erros nem manda sobre elles cousa alguma contra suas vontades"* (*História da Província de Santa Cruz*, c. 10, 1980, p. 122).

[271] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 8-01.1565 (CAP, p. 235).

[272] *Duas viagens ao Brasil*, 1988, p. 164.

[273] *História do Brasil...*,1982, p. 79.

Além desta autoridade familiar, o chefe local era secundado por um *conselho de líderes*, representado por chefes de família e por lideranças guerreiras, chamados *mosakara* ou *moçacara,* e que os jesuítas traduziram por *fidalgos* [274].

Quando os Tupinambá de Yperuig enviaram 12 jovens para negociar a paz em São Vicente e outros cinco para o Rio de Janeiro, certamente escolheram *mosakara,* pois "eram dos mais estimados"[275].

Este conselho político reunia-se de maneira habitual todas as noites:

> *Limita-se o poder do chefe à orientação dos demais por meio de conselhos, principalmente nas reuniões que fazem todas as noites na Casa Grande do centro da aldeia. Depois de aceso um grande fogo, utilizado à guisa de candeia e para fumar, armam suas redes de algodão e deitados. Cada qual com seu cachimbo na mão, principiam a discursar, comentado o que se passou durante o dia e lembrando o que lhes cabe fazer o dia seguinte a favor da paz ou da guerra, para receber seus amigos ou ir ao encontro dos inimigos, ou qualquer outro negócio urgente, o que resolvem de acordo com as instruções do Principal em geral seguidas à risca* [276].

Nestas reuniões, realizadas na *casa grande* ou no pátio da aldeia, tomavam-se as grandes decisões. A palavra era franqueada a todos, a começar pelos mais velhos, mas qualquer pessoa podia também participar, "porque entre eles não há segredo", observou Soares de Sousa [277].

---

[274] VLB, v. 1, p. 138.
[275] ANCHIETA, *Carta ao Pe, Diego Laynes*, 8.01.1565 (CAP, p. 213).
[276] D'ABBEVILLE, *História da missão...*, 1975, p. 255.
[277] *Tratado descritivo...*,1587 (1987, p. 317). Staden descreve também uma destas reuniões de liderança em Ubatuba (*Duas viagens...*,1988, p. 102).

Por ocasião de guerras, as mulheres idosas eram convocadas, estimulando os guerreiros ao confronto. Pela persuasão de seus discursos, os jesuítas lamentavam não as terem ao seu lado para a catequese[278].

Os velhos, em geral, eram bastante ouvidos. Alguns deles se destacaram, como Cay Obi, em Piratininga, e Momboré-guaçu, na Ilha do Maranhão[279]. Fernandes chega a dizer que o poder local era dominado por uma *gerontocracia*[280], como se vê num texto de Fr. Salvador, relatando um conselho de guerra:

> *E sobre isto se ajuntam no terreiro da aldeia com o principal dela os principais das casas e outros índios discretos, a conselho, onde depois de assentados nas suas redes, que pera isto armam em umas estacas, e quieto o rumor dos mais que se ajuntam a ouvir, porque é gente que em nenhuma coisa tem segredo, propõe o maioral sua prática a que todos estão mui atentos e, como se acaba, respondem os mais antigos cada um per si, até que vêm a concluir no que hão de fazer* [281].

Era este consenso tribal que lhes dava grande força nos momentos de decisão, já que a igualdade entre estas lideranças era um traço fundamental no equilíbrio de poder.

1.6.2 O universo religioso

Embora este tema já tenha sido abordado por vários autores, como Métraux (1928) e mais recentemente Vainfas (1995) e Pompa (2003), meu propósito aqui é elencar os heróis civilizadores e entidades, que faziam parte do mundo religioso tupi e que marcam até hoje nossa cultura mestiça.

---

[278] *Carta quadrimestral, set. 1556* (CA, p. 186).
[279] D'ABBEVILLE, *História da missão...*(1975, p. 115).
[280] Sobre este ponto ver FERNANDES (*A organização social...*, 1989, p. 271).
[281] *Historia do Brasil 1500-1627* (L. 1, c. 16, 1982, p. 84).

Esta breve abordagem será feita, sobretudo, a partir dos mitos recolhidos por Thevet, complementado por informações de outros cronistas e pela documentação jesuítica.

1.6.2.1 Criadores e heróis civilizadores

Diante da dificuldade que a recuperação destes relatos apresenta, seja devido à limitação do interlocutor ou do intérprete, como aponta Viveiros de Castro[282], ficando-se diante de algumas questões: haveria uma única entidade, Maíra seria uma única entidade com diversos nomes? Haveria um deus a criar "ex nihilo", como na tradição judaico-cristã?

Métraux acredita que Thevet teria "fundido num só diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus, cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas"[283].

Lévi-Strauss, ao contrário, pensa que eram várias entidades, e esta aparente colagem faz parte do estilo oral, que dá margem a muitas variantes da mesma história[284].

Como não é meu objetivo fazer uma análise aprofundada dos mitos tupis, mas apresentar um elenco desses vários personagens míticos, segue uma breve apresentação dos mesmos, que ajudarão a entender este universo religioso tupi, já que os conquistadores receberam nomes destes heróis.

Como quase todos os povos indígenas sul-americanos, os Tupi apresentavam personagens, que no dizer de Métraux, são "mais transformadores do que criadores". Mesmo quando algum deles aparece criando o céu, os astros e a terra, "é sua obra parcial e incompleta", e será terminada pelos heróis civilizadores, sendo esta sua função, e por isso se distinguem das demais entidades [285].

---

[282] *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas,* 1999, p. 18-19.
[283] *A religião dos Tupinambás,* 1979, p. 7.
[284] *História de Lince,* 1993, p. 49.
[285] *A religião dos Tupinambás,* 1979, p. 1.

Monã

No início do mito das origens, recolhido por Thévet, surge a figura de Monã[286], que criou a terra, os animais e os homens. Mas o mar foi obra de outra entidade, *Aman Atupaue* (*Amana Tupã*= Chuva de Tupã) [287].

Certamente, influenciado pela visão judaico-cristã, o franciscano atribuiu a este primeiro herói – cujo nome *Monã* significa "o velho e o ancião"[288] – um papel de criador, dizendo que era "sans commencement et sans fin"[289]. Métraux acredita que tanto a idéia de criador, como de imortalidade que lhe é atribuída, teria sido erradamente concebida pelo frade "por sua própria conta, pois tal noção é estranha aos índios"[290].

Se a noção de "criação a partir do nada" pode ter sido uma releitura cristã, a noção de imortalidade, que aparece nos relatos sobre Monã e sobre os heróis civilizadores, não é estranha aos Tupi.

Os Kaapor, que vivem hoje no noroeste do Maranhão, tiveram a percepção de uma entidade criadora e de um momento primordial. É possível que tenha havido uma influência cristã, já que seriam os descendentes dos Tupinambá da costa, que convieram com cristãos:

---

[286] Embora Thevet use a grafia *Monan,* será usada aqui a forma portuguesa *Monã.*
[287] VPT, p. 148.
[288] Id., fl. 916. Com esta afirmação, o relato anula a etimologia proposta por Estevão Pinto, que propõe que o nome *Monan* seja derivado do vocábulo *munhangara* [=fazer] (In: METRAUX, *A religião dos Tupinambás,* [1928] 1979, nota /a/, p. 17). Entretanto o verbo *fazer* em tupi é *aimonhang* (VLB, v. 1, p. 135).
[289] *"La première cognoissance donc que ces Sauvages ont de ce qui surpasse la terra, et d'un qu'ils apellent Monan, auquel ils attribuent les memes perfections que nos faisons à Dieu, le disans estre sans fin et commencement, estans de tout temps, et lequel a cree le Ciel, la terra, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, né d'Aman Atouppaue, qui sont les nuees d'eau en leur langue, disans que la mer a esté faite par un inconvenient advenu en terra, qui auparavant estoit unie et platte, sans montaigne quelconque, produisant toutes choses pour l'usage des hommes".* ("A primeira crença que estes Selvagens tem sobre o que sucedeu com a terra, é de uma pessoa que chamam Monã, a quem atribuem as mesmas perfeições de creditamos a Deus, dizendo que é sem fim e sem começo, existindo de todo sempre, e o qual criou o Céu, a terra, os pássaros e os animais que vivem nela, sem entretanto fazer menção ao mar, surgido de Amaná Tupã, que são as nuvens de chuva, na sua língua, dizendo que o mar foi feito por um inconveniente ocorrido na terra, que antigamente era única e achatada, sem montanha alguma...") *La Cosmographie Universelle,* [1554], 1575, fl. 913.
[290] *A religião dos Tupinambás,* 1979, p. 2.

> *Tudo era claridade, não existia nada. No princípio não existia nada, só Maíra e aquele clarão... Maíra fez a terra e os rios grandes, depois mandou um macaco gigante plantar a mata* [291].

A concepção de um mundo imaterial, que existiria além da morada dos mortos, encontra-se em um outro povo Tupi de recente contato, os Kamayurá do Xingu. É Orlando Villas Boas quem reproduz um sugestivo diálogo com um velho da aldeia:

> *Arru chegara do mato cansado da caminhada e, encontrando-se na aldeia, sentou-se a nosso lado. Não havia muita coisa a conversar. (...)*
>
> *Foi por isso que ele, olhando para os lados, para o chão e depois para o céu, disse:*
>
> - Pen ivat *(Lá o céu).*
> - Ié aquarráp *(Eu já sabia), respondemos.*
> - Pen umaô retãm *(Lá é a aldeia dos que morrem).*
> - Ié aquarráp *(Eu já sabia).*
>
> *Depois de um breve intervalo, e de olhar bastante elevado para o céu, falou:*
>
> - Pen ivat ivát, uamaé *(Lá no céu do céu... ela está lá).*
>
> *Fomos tomados de surpresa. Céu do céu... O que viria a ser isso? Ela está lá? Ela quem? A figura de um índio velho?*
>
> *Daí perguntamos:*
>
> - Avá? Mura aquarrapap anhã? *(Quem? Um índio velho que sabe tudo?)*
> - Anité auá, pen aquarrapáp ateté! *(Não – pronunciado com veemência – somente uma sabedoria!)*

[291] In: RIBEIRO, D. *Uirá sai à procura de Deus* (1976, p. 20).

E com um gesto largo, abrangendo o sol e o céu, deu-nos a idéia de que lá havia somente uma sabedoria [292].

Este diálogo estimula uma discussão sobre qual a concepção de alguns povos Tupi teriam sobre este universo primordial.

Irin Magé

Depois da criação, segundo este mito, "les hommes vesquissent à leur plaisir, jouissant de ce que produisoit la terra (...) vivant desordonnement"[293]. Irritado, Monã decide destruir o mundo através de *Tatá*, que é o fogo do céu e que pode ser um outro nome de Tupã. Com este incêndio todos os homens morrem, exceto *Irin Magé.*

Este personagem tem uma aparição rápida. É ele quem salvará o mundo do grande incêndio enviado por Monã, conseguindo que este mande uma grande chuva. A água fria, em contato com a terra queimada, provocará o surgimento das montanhas, que se alteiam, criando por sua vez os rios, lagos e oceanos.

Sentindo-se só, Irin Magé pede a Monã que lhe dê uma companheira, com quem terá muitos filhos, reiniciando o povoamento da terra.

Este herói torna-se, desta forma, o ancestral da segunda humanidade. É possível que o vocábulo *pajé* tenha a mesma raiz de *Magé/Mbagé/Bagé*, mostrando uma ligação íntima com este demiurgo, como acredita Sampaio[294].

---

[292] *A arte dos pajés*, 2000, p. 89-90. Ainda hoje os Guarani Mbyá apresentam uma visão parecida: "*Quando Deus começou a fazer o mundo, não tinha sol nem lua. Então como ele pôde fazer o mundo? Ele não precisava da luz do sol e da lua para enxergar, ele tinha* arandu, *a sabedoria. Essa lua e esse sol que tem aqui, não está iluminando lá em cima pra Deus, está iluminando pra nós. Pra Deus já tem luz que é* arandu" (Relato recolhido na aldeia Boa Esperança, ES, *Porantim*, nº 80, 1985, out. p. 16).

[293] "Os homens viviam à sua maneira, deliciando-se do que produzia a terra (...) vivendo desordenadamente" (*La Cosmographie Universelle*, f. 913).

[294] *O tupi na geografia nacional*, [1914] 1987, p. 275.

Maíra e suas várias manifestações

Entre os muitos descendentes de Irin-Magé surgirá Maíra-Monã, considerado um grande *Karaíba*, e pelo fato de ser próximo a Monã – "etant fammilier du grand Monan" – terá muito poder e ensinará muitas coisas boas aos humanos e castigará os maus [295]. Nos mitos tupinambás o vocábulo *Karaíba* é usado como sinônimo de *herói civilizador*.

Como indica o relato, Maíra-Monã ou simplesmente Maíra, seria "um segundo Monã", que veio para esta terra para completar a obra de Monã[296].

Durante sua passagem pela terra, manifestou-se de várias maneiras. Uma delas foi na figura de um menino. Isto ocorreu num tempo em que os Tupinambá não plantavam, vivendo apenas de coleta.

Devido a uma grande seca, os homens começaram a passar fome. A mãe de Maíra pediu que fosse com seu irmão procurar alimento. No campo, encontrou um outro menino e este, imaginando que fosse um concorrente, passou a espancá-lo. À medida que Maíra era golpeado, caía sobre si muitos tubérculos e cereais, como batata doce, mandioca, milho e feijão. Com estes alimentos, recolhidos depois pela mãe, não houve mais fome na região.

Maíra apareceu também na figura de um *pajé solitário*, vivendo de pouca comida e mostrando-se um bom senhor[297], ensinando as pessoas que o cercavam sobre as fases da lua, o percurso do sol e sobre a espiritualidade da alma, além de indicar as plantas boas e as venenosas, e interditando a ingestão da carne dos animais lentos. Deixou orientação sobre o corte do cabelo e algumas rituais para o recém-nascido.

Mas este seu poder suscitará inveja de seus conterrâneos, que tentarão matá-lo, obrigando-o a passar pelo meio de três fogueiras. Atravessou a primeira, sem se queimar, mas ao passar sobre a segunda, seu corpo incendiou-se e explodiu. Mas como era imortal, foi levado para o céu, junto a Tupã, de onde envia chuva. Afirmam os Tupi que os

---

[295] THEVET, *La Cosmographie Universselle*, fl. 914.

[296] *"Or disent-ils que pour l'esgard de ce second Monan, qui étoit admirable entre les hommes, deja fort multipliex sur la terre, ceux qui faisoient quelque chose de plus grand et merveilleux que les autres, estoient appelez indifferemment Maire, comme heritiers et sucesseurs de Maire-Monan ».* "Ora, dizem que em relação a este segundo Monã, que era uma pessoa extraordinária diante dos homens, era chamado simplesmente Maíra, *como herdeiro e sucessor de Maíra-Monã"* (Id.,ib., f. 914).

[297] O texto utiliza o vocábulo tupi *angatouren* ou *angaturama*, que significa *bom, honrado* (VLB, v. 1, p. 57).

relâmpagos, que aparecem antes das trovoadas, são as chamas desta fogueira que foi usada para matar Maíra.

Segundo os Tupinambá, foi Maíra quem ensinou aos indígenas, entre outras coisas, o plantio da mandioca. Rechaçado por seus contemporâneos, antes de partir, deixou no rochedo algumas pinturas e as marcas de seus pés [298]. Foi Maíra Monã quem os ensinou também a maneira de cortar o cabelo[299].

Maíra irá aparecer como um velho e feio, tendo sido chamado de *Maíra-Poxy* (*poxy*= feio, ruim).

Morava numa aldeia e trabalhava como servo de uma família. Nunca voltava da mata sem trazer uma caça ou algo para comer. Certa vez, a filha de seu senhor lhe pediu um alimento e após comê-lo, sentiu que estava grávida. Antes do tempo normal de gravidez, deu à luz um belo menino. O pai da moça ficou irritado e queria saber quem era o pai de seu neto. Foi feito um teste: todos os homens da aldeia deviam se apresentar, levando cada um arco e flecha, para que o menino escolhesse um deles. Mas ele recusou a todos. Lembraram-se então do velho e pediram para que se apresentasse. Imediatamente o menino agarrou seu arco e flecha.

O menino crescia rapidamente e logo se tornou homem. Uma grande seca atingiu a região e ninguém tinha alimentos, exceto na roça daquele velho. Então Maíra Poxy disse à mulher para tomar o filho e ir às aldeias vizinhas, pedindo para que seus moradores fossem até lá conhecer sua roça.

Quando os vizinhos chegaram, com os parentes da mulher, foram até à roça de Maíra. Ficaram surpresos com a quantidade de alimentos que encontraram. Tinham sido orientados para não comer nada enquanto que o velho não chegasse. Mas a maioria não resistiu, comendo os produtos da roça e, por isso, foram transformados em porcos do mato e periquitos. Apenas a moça, seu pai e alguns poucos parentes escaparam deste encanto. Mas, logo depois, foram também castigados, sendo transformados em jacaré, tartaruga,

---

[298] D'ÉVREUX, *Viagem ao Norte do Brasil*, [c. 1615] (1929, p. 249).

[299] *"Fazem tonsura no alto da cabeça e deixam ficar em torno uma coroa de cabelos, como um monge. Perguntei-lhes muitas vezes de onde haviam tirado este penteado, e responderam que seus antepassados o haviam visto em um homem que se chamava Meire Humane [Maíra Monã], e havia feito muitas maravilhas entre eles"* (STADEN, *Duas viagens...*, 1988, p. 167)

gafanhoto e outros animais. Desta forma, Maíra se vingou daqueles que o haviam censurado pelo fato de ter engravidado a filha de seu senhor.

Cansado dos homens, decidiu voltar para sua morada, que ficava depois do oceano. Porém, antes de partir, transformou-se num belo jovem.

Seu filho quis segui-lo, mas foi transformado numa pedra, que ficou no mar, impedindo a passagem de outras pessoas para sua casa. Tempos depois, Maíra resolveu devolver a vida ao filho, tornando-o novamente humano e com poder semelhante ao seu, sendo, por isso chamado também Maíra.

Lévi-Strauss encontrou mitos semelhantes no noroeste da América do Norte e no Peru, afirmando que "é impressionante constatar o quão pouco essas distâncias no tempo e no espaço o afetaram"[300].

Na mesma tradição tupinambá aparece *Maíra-Atá* (= Maíra de fogo), que será o pai dos gêmeos, que são figuras importantes na mitologia sul-americana, que aparecem em outros relatos da família tupi-guarani, como entre os Guarani Apapokuva, os Tembé e os Shipaya[301].

D'Évreux, ao referir-se a este herói, registrou o nome *Maratá de Tupan*, que certamente seria *Maíra-Atá de Tupã,* o que melhor explicará o nome *atá,* que certamente é uma variante de *tatá* (= fogo). Tupã, o senhor do trovão e dos raios vai se manifestar através do fogo, e se torna desta maneira uma outra entidade [302].

Para os Kaapor do Maranhão, Maíra tem um papel de destaque, assumindo os atributos do criador[303], embora vivesse como um deles, mas realizando grandes coisas e se mostrando sob diversas formas[304].

---

[300] *História de Lince* (1993, p. 49).

[301] Ver o mito guarani, recolhido por Nimuendaju junto aos Apapokuva (*As lendas da criação e destruição do mundo*, 1987, p. 143-151); para os Shipaya, ver o mito recolhido também por Nimuendaju "Os irmãos" (In: Fragmentos de religião e tradição Sipaia, *Religião e sociedade*, jun. 1981, v. 7, p. 19).

[302] *Viagem ao Norte do Brasil*, [c. 1615] (1929, p. 248). Os Guarani personificaram este atributo dando o nome de *Karaí*, entidade muito importante na sua mitologia. Os que participam como auxiliares do culto recebem o nome de *Karaí Mirim*.

[303] RIBEIRO, Darcy. *Uirá saí à procura de Deus*, 1976, p. 20-25.

[304] *"Maíra é como os Kaapor, moreno, pinta-se também com jenipapo e urucu, amarra o membro viril e usa diadema [cocar] de japu como nós. As vezes aparece como Kaapor, depois dá uma volta pela casa e surge todo vestido e grita:* 'eu sou Karaiwa-té [Karaíba-êtê, o branco]'. *Torna a rodear a casa, volta como onça e diz* 'eu sou iawar-té [Jaguaretê, a onça poderosa]' *(...). Maíra é tudo"* (Id., p. 24).

Sumé

No mesmo mito, depois do dilúvio, aparece outro personagem, *Sommay*, maneira francesa de grafar *Sumé*, descendente de Maíra e pai de outras duas figuras importantes: *Ariconte* (*Arikouté*), e *Tamendonare* (*Tamanduaré*), e que provocarão novo dilúvio [305].

Anchieta fala de Sumé como um personagem diferente de Maíra, afirmando que Sumé era bom e Maíra, ruim[306]. Talvez tivesse se confundido com o mito dos gêmeos, que vivem em conflito, como foram os filhos de Sumé, pois Tamanduaré era bom e pacífico, e seu irmão, Arikuté, ruim e belicoso.

Métraux acredita que ambos os heróis, Maíra e Sumé, teriam sido um mesmo personagem[307] e os relatos acima parecem indicar esta afirmação.

Entre os Tupinambá, a figura de Sumé era lembrada e reverenciada, como tendo deixado suas pegadas em rochas do litoral da Bahia e de São Vicente [308]. A *Nova Gazeta*, escrita por volta de 1514, ao relatar a história das pegadas de Sumé, afirma que os indígenas falam que "ele é o deus pequeno, pois há outro deus que é maior" [309].

---

[305] Quanto a grafia *Arikuté*, acompanhei NIMUENDAJU (1987, p. 111), pois acredito que houve um erro do copista no texto quinhentista, que trocou o /*ou*/ por /*on*/. Optei também pela forma *Tamanduaré*, seguindo o Pe. Simão de Vasconcelos, que o grafa desta maneira (CCJ, L. 1, n. 75, 1977, p. 80), assim como o Pe. J. MONTEIRO, que o coloca como filho de Tupã (In: HCJB, T. 8, apênd., p. 365). Na cultura brasileira foi conservado o vocábulo *Tamandaré*.

[306] "*Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé [Sumé], que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que fazia boas obras, mas não se lembram em particular nada. Em algumas partes se acham pègadas de homens impressas em pedra, máxime em São Vicente, onde no cabo de uma praia, em uma penedia mui rija, em que bate continuamente o mar estão muitas pegadas, como de duas pessoas diferentes, umas maiores, outras menores que parecem frescas como de pés que vinham cheias de areia, mas se verá elas estão impressas na mesma pedra. Estas, é possível que fossem deste Santo Apóstolo e algum discípulo. O outro homem chamava-se Maíra, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de Çumé; e por esta causa os que estão em guerra com os Portugueses [os franceses], lhes chamam Maíra*" (TH, p. 62)[306].

[307] *A religião dos Tupinambás*, 1979, p. 7.

[308] Ver a peregrinação a estas pegadas, que existiam próximo à Salvador, feita pelas crianças indígenas do colégio de Jesus, acompanhadas pelos padres, que com cruz e cantos católicos, queriam induzi-las ao culto de São Tomé (*Carta ao Pe. Domenech*, 5.08.1552, CPJ, v. 1, p. 379-380).

[309] In: RIBEIRO & MOREIRA NETO. *A fundação do Brasil*, 1992, p. 113.

O Pe. Nóbrega afirmava ter ouvido na Bahia que foi Sumé quem ensinou o cultivo da mandioca.[310]. Da mesma maneira que Maíra, Sumé foi perseguido por seus contemporâneos:

> *Dizen también que quando dexó estas pisadas yva huyendo de los Indios que le querian flechar, y llegando alli se le abriera el rio, y passara por médio del sin mojar a la outra parte; y de alli fue para la Índia. Ansi mesmo cuentan que quando le querían flechar los Indios, las flechas se bolvían para ellos, y los matos le hazían camino por do passasse* [311].

Como os outros heróis civilizadores, Sumé estava muito presente no quotidiano destes povos, não só pelas pegadas, como também nas pinturas rupestres, sendo ainda que. em alguns locais, foi mantida esta lembrança, como é o caso de São Tomé das Letras, o que mostra que esta entidade foi confundida com o apóstolo que foi evangelizar as Índias[312].

A memória deste demiurgo era conservada nos nomes dos indígenas, segundo *A Nova Gazeta*, quando afirma que "na terra [os indígenas] dão freqüentemente aos seus filhos o nome de Tomé" [Sumé][313]. Na Paraíba uma cidade conservou o nome na forma tradicional de Sumé.

O povo Juruna, de família lingüística do tronco tupi, vivendo no Mato Grosso, possui um herói civilizador, filho da onça, chamado *Sinaá,* que parece ser uma variante de Sumé [314].

---

[310] "Também me contou uma pessoa fidedigna que as raízes de que cá se faz o pão, que S. Thomé as deu, porque cá não tinham pão (*Carta ao Pe. Mestre Simão,* 15.04.1549, CPJ, v. 1, p. 117).
[311] NÓBREGA, *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra,* [agosto] de 1549. CPJ, v. 1, p. 154. Esta passagem, em que Sumé aparece ameaçado por flechas indígenas, pode remeter ao culto de São Sebastião, tão venerado entre comunidades nativas, sobretudo no Nordeste.
[312] Ver referência na nota na página anterior.
[313] Nova Gazeta... In: RIBEIRO & MOREIRA NETO, *A fundação do Brasil*, 1992, p. 113.
[314] "Sinaá: Inundação e fim do mundo". In: VILLAS BOAS, Cláudio e Orlando. *Xingu, os índios, seus mitos,* 1985, p. 197-211.

1.6.2.2 Entidades

Distintos dos demiurgos, aparecem as entidades, ligadas aos vários elementos da natureza, sendo a principal delas Tupã, o senhor da chuva e do trovão, que será analisado mas à frente, pois foi identificado pelos missionários com o Deus cristão.

As demais, como o *Curupira,* o *Baetatá,* o *Ypupiara* ou *Yara* e o *Anhangá*, Métraux classifica-as como *gênios da mata,* pois nela viviam e da qual eram guardiões[315].

Curupira

Tem razão Warren Dean ao afirmar que a floresta "é um lugar inóspito para o homem" e "seus habitantes [os animais] são solitários, fantasmagóricos, e a maioria de seus pássaros é taciturna, de cores moderadas"[316].

Por isso, os Tupinambá e os Tupi do Sudeste, estabelecendo-se próximos a regiões de mata fechada, vão se sentir inseguros frente a ela, que se apresentava como um lugar de espíritos aterradores e maléficos, embora não intrinsecamente maus.

Este é o caso do *Curupira,* erradamente classificado pelos missionários como demônio. Assim o descreve Anchieta:

> *É conhecido e anda na boca de todos, haver uns demônios que os brasis chamam* corupira, *que muitas vezes no mato acometem os Índios, e os ferem com açoites, atormentam e matam. (...) Por isso, os Índios, num caminho, que por matos ásperos e montes íngremes vai para o sertão, ao passar no cimo do monte mais alto, costumam deixar penas de aves, abanos, flechas e outros objetos semelhantes, rogando-lhes muito que não façam mal* [317].

[315] *A religião dos Tupinambás* (1979, p. 45).
[316] *A ferro e fogo* (1997, p. 28 e 29).
[317] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 31.05.1560. A tradução desta carta, escrita em latim, encontra-se em CPJ (v. 3, apend., p. XVI). Ver também em ANCHIETA (CAP, p. 144).

O lado assustador do Curupira é comprovado também por Knivet, ao comentar, que numa de suas expedições, "os índios morriam, possuídos, como alguns deles diziam, de um espírito que chamam Coropio [Curupira], que os mata" [318].

Foi também chamado pelos Tupinambá do Rio de Janeiro de *Kaaguerre* e pelos Tupi do Nordeste, de "diabo das montanhas"[319]. Parece que o *Kaaguerre* ou *Kaaguara* ou *Kaiguara* (= morador da mata) seja o mesmo Curupira, tornando-se, numa deformação semântica, o *Caipora*.

O jesuíta Francisco Soares refere-se a outras entidades, que chama de *Cururupeba* -- talvez uma variante do Curupira ou um erro do autor, pois *cururupeba* é o nome de uma das viariedades de sapo. Os indígenas chegavam a praticar um certo culto:

> *Alguns Jndios os tem nos caminhos pintados e dizen se lhes não oferessen alguã cousa q' an de morrer e as uezes cuidaõ nisto e morren por teren grande eficazia na jamaginaçaõ* [320].

Na Amazônia, certamente por influência de outras tradições indígena, o Curupira tomou a forma de um homem de baixa estatura, andando nu e com os pés voltados para trás [321]. Seu assobio agudo, emitido no meio da selva, indicava sua presença aos viajantes, pedindo-lhes aguardente ou fumo. Se atendido, os recompensava, mas, se houvesse recusa, desfechava pancadas. Protegia os animais e punia os maus caçadores[322].

---

[318] *Vária fortuna e estranhos fados*...[1625] 1947, p. 68.

[319] "Essa pobre gente é afligida durante a vida por este espírito maligno a que chamam também de *Kaaguerre"* (LÉRY, *Viagem à terra...*, [1578] 1972, p. 159). No livro de Roulox Baro, que viveu com os holandeses, no Nordeste, afirma-se que o Curupira era "le diable des montagnes" (Relations véritables de Curieuses de l'Isle de Madagascar et du Brésil, 1651, p. 296. Ap.: CASCUDO, *Geografia dos mitos brasileiros*, 1947, p. 194).

[320] *Coisas Notáveis do Brasil*, (C), v. 2, p. 83.

[321] Num curso sobre religiosidade indígena, em 2006, ouvi de uma aluna da República Dominicana que no Caribe há também uma entidade parecida, com os pés voltados para trás.

[322] WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica*, [1953] 1988, p. 226.

Com o tempo, passou de entidade ambivalente para protetor dos animais. Ainda está presente em todo o Nordeste[323]. No rio Solimões, aparece como entidade ingênua, passível de ser enganado[324].

No Brasil meridional, transformou-se no *Caipora*, que assombrava os caipiras paulistas e protegia a caça[325]. É o mesmo *Canhambora*, identificado na tradição paulista, como um espírito que ataca os que caçam em dia-santo [326].

Anhangá

Uma outra entidade importante, complexa e temida, era Anhangá. Ao contrário do que os missionários fizeram crer, não se assemelhava ao demônio da tradição judaico-cristã. Era um espírito multifacetado, sendo a encarnação da alma de um falecido e um espírito da noite, que assombrava as pessoas. Era também um espírito dos caminhos, aparecendo, algumas vezes, unido às entidades das águas.

A ligação com a alma do falecido vê-se pelo próprio nome, *Anhã/Anhangá,* tendo uma raiz comum com o vocábulo *ang*, que significa *alma*.

O jesuíta Soares observa que

> *saben estes Jndios q' o homen tem alma e depois de o homen morrer dizem q' se há de tornar diabo de q' elles tem grande medo e chamão de m^{tos} nomes .s. ["sicut", como] Cururupeba, Anhãguá, Tagoypitanga* [327].

[323] Ver o estudo de CASCUDO, C. *Geografia dos mitos brasileiros* (1947, p. 132-134).
[324] Ver o mito em *nheengatu* recolhido por BARBOSA RODRIGUES, *Curupira caamunuçara irumo.* O Curupira e o caçador. (Poranduba Amazonense, ABN, v. 14, f. 2. 1890, p. 25. Ap. CASCUDO, *Antologia do Folclore Brasileiro,* 1971, p. 235-237).
[325] A tradição interiorana mantém a oferenda do fumo para o Caipora (PIRES, Cornélio. *Conversa ao pé do fogo* [1921] 1987, p. 178-179).
[326] Ver um depoimento sobre o *Canhambora,* transcrito na pesquisa feita por Monteiro Lobato, em 1917, sobre o Saci (*O Sacy Pererê, o resultado de uma pesquisa,* [1917] 1998, p. 148-149).

[327] *Coisas notáveis do Brasil* (C., n. 676-679, 1966).

Vê-se, nessa passagem, que o missionário misturou a *anguera* (*alma desencarnada*) com o Curupira. Mas certamente estava correto ao associar Anhangá e Taguaipitanga à alma do falecido.

Léry também percebeu esta ligação do Anhangá com a alma, ao comentar o ritual de sepultamento:

> *Acreditam firmemente que se* Anhangá *não encontrar alimentos preparados junto da sepultura, desenterrará e comerá o defunto; por isso colocam, na primeira noite depois de sepultado o cadáver, grandes alguidares de farinha, aves, peixes e outros alimentos e potes de* cuim, *e continuam a prestar esse serviço verdadeiramente diabólico ao defunto, até que apodreça o corpo* [328].

Certamente, por isso proibiam a violação das sepulturas, muitas vezes feitas pelos franceses, no Maranhão, que iam em busca de objetos de valor[329].

Num dos mitos recolhidos por Thevet verifica-se também esta associação entre Anhã/Anhangá e os falecidos. O relato diz que os indígenas costumavam "ir a um lugar chamado de *Agnen pinaiticane* [Anhã Piratininga], que é onde, dizem, que os mortos assam e fazem secar um peixe chamado *Alan* [talvez deformação de *alambari*, *lambari*]". E mais à frente acrescenta: "Algumas vezes estes bárbaros me afirmaram que viam o espírito maligno, *Aignan* [Anhã], nos regatos e rios, sob as mais diversas figuras" [330].

Em outra obra, Thevet afirma que os Tupinambá atribuíam as tempestades às almas quando estas ficavam irritadas[331].

---

[328] *Viagem à terra do Brasil*, [1578] 1972, p. 195-196.
[329] D'ÉVREUX, *Viagem ao norte do Brasil*,[c. 1615] 1924, p. 259.
[330] *La Cosmographie Universelle*, 1575, fl. 921.
[331] *"As tempestades e tormentas, muito freqüentes nestas terras, acreditam que sejam causadas pelas almas dos parentes e amigos de seus inimigos. Por isso, quando navegam por mar ou por rio guerreando seus vizinhos, se sobrevém uma tempestade, atiram algum objeto às águas, à guisa de oferenda, presumindo que o presente tenha virtude de apaziguar os elementos"* (*As singularidades da França Antártica*, [1558], 1978, p. 122)

Anhangá estava igualmente ligado à escuridão da noite, sendo uma espécie de assombração[332]. O nome *Anhangabaú* (= rio onde se vê o rosto do Anhangá, isto é, a assombração), dado a um riacho que passava no centro de São Paulo, vem confirmar esta faceta, além da ligação com a água.

Anhã aparece também como uma entidade poderosa, vivendo nas profundezas do mar, como se lê no mito de *Maíra Atá*, recolhido por Thevet[333].

É possível que a entidade que o inglês Knivet chama de *Avasaly*, cuja ação presenciou numa de suas expedições pelo interior, fosse Anhangá:

> *Muitos destes selvagens se queixavam de estar possuídos dos espíritos denominados Avasaly; os atormentados por este espírito, queriam que os amarrassem de mãos e pés, com o cordel de seus arcos e pediam a seus amigos que lhes batessem com as cordas de pendurar suas redes; mas mesmo com toda esta cerimônia, não vi nenhum só deles escapar depois de ter chegado a este estado* [334] .

O Anhangá dos Tupi meridionais, assim como os demais espíritos e entidades, assombravam-nos muito mais do que os protegiam.

No Maranhão, este Anhangá recebeu o nome de *Jurupari*, talvez por influência de povos da região amazônica[335].

---

[332] *"[Os Tupinambá] de noite entretém permanentemente uma fogueira e também não gostam de sair fora das cabanas, na escuridão, sem fogo para as necessidades, de tanto medo que têm do diabo, ao qual chamam Anhangá e acreditam muitas vezes ver"* (*Duas viagens aos Brasil*, [1557] 1988, p. 158).

[333] *La Cosmographie Universelle*,1575, fl. 920. Ver o relato no apêndice.

[334] *Vária fortuna e estranhos fados*...[1625] 1947, p. 68. Guiomar de Carvalho Franco traduziu *Avasaly* por *Abaçaí*, sendo que este nome é indicado como "gênio maléfico dos tupis".

[335]D'ABBEVILLE, *História da missão*...,1945, p.252. Os Shipaya, da família lingüística juruna, possuem o *Kumãpari*, que parece ser uma variante do Jurupari (NIMUENDAJU, C. Fragmentos de religião dos índios Sipaia, *Religião e Sociedade*, [1981]. v. 7, 18-19)

Ypupiara, o espírito da água

Embora Métraux classifique Ypupiara como entidade da mata, parece estar mais ligada às águas, como a descreve Anchieta:

> *Há outros [espíritos] nos rios, que dizem* igpupiara [ypupiara], *isto é, "moradores da água", que do mesmo modo matam os Índios. Num rio, que fica perto de nós [Tamanduateí?], antes de para lá irem os cristãos, afogavam muitas vezes os Índios ao atravessarem-no em pequenas canoas, que fazem de um só pau ou casca.*[336].

Ypupiara vivia tanto nos rios como no mar, misturando-se com os animais aquáticos. Tal foi o caso de um enorme leão marinho, que apareceu em São Vicente, em 1564, assustando os moradores, cujo ataque foi narrado por Gandavo. Evidentemente, o identificou como o Ypupiara ou "demônio d'água" [337].

Entre os Tupinambá do Maranhão havia outras entidades das águas, como afirma d'Evreux, podendo algumas ser "perigosas e enganadoras, outras agradáveis e sinceras"[338].

Com o passar do tempo, foi se fixando no imaginário indígena e das populações mestiças a figura da *Yara* (= Mãe d'água), recebendo atributos próprios da sereia européia, como se vê no mito paulista da *Uiara do Jaraguá*[339], sendo, de certa forma, ambivalente. Hoje, com a influência africana e cristã, tornou-se a Mãe d'Água protetora.

---

[336] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 31.05.1560. A tradução desta carta, escrita em latim, encontra-se em CPJ, v. 3, apend., p. XVI. Ver também em ANCHIETA, CAP, p. 144.
[337] História da Província de Santa Cruz, cap. 9. In: *Tratado da Terra do Brasil*, [1576], 1980, p. 119-120.
[338] *Viagem ao Brasil*, 1929, p. 314.
[339] Mito recolhido pelo Pe. Armando Guerrazzi. In: Lendas e fábulas indígenas, *Revista de Cultura,* Rio de Janeiro, ano 12, 1938, p. 51-52.

Em algumas regiões onde a cultura tupi se manteve mais preservada, como entre os Tupinikim do Espírito Santo, os traços tradicionais são conservados, com este perfil maléfico, encantando as pessoas e levando-as para o fundo do rio[340].

Baêtatâ

Há outra entidade aquática, que na realidade é que o fogo fátuo, chamado pelos marinheiros portugueses de *fogo-santelmo* ou *corpo-santo* [341], entre os Tupi recebia o nome de *Baetatá.*

Segundo Anchieta,

> *há outros [espíritos], sobretudo nas praias, junto ao mar e dos rios, que se chama* baêtatâ, *isto é, "coisa que toda é fogo". Aparece de noite e nada mais é que uma faúlha de fogo a correr com velocidade dum lugar para outro. Ataca os Índios e os mata como o* corupira [342].

Esta entidade aquática, que assustava os indígenas, tornou-se com o tempo uma entidade dos campos, denominada a *cobra-de-fogo,* e passou a ser a guardiã dos pastos e cerrados contra os provocadores de incêndio[343]. É interessante verificar que *Mbaetatá,* que provém de *mbaé* (=coisa + *tatá*= fogo), tornou-se no Sul *mboya* (= cobra), ficando conhecida como *mboi-tatá* ou *boitatá,* a cobra de fogo [344].

---

[340] "Mãe d'água". In: EDUCADORES TUPINIKIM E GUARANI. *Os Tupinikim e Guarani contam...*, 1999, p. 187-188. Em muitas regiões da Bahia ainda é forte esta visão da Mãe d'Água maléfica, como ouvi de pessoas da região, que não se pode banhar após as 17 horas, pois "a Mãe d'Água leva para o fundo do rio".
[341] Sobre o *Corpo-santo* ver CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro,* p. 255.
[342] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 31.05.1560 (CPJ, v. 3, apend., p. XVI).
[343] MAGALHÃES, C. *O Selvagem*, 1913, p. 157.
[344] "A mboi-guaçu pegou a comer carniças". In: BARBOSA LESSA, *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul,* 1963, p. 34-37.

Animais encantados

Na cultura tupi, muitos animais estavam associados a estas entidades noturnas ou aquáticas ou mesmo às almas.

No Maranhão, a salamandra e o lagarto eram vistos como encarnações de Jurupari. D'Évreux conta que

> *quando os selvagens vêem certa espécie de lagartos, parecidos com os venenosos de diversas cores, a correr para a água, pensam supersticiosamente que essa fonte é prejudicial ás mulheres, e que d'ella bebe Jeropary* [345].

Chegavam mesmo a acreditar que picavam as mulheres, adormecendo-as e engravidando-as em seguida, e estes seus filhos eram "lagartos, em vez de crianças"[346].

Os Tupi do Sudeste afirmavam também que *Anhangá* era filho da lua com o jacaré, que vive nos rios e lagoas[347].

O gavião taguató, o gavião vermelho, que recebeu o nome de *Taguaipintanga*, foi visto como espírito maléfico. O Pe. Soares o coloca entre as entidades, mas não o descreveu[348].

Espíritos que se manifestavam em forma de aves estavam a serviço dos pajés e sua presença se manifestava através de pios e assovios.Thevet diz que um deles era chamado de *uiucirá [guiracirá?]* [349].

A *matim tapirera*, uma pequena ave (*tapera naevia)*, conhecida como Sem-fim, era um dos animais no qual o pajé podia se transformar para levar seus feitiços[350]. Os Munduruku, povo de língua tupi, acredita que seja mensageira dos mortos, como observou

---

[345] *Viagem ao Norte do Brasil*, 1924, p. 314.
[346] Id., ib.
[347] SOARES, Francisco. *Coisas notáveis do Brasil*, (C, v. 712-713, [1591] 1966, p. 85).
[348] Id., v. 680-683, p. 83. CARDIM também se refere a esta entidade, chamando-a de Taguain Pitanga (Do princípio e origem dos Índios do Brasil. In: *Tratado da Terra...*, p. 102). Anchieta, num de seus autos, colocou também entre os vários animais que personificavam os demônios, o *gavião taguató* (Na festa de São Lourenço, *Teatro de Anchieta*, 1977, v. 278, p.154).

[349] *As singularidades da França Antártica*, 1978, p. 118.
[350] CASCUDO, *Dicionário do Folclore*, 1988, p. 484.

Metraux[351]. Na Amazônia tornou-se *Matinta Pereira*, que se transforma em coruja, mas que pode assumir a forma de uma velha ou criança com uma perna só e que procura as pessoas para ganhar fumo[352].

Versão semelhante existiu entre os indígenas do Sudeste e Sul. Estava originalmente ligada à mesma ave que existe na região Norte. Como caminha aos saltos, o imaginário popular transformou-a numa entidade de uma só perna, chamando-a de *Saci Pererê (saci [ave]; pererê= que salta).*

Entre os Guarani, segundo Schaden, é chamado de *atsyyguá*, e costumava trazer doença ou dor a quem o encontrasse. "Ninguém o vê, ouve-se-lhe apenas o assobio e é provido de duas pernas, mas pequeno e pretinho (por isso também é conhecido por *kambá'í*); não fuma" [353].

Certamente esta junção das tradições guarani, africana e portuguesa foi dar o *Saci Pererê*, que continua ainda presente em regiões do interior de São Paulo[354].

Entre os Guarani Apapokuva o *Jaguarovy*, o Jaguar Azul, era visto como um ser sobrenatural e imortal. Segundo um mito recolhido por Nimuendaju, os Guarani Apapokuva afirmavam que no final dos tempos "o Jaguar Azul descerá [à terra] para nos devorar"[355].

Não sem razão os Tupinambá do Maranhão chamavam a estrela Vésper de *Jaguara* (cão/onça), pois, como diziam, era "muito vermelha e acompanha a lua de perto". Por ocasião das chuvas, quando a lua ficava um tempo escondida, aparecia depois toda vermelha, e "afirmam os índios que é por causa da estrela *Jaguara*, que a persegue para devorá-la". Nesse momento, os homens pegavam seus bastões, golpeando o chão, e gritavam, saudando o avô mítico, enquanto que as mulheres e crianças chorando, rolavam pelo chão, imaginando que iriam morrer[356].

---

[351] In: *A religião dos Tupinambás*, 1979, p. 57.
[352] MELLO, Anísio. *Estórias e lendas da Amazônia*, 1962, v. 2, p. 210-213.
[353] SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, 1974, p. 156.
[354] LOBATO, Monteiro. *Saci Pererê, o resultado de um inquérito*. [1918] 1998. Recentemente ouvi de uma amiga o relato de um jovem que "levou uma surra do Saci no Vale do Ribeira", fato narrado pelos regionais (junho de 2006).
[355] Inipyru (O princípio). In: NIMUEDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo*, [1914], 1987, p. 150.
[356] D'ABBEVILLE, *História da missão...*, p. 247.

Até há pouco tempo, os Tapirapé, ao verem a lua vermelha, diziam que ela "estava com sangue", sendo sinal de que indígenas inimigos viriam atacá-los ou que uma doença atingiria a comunidade[357].

[357] IRMÃZINHAS DE JESUS, *O renascer do povo Tapirapé,* 2002, p. 169.

2. A CONQUISTA DO LITORAL

A história do planalto paulista ao longo dos dois primeiros séculos conhecerá uma coexistência conflitiva, entre povos indígenas, jesuítas e colonos.

Para situar melhor estes protagonistas, neste capítulo será apresentado o colono português, desde os primeiros que aqui chegaram como degredados, buscando no convívio com o indígena uma maneira de superar o isolamento e a distância da Europa.

Para se compreender a ocupação e conquista do planalto de Piratininga pelos portugueses, é importante situar a ocupação da faixa do litoral vicentino, onde vivia parte dos grupos locais Tupi e que foi *zona periférica subsidiária* dos Tupi do planalto.

Esta ligação manteve-se por muito tempo, mesmo depois de consolidado o núcleo populacional de São Paulo de Piratininga.

2.1 Degredados e comerciantes no litoral vicentino

Durante muito tempo, vários pontos do litoral Sul, como São Vicente e Cananéia, foram apenas feitorias, que eram pontos de apoio para o comércio de pau-brasil e para o abastecimento das expedições guarda-costa.

Portugal pouco fazia para garantir suas conquistas. Se, durante o final do século XV, disputava os novos domínios com a Espanha, que resultou no Tratado de Tordesilhas[358], a partir do início do século XVI, a disputa se dará com a França.

Como observou Wernek Sodré, "a idéia de povoar não ocorreu, inicialmente, a nenhum país, na fase de descobertas oceânicas. Só o comércio os interessava"[359].

O interesse dos portugueses, naquele momento, era a conquista das Índias e não do Brasil, que pouca coisa oferecia. Na realidade, o que o rei buscava não era o *brasil* (a

[358] Ver "Capytulaciones entre los Reyes Catholicos e El Rey de Portugal sobre demarcacion e señalamiento de Lymites Del mar océano", Lisboa, marzo 8 de 1494 (Achivo de Indias, Patronato, est. 1, caja 1º, leg.2-4); e "Tordesillas, xunio 5 de 1494" (Archivo de Indias, Patronato, est. 1, caja 1ª). (In: GENOFRE, Rivalidades das casas Hispano-lusas na divisão do mar oceano, conquista da América e apossamento do Brasil. *Revista de História*, São Paulo, v. 22, 1960, p. 41-50).

[359] *Formação da sociedade brasileira* (1944, p. 57).

madeira), mas o Peru (o ouro), como explicitava alguns anos mais tarde o governador Tomé de Sousa[360].

Entretanto, a presença dos franceses – que buscavam não o Peru, mas o *brasi* –, fez com que o rei Dom João III enviasse expedições guarda-costas e implantasse algumas feitorias. Estas primeiras expedições foram comandadas por Cristóvão Jaques que, entre 1516 e 1528, percorreu o litoral brasileiro, expulsando traficantes franceses e estabelecendo feitorias[361].

O escambo que os indígenas faziam era realizado tanto com portugueses como com franceses e foi assim descrito por Frei Vicente do Salvador, ao referir-se à feitoria que os franceses tinham na ilha de Itamaracá, com mais de cem soldados:

> *o pau-brasil os gentios lhe cortavam e acarretavam aos ombros a troco de ferramenta e outros resgates de pouca valia que lhes davam, como também lhes traziam a troco dos mesmos muito algodão fiado e redes feitas em que dormem, bugios, papagaios, pimenta, e outras coisas que a terra dá* [362].

Para fazer frente à presença francesa e sem ter quem desejasse povoar a "nova terra", os reis de Portugal determinaram o envio de degredados para cá, pois deveriam ser também o elo de ligação entre os povos nativos e os novos conquistadores.

Por isso, já na expedição de Pedro Álvares Cabral, em 1500, ficaram dois degredados nas costas de Porto Seguro. Mas havia outros que optavam por ficar na terra, como foi o caso dos grumetes, que fugiram das embarcações de Cabral, temendo enfrentar os perigos de uma longa e arriscada viagem marítima [363].

---

[360] *"(...) e o que daqui recolho que quando nosso Senhor aprouver de dar outro Peruu a V.A. aqui que a ordenara quanto e como quiser e nos por muito que madruguemos nom há de amanhecer..."* (Carta a D. João III, 18.07.1551, *Arquivo da Torre do Tombo*, Corpo Cronológico, L. 1, m. 86, doc. 96. In: HCPB, p. 361). Sobre este tema ver a obra de HOLANDA, *Visão do paraíso* (1994).

[361] Sobre esta expedição ver o estudo de BAIÃO & DIAS (HCPB, v, 3, p. 59-94).

[362] *História do Brasil, 1500-1627* , L. 2, cap. 11, 1982, p. 122-123.

[363] *"Creio, Senhor, que com estes dois degredados que aqui ficam, ficarão mais dois grumetes, que esta noite se saíram em terra, desta nau, no esquife, fugidos, os quais não vieram mais"* (CAMINHA, Pero V. *Carta a El-Rei D. Manuel* [1500], 1963, 66).

Depoimentos como o do nobre castelhano Dom Rodrygo de Acunha (ou Rodrigo da Cunha, segundo o registro português), ilustram a situação de penúria destes primeiros povoadores.

Indo para as Molucas, pelo estreito de Magalhães, sua expedição tivera que aportar na feitoria de Pernambuco, depois que um de seus navios fora avariado por naus francesas. Esperando ser bem acolhido pelos portugueses – súditos do "ermano y amydo dell emperador [de Castella]" – , mas enganara-se. Fora não só maltratado pelos portugueses, que lhe exigiam cem quintais de pau-brasil (seis toneladas) por aquela passagem pelo Brasil, como também era impedido pelo comandante Cristóvão Jaques de partir de lá. Depois de 18 meses em terra, "perdido, descalço e desnudo como hû selvagem", resolveu reclamar ao rei de Portugal, denunciando a situações de outros portugueses que aqui pagavam suas penas. Afirmava que estaria melhor se estivesse prisioneiro dos turcos, e que, naquela condição subumana. encontravam-se mais de 300 portugueses e mestiços [364].

Muitos portugueses conseguiram, entretanto, adaptar-se à nova terra, adotando o modo de vida indígena, constituindo família e vivendo nas feitorias, passando a abastecer os navios de víveres e de escravos, como foi o caso do Bacharel de Cananéia, que vivia em São Vicente.

Este personagem, cuja verdadeira identidade é controversa, deve ter sido deixando pela expedição de Nuno Manuel, em 1501, da qual participou o navegador genovês Americo Vespucci[365]. Este Bacharel formou, assim como outros lusitanos, uma extensa família mestiça, auxiliando as naus portuguesas que aqui aportavam. Um documento vicentino afirma que se chamava Mestre Cosme e vivia em São Vicente, no Porto das Naus[366].

---

[364] *"(...) no solamente a los crystyanos amyguos y confederados que aquy aportão se les nega passagem mas haun a los hyjos de los portugueses se los dexão aquy pêra manjar y vyamda de los selvajens cossa ynhumana de hoyr e mas cruel de suffryr (...) [havendo] oy [hoje] se fallarem [acharem] derramados nesta tyera mas de trezentos crystyanos e hyjos de crystyanos los quales estariam mas cerca de se salvar em torquya [Turquia] que aquy"* (*Carta de D. Rodrigo da Cunha ao Rei*, 30.04.1528, Arq. Nac. *Corpo Chronológico*, parte 1, maço 39, doc. 133. In: HCPB, v. 3, p. 89-90).

[365] In: PRADO, J. F. de Almeida, *Primeiros povoadores*...(1976, p. 55). O relato de Diego Garcia, de 1527, como se verá mais à frente, afirma que estava na terra havia 30 anos. Sobre a expedição de 1501 ver o relato de Vespucci (Sommario scritto per Amerigo Vespucci..... In: *Il mondo nuovo*, 1984, p. 88-121).

[366] No levantamento das terras de Pero Correia, quando entrou para a Companhia de Jesus, lê-se que através de "Guonçallo Monteiro, que aqui foi capitão, lhe forão dadas duas terras, convém a saber, huma aqui da outra banda desta ylha, que chamão Porto das Naos, que era dada a hum Mestre Cosme, bacharel, he outra

Alguns anos depois, em 1532, Martim Afonso o encontrou em Cananéia, com outros portugueses, tornando-se posteriormente conhecido como o *Bacharel de Cananéia*.

Embora Marchant afirme que o escambo de alimentos dava-se de forma acidental, como ocorreu com a nau São Jerônimo[367], pelo relato de Garcia e pela viagem de Martim Afonso, como se verá à frente, esta prática parecia ser bastante freqüente, já que estas expedições sempre careciam de água, alimento e local para consertar os navios.

A presença de portugueses nestes locais ermos, longe da civilização portuguesa, podia representar para muitos uma forma de castigo dos mais severos. Enquanto que para outros, foi um refúgio.

Eles realizaram aquilo que Giucci chama de *colonização acidental* e que teve um papel muito importante nestes primórdios. Eles passaram a ser o elo de ligação entre o mundo europeu e o mundo indígena. Como diz este autor, a presença deste colono acidental "retira a aparência de ameaça e reveste todas as mudanças incertas e, desta forma. permitem ao viajante uma entrada mais fácil no terreno da dissemelhança", que é o mundo indígena[368].

Por isso, a convivência com os indígenas da costa foi amistosa, sendo a presença européia reduzida, e o intercâmbio fazia-se através do escambo, que era prática tradicional entre estes povos. Mas havia sempre o perigo dos grupos inimigos, que podiam desfechar ataques repentinos.

No litoral sudeste, numa ilha chamada pelos Tupi de *Ypaú-nema* (= ilha fétida)[369], degredados portugueses instalaram uma feitoria, que se tornou local de parada para naus portuguesas e castelhanas, sendo conhecido há tempos como *Rio de San Vicente* [370].

Ali viviam degredados, como Antônio Rodrigues, Gonçalo da Costa, João Ramalho e Duarte Pires. Segundo a tradição paulista, o primeiro tinha como esposa a filha de Piquerobi, cacique da aldeia de Ururay, na região do planalto, e que era também irmão de Tibiriçá[371]. Sobre os demais, quase não há informação, exceto a respeito de João Ramalho,

---

donde chamão Perohibe..." (*Confirmação das terras do Ir. Pero Correia*, ARSI, *Bras.* 11-2, f. 477r-477v. Ap.: CPJ, v. 1, p. 460).

[367] MARCHANT, *Do escambo à escravidão*, 1980, 30-31.

[368] A colonização acidental. In: *Ciência Hoje*, nº 86, dez. 1992, p. 22.

[369] STADEN, *Duas viagens...*, [1557] 1988, p. 71.

[370] Ver *Mapa da Costa do Brasil*, de J. RUYSCH, 1508 (RIHGB, 1877, v. 40, p. 374).

[371] TAQUES, NP, título Salvador Pires, s/d, v. 2, p. 73.

que terá um papel fundamental na formação do núcleo do planalto, como se verá mais à frente.

Deste período inicial, há muito pouca informação, destacando-se um relato que dá interessante descrição da feitoria de São Vicente. Trata-se do informe do cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, que viajava na expedição de Sebastião Caboto, genovês a serviço de Castela. Em 1530, de retorno do rio da Prata, ao parar nesta ilha, assim a descreve:

> *Dentro do* Porto de S. Vicente *há duas ilhas grandes, habitadas por índios e, na mais oriental, na parte ocidental, estivemos mais de mez. Na ilha ocidental tem os portugueses um povoado chamado 'S. Vicente' de dez ou doze casas, uma feita de pedra com seus telhados, e uma torre para defesa contra os índios em tempo de necessidade. Estão providos de coisas da terra, de galinhas de Espanha e de porcos, com muita abundância de hortaliça. Têm essas ilhas uma ilhota entre ambas de que se servem para criar porcos. Há grandes pescarias de bons pescados*[372].

Tal período foi curto e dominado pela disputa com os franceses, que buscavam parte destas terras, pois nunca haviam aceito a divisão do mundo entre portugueses e espanhóis[373].

3.2 A fundação da vila de São Vicente

A expedição de Martim Afonso de Sousa, em 1531, encerrou este período amistoso, pois se apresentava com objetivos e tarefas mais amplas. Dom João III, ao mandá-lo para cá, buscava controlar o tráfico de madeira, feito pelos franceses, além de mandar "achar e

[372] *Islário de Alonso de Santa Cruz*, Ed. F.R.von Wieser (Ap. SOUZA, Washington L., *Na capitania de São Vicente*, 1980, p. 66-67).
[373] Ver carta de Dom João III a seu embaixador Manuel de Melo, na França (PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 252-253).

descobrir" novas terras, colocando padrões reais, e procurar organizar civil e militarmente os núcleos já existentes, dando sesmarias para quem tivesse condições de explorá-las[374].

Começava, neste momento, de forma mais sistemática, a conquista das terras que passaram a se chamar Brasil.

Dom João III colocava em prática o que determinara o papa Calixto III (1455-1458), através da bula *Inter Caetera*, de 1556, que, em reconhecimento aos trabalhos realizados pelos monarcas portugueses, concedera-lhes o domínio sobre terras "recém-descobertas":

> *Nós, amplamente informados de todas e cada uma das coisas anteriores, por decisão própria, não por pedido do rei Alfonso, do Infante ou de outros que em seu nome instaram conosco, (...) com a plenitude do poder apostólico (...) pelo teor decretamos e declaramos, para melhor direito e cautela, que as províncias, ilhas, portos, lugares e mares, quaisquer que no futuro (...) e a conquista que se estende desde os cabos Bojador e Num por toda a Guiné e além em direção à costa meridional, declaramos (...) que também corresponde e corresponderá e pertencerá por direito no futuro a este rei Alfonso e a seus sucessores e ao Infante, e não a qualquer outro*[375].

Desta forma, todas as terras, desde África até as Índias Orientais e Ocidentais (ou América), incluindo suas populações, por outorga papal, passavam para o domínio português[376]. Desconhecendo os primeiros moradores, vistos apenas como selvagens, o monarca português tornava-se soberano absoluto.

---

[374] Martim Afonso veio amparado de várias cartas régias, como a *Carta de grandes poderes ao capitão-mor Martim Affonso...* (Chancelaria de D. João III, L. 41, fl. 105); *Carta de poder para o capitão–mor criar tabeliães e mais officiaes de justiça*, 20.11.1530 (Chancelaria de D. João III, L. 41, fl. 103); *Carta para o capitão-mor dar terras de sesmarias*, 20.11.1530 (Chancelaria de D. João III, ib.). Todos estes documentos encontram-se reproduzidos na HCPB (v. 3, p. 159-160).

[375] *Bullarium patronatus*, 31-34 (Ap.: SUESS, *A conquista espiritual da América* , 1992, p. 228).

[376] Para a questão da terra, ver a obra de PORTO, W.C., *O sistema sesmarial no Brasil* (1980, p. 35-42) e CUNHA, Carneiro, *Os direitos do índio* (1987, p. 54-57).

Como observou Junqueira, "a historia territorial do nosso país começa com um paradoxo: antes de descoberto o Brasil, suas terras já pertenciam a Portugal"[377].

A armada de Martim Afonso e de seu irmão Pero Lopes de Sousa, com cinco navios, irá tornar-se um misto de expedição guarda-costa, exploratória e colonizadora. Esperava o rei certificar-se de que seus domínios fossem até o rio da Prata, que era a porta de entrada para as minas do Peru, como ele próprio escreveria, um pouco depois, ao mesmo Martim Afonso[378].

O primeiro desafio foi desbaratar os franceses, que tinham muitos pontos de apoio no território brasileiro, como ocorreu na Paraíba[379]. O escambo de pau-brasil era tão freqüente naquelas costas, que a nau de Martim Afonso foi abordada por indígenas da Paraíba, que "viera de trra a nado (...) a perguntarnos se queriamos brasil", como faziam com os franceses, anotava o cronista[380].

Depois de mandar de volta para o reino duas caravelas, para informar ao rei sobre a situação da terra, Martim Afonso passou algum tempo na Bahia, onde encontrou "hun homem portugues q' avia xxij [22] anos q' estava nesta tr[a] [terra] e deu Rezã larga q' nella avia"[381]. Era Diogo Álvares, chamado pelos indígenas de Caramuru, que significa em tupi *moréia*. Devia ser um degredado. Casara-se com a filha de um dos principais da terra, criando extensa parentela que muito ajudou a conquista portuguesa[382]. Martim Afonso foi recebido pelos caciques Tupinambá, tendo ficado impressionado pela bela aparência dos indígenas: "a gente desta tr[a] he toda alva, os homeens mui ben dispostos e as molheres muj fermosas q' nõ hã nenhuã emveja as da Rua Nova de lixbõa.[383]"

Seguindo viagem, aportou no Rio de Janeiro, onde foi bem acolhido pelos Tupinambá. Permaneceu dois meses, para abastecer a frota e reparar os navios, construindo

---

[377] JUNQUEIRA, Messias, *As terras devolutas na Reforma Agrária* (1964, p. 52). Quanto ao direito de posse dos monarcas portugueses ver PORTO, W.C., *O sistema sesmarial*... (1980, p. 35-42).

[378] *Carta Del Rey D. João III para Martim Affonso de Sousa quando passou ao Brasil*...28.09.1532 (*História genealógica da casa real portuguesa*, Provas, v. 6, p. 318-319. In: HCPB, v. 3, p. 160-161).

[379] SOUSA, P. *Naveguaçam q' fez..., 1532*. PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 448.

[380] Id., ib., p. 450.

[381] Id., ib., p. 457.

[382] Fr. Vicente do Salvador, que conheceu sua esposa indígena, narrou o episódio de seu casamento na França, afirmando que se chamava Luíza e não Catarina, como conservou a tradição (Ver *História do Brasil*, [c.1628], 1982, L. 3, c. 1, p. 143-144).

[383] *Naveguaçam...*, p. 457.

um fortim, protegido por alta cerca. Os Tupinambá mostraram-se extremamente acolhedores, como seus parentes da Bahia [384].

Aproveitou também para confirmar informação que recebera dos nativos sobre o caminho para o Peru. Era o sonho do ouro e da prata que norteava a expedição. Por isso mandou "homens terra dentro", acompanhado de indígenas, que enfrentaram um mês de viagem, percorrendo 115 léguas (690 km). Atravessaram

> *montanhas mui grandes [Serra do Mar] e as .L. [50 léguas] foram por hun campo muj grande e foram ate daren com hun grande Rey, senhor de todos aquelles campos e lhes fez mujta honrra, e veo con elles ate os entregar ao capitam [no Rio de Janeiro] e lhe trouxe muito christal e deu novas como no Rio de peraguay avia muyto ouro e prata. O capitan lhe fez muita honra e lhes deu muitas dadivas e o mandou tornar p^a^ suas tr.^as^*. [385]

Este encontro deve ter sido de grande impacto, pois a ida a pé deste "grande rei" – que deveria ser Tibiriçá – , de Piratininga ao Rio de Janeiro, supõe que o encarou como um personagem importante. Levou-lhe o que tinha de melhor, os cristais utilizados para ornamentar o rosto.

O contato com europeus, sobretudo portugueses, já não era tão inusitado, mas a chegada de um Karaíba importante o fez deslocar-se até o litoral. Os Tupi chamavam de *karaíba* os portugueses que aqui chegaram, numa referencia a heróis míticos de grande poder. Era também o nome de davam aos pajés ambulantes, como relatou Anchieta:

> *Por essas invenções [curas e profecias] por um vocábulo geral chamam* Caraíba *[a estes pajés caminhantes e], quer dizer* cousa santa, *ou* sobrenatural*; e por esta causa puseram este nome aos*

[384] Id., ib., p. 467.
[385] Id., ib.

> *Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas* [386].

Um outro fato inusitado foi como esta delegação do planalto entrou em território dos inimigos Tupinambá. Certamente, valeu a lei da hospedagem, que havia entre os Tupi, mesmo sendo inimigos. Como vinha em "embaixada de paz" e acompanhada por vários *Karaíba*, isto é, visitantes portugueses que já estavam entre os Tupinambá, foi acolhida amigável[387].

Este encontro deve ter marcado muito Tibiriçá, pois quando recebeu o batismo cristão, pediu para adotar o nome de *Martim Afonso.*

O capitão português continuou viagem para o Sul, tendo a expedição passado por São Vicente, onde não encontrou indígenas, segundo o registro de bordo.

Em Cananéia, próximo à atual divisa com Paraná, foi recebido pelo Bacharel que "avia XXX [30] años q' estava degradado nesta tr[a]", com outros portugueses, entre os quais Francisco de Chaves, "muj grande lingoa desta tr[a]", e mais seis castelhanos. Foi Chaves quem lhe confirmou a existência de ouro no interior do continente. Por isso enviou uma expedição com cerca de 80 homens para alcançar as minas do Peru. Segundo este aventureiro, voltariam dentro de 10 meses, "cõ quatrocentos escravos carregados de prata e ouro"[388]. Nunca mais voltaram, sabendo-se mais tarde que foram mortos pelos Carijó, na região do rio Iguaçu[389].

Diante da perspectiva da descoberta de um caminho para a região do ouro e com o bom relacionamento com os indígenas, ao retornar do Sul no ano seguinte, Martim Afonso

---

[386] Informação do Brasil e de suas capitanias, TH, p.62.

[387] Soares de Sousa relata uma prática que não deveria ser inusitada, quando um visitante é acolhido como hóspede, "sem lhe perguntarem quem é, de onde vem, nem o que quer". Depois de se instalar na casa do chefe e comer, o principal lhe fazia um discurso, após o qual o visitante dava notícias da terra de onde vinha. Reunia-se o conselho de anciãos, que decidia sobre o que relatara e se iriam acolhê-lo ou não. Se fosse inimigo, poderia até ser morto, mas na maior parte das vezes era acolhido com o tradicional "choro de boas vindas", tornando-se um hóspede (*Tratado descritivo do Brasil*, [1587], 1987, p. 316-317).

[388] Id., p. 470.

[389] Este massacre foi lembrado pelos vereadores de Santos e São Paulo, quando pediram ao capitão-mor, 50 anos mais tarde, autorização para fazer guerra aos Carijó, num claro pretexto para escravizar indígenas (ACSP, sessão de 20.04.1585. v. 1, p. 276).

deixou, na região, dois empreendimentos: o reforço da feitoria de São Vicente, que passou a ter um foral de vila, e a instalação de um núcleo português no planalto.

Várias pessoas de sua tripulação ficaram em terra, ajuntando-se com outros que ali se encontravam.

Os portugueses que ficaram, segundo Washington Luís, deveriam ser poucos – talvez uns 30 – e de pouca linhagem fidalga[390]. Isto contraria Pedro Taques[391] e o beneditino Fr. Vicente da Madre de Deus que afirmaram serem quase todos nobres aqueles pioneiros[392]. Nesta época, os nobres partiam para as Índias e não para o Brasil, que havia pouco a oferecer.

A maior parte dos que viviam na feitoria, assim como os homens da expedição de Martim Afonso, tiveram que constituir família com mulheres indígenas, pois todos vieram sós. Além da simpatia da mulher Tupi pelo europeu [393], havia uma prática tradicional de casamento com pessoas de fora, que Ribeiro chamou de *cunhadismo*[394] e Cortesão, de *cunhadagem* [395].

Tanto os Tupinambá, como os Tupi, tinham o hábito de considerar os europeus como bem-vindos, certamente pela percepção que tinham de serem *karaíba* ou *maíra.* É o registrou D'Evreux:

> *Apenas salta [em terra] um francez é logo rodeiado por elles: homens e mulheres mostram-se prasenteiros, presenteam-nos com víveres, convidam-nos para compradre, offerecem-se para*

---

[390] *"Se vieram [fidalgos], pertenciam à pequena fidalguia de fresca data, nobilitados pelo rei de Portugal pelos seus feitos heróicos, entre os quais estaria a temeridade de ficar, então, na selva do Brasil. Nenhum deles, a não ser o comandante e seu irmão, pertencia à nobreza de linhagem portuguesa"* (*Na Capitania de São Vicente*, 1980, p. 56). Sobre esta estimativa de poucos povoadores, ver sua análise na mesma obra (p. 46).
[391] Ver *Nobiliarchia Paulistana*, 3 v.
[392] *Memórias para a História da capitania de São Vicente.*, p. 65-81. Segundo Rodolfo Garcia as informações deste historiador devem ser lidas com cautela (In: VARNHAGEN, *História Geral do Brasil*, nota IV, seção XI, p. 184)
[393] *"São muito namoradas e amigas de terem amores com os homens brancos"* (SOUSA, *Tratado descritivo... em 1587*, 1987, p. 314).
[394] *O povo brasileiro*, 1995, p. 81.
[395] *Raposo Tavares a formação territorial do Brasil*, 1958, p. 62.

> *levar-lhes sua bagagem, em fim fazem o que podem par contental-os e agradal-os* [396].

Este missionário apresentava também os três ramos de aliança com os europeus:

> *Chamam aos franceses seos alliados, por hospitalidade,* Tuasap [atoasaba], *'compadre' ou* Che-tuasap [Che-atoasaba], *'meo compadre' e às vezes* Cheaire [Che-tayra], *'meo filho' ou* Cheraiuem, *'meu genro', quando sua filha é concubina de francez* [397].

Momboré-guaçu, um dos líderes Tupinambá do Maranhão, ao recordar o bom relacionamento que tinham com os franceses, afirmava: "Não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos [convosco]" [398].

Este congraçamento recuperava também o status de *temericô,* mulher indígena solteira, que sempre era oferecida ao visitante. Algumas vezes chegavam a ser trocadas por mercadorias, ou poderiam ser tomadas em guerra, tanto de povos Tupi como de não Tupi[399]. Seria como a concubina da tradição oriental.

Esta prática desenvolvia também uma forma de aliança, como observou Anchieta:

---

[396] *Viagem ao Norte do Brasil,* [c.1615], 1929, p. 242.
[397] Id., p. 142. Os vocábulos entre parêntesis são encontrados no VLB.
[398] *História da missão dos Padres Capuchinhos...,* ...[c. 1615] 1975, p. 115. Japi-açu, o grande cacique do Maranhão irritava-se com os padres que impedia os franceses de exercerem esta prática tradicional, que lhes dava prestígio: *"E porque, além de não quererdes mulheres, ao contrário dos outros franceses que conosco negociam há quarenta e tantos anos, vós agora ainda impedis de que os vossos companheiros usem de nossas filhas, o que reputamos grande honra, porquanto deles podem ter filhos?"* (Id., ib., p. 63).
[399] "Temericô *chamam às índias contrárias, que tomam na guerra com as quais se amancebam (...).* Temericô *chamam as índias mancebas dos portugueses, e com este título lhas davam antigamente os pais e irmãos quando iam à resgatar em suas terras, como os tamoios e temiminó do Rio de Janeiro, os tupis de S. Vicente, os tupinambás da Bahia, e finalmente todos da costa e sertão do Brasil, dizendo-lhes leva esta mulher, com saberem que muitos daqueles portugueses eram casados"* (ANCHIETA, *Informação dos casamentos...,* TH, p. 78).

> *E ainda que os portugueses as tinham por mancebas, contudo as tinham de praça [de forma pública] nas aldeias dos índios, ou fora delas, com mulher, filhos e filhas, porque para os índios não era isso pejo ou vergonha, e lhes chamava* Temericô *a mulher de F., e a eles [portugueses] genros, e os portugueses aos pais e mães delas, sogros e sogras, e aos irmãos, cunhados, e lhes davam resgates, ferramentas, roupas, etc, como a tais. Como os índios, a quem chamam genros, lhes vão a roçar ou pescar algumas vezes* [400].

Como observou Cortesão, no caso português, o *cunhadismo* terá reflexos mais tarde, já que "a base da formação tribal é a estirpe e, em última análise, a família; a aliança matrimonial com o português traduziu-se e alargou-se em aliança mais vasta de caráter econômico ou guerreiros, abrangendo toda a tribo" [401].

Isto será tão importante para a nascente colônia lusitana, que Darcy Ribeiro chegou a dizer que "sem a prática do *cunhadismo*, era impraticável a criação do Brasil"[402].

É de se observar que a primeira mulher portuguesa que chegou a São Vicente, foi a esposa de João Gonçalves, no ano de 1537, como consta numa petição de sesmaria, quando este morador solicitava ao capitão-mor Gonçalo Monteiro terras de Iriripiranga, alegando tal motivo[403].

Por isso um dos objetivos de Martim Afonso ao criar a vila de São Vicente foi

> *ter leis e sacrefícios [religiosos], e celebrar matrimonios, e viuerem em comunicaçaõ das artes e ser cada hum senhor do seu,*

---

[400] Id., ib.
[401] *Raposo Tavares e a formação do Brasil colonial*, 1958, p. 64.
[402] *O povo brasileiro*, 2002, p. 83.
[403] *"Por Joam Gonçalves Meirinho, morador em esta Villa de S. Vicente, me foi feita petiçam, que lhe desse hum pedaço de terra das terras de Iriripiranga, para fazer Fazenda como os outros moradores, visto como era cazado com mulher, e filhos em a dita terra, passa hum anno, e he o primeiro homem, que aa dita Capitania, veio com mulher cazado, sôo com a determinação de povoar..."* (In: MADRE DE DEUS, *Memórias para a História...*, [1797] 1975, p. 63).

e vestir as enjurias particulares e ter todolos outros beens da vida sigura e conversavel [404].

Vê-se que a maneira de viver destes vicentinos era muito mais próxima da tradição indígena do que da tradição européia. É de se destacar, que a partir daquele momento, estimulava-se a propriedade particular, pois era sinal de atraso "cada um não ser senhor do seu"[405].

Embora o Brasil, nestes primórdios da conquista, não fosse oficialmente terra de degredo, este expediente passou a ser usado pelo rei como forma de povoá-lo, como se pode ler numa carta de 1534, dirigida a Pero Lopes de Sousa. Escrevia o monarca que tencionava mandar condenados pela justiça e que viviam foragidas em Portugal, desde que não tivessem cometido "eyresya, treyçam, sodomya, moeda fallsa" [406].

As *Ordenações Manuelinas* [407] não previam, evidentemente. pena de degredo para o Brasil – pois haviam sido redigidas quando o Brasil não existia como colônia portuguesa – mas a sugestão de Dom João III foi colocada em prática bem pronto. Duarte Coelho, donatário de Pernambuco, se queixava ao rei da presença destes condenado, pois "se fazem cada dya malles e temos perdydo o credyto que atequy tynhamos com os Imdeos [índios]" [408].

---

[404] SOUSA, *Naveguaçam...*, p. 503.
[405] Id., ib.
[406] *" (...) vendo eu como muytas pessoas de meus Regnnos e senhoryos andam contynuadamente omjziados [homiziados] com temor de minhas Justiças por delitos que cometem e a mor parte dos ditos omjziados se ausentam e vam vyuer [viver] a outros Reynos e porque ey por mjlhor e mays seruyco [serviço] de deus e meu que os sobreditos fiquem antes Em terraa de meus senhoryos e vyuam e morem nella espicialmente na capitanja da terraa do brazill de que ora fiz mercê a pero lopes de sousa fidalgo de mjnha casa pera que ajude a morar [e] pouoar"* (Carta de privilégios aos homisiados... , Torre do Tombo, Chancelaria de D. João III, Doações, v. 1 10, fls. 19-v. 20. In: PLMH, v. 1, V-VIII partes, p. 311-313).
[407] *Ordenações do Senhor Rey D. Manuel*, Coimbra, 1797, L. V.
[408] "(...*) aserca dos degradados e ysto Senhor, dyguo por mym e por minhas terras e por quão pouco serviço de Deus e de V.A. he do bem e aumento desta Nova Lusytanya [Permabuco] mandar que taes degradados como de três annos pera qua me mandam porque sertifico a V.A . e lho juro pella ora da morte que nenhum fruyto nem bem fazem na terra mas muito mall e dano e por sua causa se fazem cada dya malles e temos perdydo o credyto que atequy tynhamos com os Imdeos [índios]"* (Carta a El-Rei, 20.12.1546. In: HCPB, v. 1, p. 315).

Tal procedimento continuou com o primeiro governador geral, pois, na sua frota de três navios, além de funcionários públicos, casais, seis jesuítas, padres diocesanos, 600 soldados, vieram também 400 degredados[409].

A prática do envio de degredados para o Brasil não só continuou nos reinados seguintes, mas consolidou-se nas Ordenações Filipinas, do final do século XVI, quando o Brasil tornava-se destino de degredo para mais de 20 delitos, que incluía desde falsificação do selo real até a prática de vadiagem[410].

Quanto a Martim Afonso, estava ainda em São Vicente quando foi surpreendido com uma carta do rei, trazida pelo navio de João de Sousa, informando-o da criação das capitanias hereditárias. A presença cada vez mais constante de franceses nas costas brasileiras fez com que o rei precipitasse esta decisão, antes mesmo do retorno do capitão, orientado que fora por dom Antônio d'Atayde, o influente conde de Castanheira[411].

A expedição de Martim Afonso não teve aquele caráter civilizatório, semelhante a *Mayflower* dos pioneiros norte-americanos, como quiseram ver alguns historiadores mais ufanistas, como Tito Lívio Ferreira[412].

Como observou Washington Luís, "não há nenhuma notícia de que trouxesse instrumentos agrários para cultivo. Não havia, pois, meios de semear, nem esperanças de

---

[409] SALVADOR, Fr. Vicente (*História do Brasil*, [c.1628] 1982, L. 3, c. 1, p. 143).

[410] No livro V das *Ordenações Filipinas*, elencam-se os seguintes crimes passíveis de *degredo perpétuo* para o Brasil: falsificar moeda (cap. 12); ter relação com órfã ou menor que vivia sob sua custódia, devendo casar-se,e pagando em dobro o dote, e caso não tenha como fazê-lo, degredo perpétuo (cap. 21); mulher que vivia com clérigo ou religioso, se fosse reincidente pela 4ª vez (cap. 30); aceitar em casa mulheres que se prostituíam (cap. 32); ferir a outrem durante procissão ou na igreja (cap. 40); entrar em casa de outrem, arrombando a porta ou violentando a mulher (cap. 45); falsificar o selo real (cap. 52); falsificar escritura ou a utilizar uma escritura falsificada (cap. 53); dar falso testemunho, exceto em crime de morte (cap. 54); mulher que finge estar grávida (cap. 55); falsificar jóias (cap. 56); falsificar mercadorias no valor acima de um marco de prata (cap. 57); falsificar peso, se a mercadoria valer menos que um marco de prata (cap. 58); adulterar o pão, acrescentando água, terra ou alterar o fermento (cap. 59); tomar algo à força, valendo menos de cem réis (cap. 61); ajudar um escravo fugir ou acobertar sua fuga (cap. 63); arrendar uma propriedade que não seja a sua (cap. 65); ter arcabuz em casa, sendo pessoa de maior qualidade (cap. 80); contrabandear alimento ou couro de vaca ou de cabra (cap. 112). Eram passivei de *degredo com menor tempo:* ter relação com a tia, cinco anos de degredo; com a cunhada, 10 anos (cap. 17); usar gazua para assaltar, passível de açoite e degredo para as galés; se não puder ser açoitado, caso seja nobre, degredo de cinco anos (cap. 60); não trabalhar para um senhor ou não ter profissão, sendo considerado vadio, degredo a critério do juiz (cap. 68); falsificar dados ou cartas, degredo de 10 anos (cap. 82); levar para casa dinheiro de jogo ganho em taverna ou jogar a dinheiro em casa, degredo de 10 anos (cap. 82); piloto, mestre ou marinheiro português que navegar em embarcação de outro país, degredo de cinco anos (cap. 98). (*Ordenações Filipinas*, livro V, [1594]1999).

[411] Ver correspondência de Dom João III ao Conde de Castanheira (HCPB, v. 3, p. 161-164).

[412] *História de São Paulo*, s/d, v. 1, p. 31.

colheitas para o consumo interno ou exportação e comércio num tempo de raras e difíceis comunicação com a metrópole"[413].

Portanto, a referência de ter sido o primeiro a trazer mudas de cana-de-açúcar ao Brasil não é confirmada pela documentação, contradizendo a história tradicional que repete historiadores antigos, como Machado d'Oliveira[414]. O diário de Pero Lopes afirma que foi somente na Bahia que "deixou o capitam dous homens p^{a} fazeren Experientia do q' a tr^{a} [terra] dava e lhes deixou mujtas sementes", não se referindo à cana de açúcar[415].

Antes dele, na época de Dom Manoel, alguns colonos vindo das ilhas, passaram a cultivar esta planta, que tão bem se aclimatou nas costas brasileiras[416].

Para recompensar o trabalho desta primeira empreitada, Dom João III reservou a Martim Afonso e a Pero Lopes 100 e 50 léguas, respectivamente, "nos melhores limites desta Costa por parecer de Pillotos, de doutras pessoas de quem o Conde por meu mandato emformou"[417]. O primeiro foi agraciado com a capitania de São Vicente, de 100 léguas, e Pero Lopes, com 80 léguas, dividas em três lotes, já que lhe foram acrescentadas mais 30 léguas, a saber: o 1º quinhão em *Santo Amaro* (atual Guarujá), o 2º. quinhão em *Sant'Ana* (no atual Paraná), e o 3º quinhão, em *Itamaracá* (atual Paraíba)[418].

Em maio de 1532, o capitão mandara de volta a Portugal seu irmão para prestar contas ao rei do que viram e descobriram, sobretudo das novidades que lhe deram alguns castelhanos que viviam em Santa Catarina "de mujto ouro e prata q' dentro no sertão avia", tendo trazido "mujtas mostras do q' diziam"[419].

Antes de retornar ao reino, em junho deste mesmo ano, Martim Afonso deixou como capitão-mor de São Vicente o Pe. Gonçalo Monteiro, seguindo as orientações do rei[420]. Em certos documentos aparece como *vigário e loco-tenente do donatário*, o que

---

[413] *Na capitania de São Vicente,*1980, p. 47.
[414] *Quadro Histórico da Província de São Paulo* [1864] 1978, p. 33.
[415] *Naveguaçam q' fez...* (In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 158-159).
[416] Ver CORDEIRO, J. *O Engenho São Jorge dos Erasmos,* 1945, p. 13.
[417] *Carta Del Rey D. João III para Martim Affonso de Sousa....,* 28.09.1532 (HCPB, v. 3, p. 161). O conde a que se refere era o influente Conde de Castanheira, conselheiro do rei.
[418] Ver a Carta de Doação de Dom João III. In: MADRE DE DEUS, *Memórias para a capitania...,* p. 152-161.
[419] *Naveguaçam...,* 1532. In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 503.
[420] *Carta de poder para o capitão-mor criar tabeliães e mais officiaes de justiça* (Chancelaria de D. João III, L. 41, fl. 103. In: HCPB, v. 3, p. 160).

suscitou alguma controvérsia, se era de fato sacerdote ou não[421]. Mas um alvará de junho de 1549 o confirma como "vigairo da jgreja de nosa senhora da mesericordia da uilla de santos", recebendo um ordenado de 15 mil réis por ano[422].

Martim Afonso nunca se interessou pelo Brasil, sendo esta sua viagem uma espécie de aventura cavalheiresca. Alguns meses depois do seu regresso a Lisboa, partia para as Índias. Dois anos depois, oferecia parte de sua capitania ao conde de Castanheira e caso este aceitasse a oferta, sentiria muito honrado, sendo "a mayor merce he [e] a mayor onra do mundo" [423].

Como os franceses continuavam nas costas brasileiras, por volta de 1538, Dom João III enviou novamente uma expedição guarda-costa, comandada por Pero Lopes, que destruiu com extremo rigor uma feitoria francesa. Este episódio, registrado por Fr.Vicente do Salvador, dá uma idéia sobre a maneira como agiam os comandantes portugueses.

Ao chegar perto da ilha de Itamaracá, em Pernambuco, surpreendeu um grupo de traficantes. Com o auxílio de portugueses que já falavam tupi, conseguiu o apoio dos indígenas para o cerco e destruição da feitoria. Depois de um duro confronto, os franceses capitularam, pedindo ao comandante que lhes poupasse a vida. Devido a um atentado, que por pouco não o atingiu, mandou enforcar a todos, mesmo depois que dois deles assumiram publicamente a autoria. Precisava demonstrar aos indígenas seu poder sobre os rivais e rigor no castigo.

E este resultado foi alcançado, não só em relação aos franceses, como também em relação aos Potiguara, que muito valorizavam a bravura e a represália contra os inimigos, como observou o cronista:

---

[421] O fato de ser sacerdote é aceita por historiadores antigos, como Frei Gaspar (*Apontamentos...* 1978, p. 64) e outros mais recentes, como CAMARGO (*A Igreja na história...*, 1952, p. 11) e VIOTTI (Nota 52 a ANCHIETA, História da Companhia de Jesus, *Textos Históricos*, 1990, p. 148). Entretanto foi contestada por Serafim Leite, que acreditava que este nome poderia ser entendido no sentido etimológico, como "substituto do donatário" (CPJ, v. 1, nota 2, p. 460.

[422] Extractos dos alvarás das mercês ao Pe. Gonçalo Monteiro (PLMH, v.1, V parte, p. 324-325).

[423] *"Pero Lopez me escreveo que vosa Senhorya querya hum pedaço desaa terra do brasyl queu laa tenho, mandea tomar toda ou ha que quiser quesa sera pera mym ha mayor merce he a mayor onra do mundo"* (Carta ao Conde de Castanheira, escrita de Diu (Índia), a 14.12.1535. In: HCPB, v. 3, p. 107). Ver também FREITAS, J. *A expedição de Martim Afonso de Sousa* (HCPB, v. 3, p. 106).

> *os gentios ficaram estimando mais os portugueses e os começaram a ajudar a fazer suas roças e fazendas e a cortar e trazer o pau que havia de carregar nos navios de el-rei, o que tudo se lhes pagava muito a seu gosto* [424].

Este ato de violência e o confisco de mercadorias das naus francesas mostram a maneira como os portugueses agiam naquela época, o que resultou num protesto formal da França, apresentado em Bayonne, pelo Barão de Saint Blancard, em 1538 [425].

2.3 Portugueses e Tupi na consolidação de São Vicente

A situação do pequeno núcleo vicentino era precária e o elemento humano, limitado.

A vinda de portugueses "honrados" continuava restrita. Passados quase 20 anos, em 1553, um grupo de castelhanos, incluindo cerca de 40 mulheres, que haviam naufragado em Santa Catarina, pediam ao rei da Espanha que "não os esquecesse nessa terra onde a maior parte dos que nela vivem são malfeitores desterrados de Portugal"[426]. Este grupo, que solicitava para seguir viagem ao Paraguai, ficou ali confinado, não sendo bem tratado pelos vicentinos, o que levou a uma reclamação formal da rainha, esposa de Carlos V, numa carta endereçada ao rei de Portugal[427].

Esta primeira geração de povoadores, como ocorria em outras capitanias, não hesitava em praticar violência em troca de dinheiro e mercadorias, como se vê num relatório ao rei, enviado pelo ouvidor geral, Pero Borges, que viera com o governador geral Tomé de Sousa, em 1549.

---

[424] *História do Brasil, 1500-1627* (1982, L.2, c. 11, p. 123-124). Há divergência quanto à data e segundo FREITAS este episódio insere-se na viagem de volta de Pero Lopes, em 1533 (In: A expedição de Martim Afonso de Sousa, nota 362. In: HCPB, v. 3, p. 154). Mas pela data do libelo francês é mais provável que estes fatos tenham ocorrido entre 1537 e 1538.
[425] Ver *Corpo Chron.* I, 60. p. 148. In: Erratas e comentários (HCPB, v. 3, p. 392-393).
[426] SANCHES, Juan. *Carta a el Rey*, 25.06.1553 (Ap. FRANCO, Francisco de Carvalho. Introd. STADEN, *Duas viagens...*, 1988, p. 9). Quanto às peripécias deste naufrágio ver STADEN (Ib., p. 55-71).
[427] Carta da Princeza de Castella para El Rey... 24.11.1555 (In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 279-280).

Entre outros fatos, narra que sete anos antes de sua chegada, um grupo de portugueses – formado por homens, mulheres e crianças, recém-chegados do Reino – , havia sido preso pelo comandante de um navio. Levados para a Paraíba, "em terra dos pituguares [Potiguara]" foram mortos, sendo suas roupas e pertences vendidos na Bahia. Quando as autoridades foram informadas deste ato, o capitão e seus comparsas fugiram para Ilhéus onde, sete anos depois, foram presos por esse ouvidor[428].

O mesmo ouvidor relatava outro episódio onde um lusitano, ferido num confronto, fora socorrido por um cacique, que o levara para sua aldeia. Tendo se restabelecido, retornou mais tarde este português à região de seu benfeitor, mandando recado para que o cacique fosse vê-lo no navio. Imaginando que iria receber alguma recompensa, o cacique se apresentou com seu grupo, no navio, com as lideranças da aldeia. E para sua surpresa, todos foram presos, sendo posteriormente vendidos em outras regiões[429].

A todos estes episódios acrescenta-se ainda o narrado, em 1546, por Pero de Góes, donatário da capitania da Paraíba do Sul. Numa longa carta enviada ao rei, relatava que um tal Henrique Luis, vindo do Espírito Santo com um caravelão, passou a aprisionar indígenas ao longo da costa. Entre os cativos, levou um cacique, importante aliado dos lusitanos. Para sua libertação foi-lhe pedido um grande resgate e, após terem sido satisfeitas as exigências, o cacique não foi solto, sendo entregue a seus inimigos indígenas, que o mataram. Uma rebelião eclodiu na região, sendo mortos vários portugueses, quando "queimarão os canaueaes [canaviais] todos com a mais fazenda que auja [havia]". Nos combates, o donatário lamentava ter ficado sem um olho e "qujnze anos perdidos nesta terra", sendo obrigado a abandonar a capitania[430].

O ouvidor Borges afirmava também que "a causa principalmente ffazia a estes gentios ffazer guerra aos christãos era o salto que os navios [portugueses] que por esta costa andavão ffazião nelles"[431]. E concluía seu relato ao rei dizendo que na colônia "nom ay homens pera serem juizes ordinarios nem vereadores e nestes hofficios metião *degradados*

[428] *Carta de Pero Borges a D. João III*, 7.02.1550 (*Arquivo da Torre do Tombo*, Corpo Cronológico, Parte 1, m. 67, doc. 8. In: HCPB, v. 3, p. 268).
[429] Id., ib.
[430] *Carta de Pero de Góis a D. João III* (Corpo Cronológico, parte I, 77, fl. 120. HCPB, v. 3, p. 263).
[431] *Carta a D. João III,*, 7.02.1550, HCPB, v. 3, p. 268.

por culpas de muita infamia e desorelhados e ffazião outras cousas muito fora de voso serviço e de rezão" [432].

Por isso, o próprio governador Tomé de Sousa, fazendo um balanço da situação da colônia, não mediu palavras, dizendo que as pessoas que "aguora servem de capitais [capitães ou loco-tenentes dos donatários] *não os conhece a may [mãe] que os pario*". E pedia que o rei exigisse que os donatários passassem a residir nas capitanias ou que colocassem pessoas à altura do cargo[433].

Mesmo algunss considerados de nobre estirpe, como o genovês Paulo Dias Adorno[434], não se comportou dignamente, tendo que fugir para a Bahia com um certo Affonso Rodrigues, "por um homizio [homicídio] que lá fizeram [em São Vicente]"[435].

Igual expediente lançou mão Brás Cubas, fundador de Santos e um dos portugueses mais ricos da terra. Fugira para Portugal, "por cosas mal hechas en esta tierra siendo capitán", como registrou Nóbrega[436]. Entre falcatruas cometidas, são elencados roubo de terras, de escravos e de vacas de Pero Correia, que os havia destinado à manutenção das crianças indígenas da casa de São Vicente. Os jesuítas aceitaram fazer um acordo, pois ele não tinha bens suficientes para pagar uma dívida de 2.600 ducados. Devolveu os escravos e entregou as 10 vacas, reconciliando-se com os jesuítas, que afirmaram que era "mejor uno com paz que 30 com contienda"[437].

Diante de população tão limitada, o próprio governador Dom Duarte intercedia junto ao rei por vários degredados que viviam em São Vicente, para que sua pena fosse comutada por trabalhos públicos, como a construção de pontes e obras na casa dos jesuítas[438].

---

[432] Id., p. 266. Grifo é nosso. "Desorelhados" refere-se àqueles que tinham a orelha cortada devido a certos delitos, como reincidência de furto, como se vê na carta de Duarte da Costa ao rei, dando conta de um degredado que praticara furto na Bahia, tendo como pena ser "açoutado e desorelhado" (Carta a El Rey..., 3.04.1555. In: PLMH, v. 1, parte V-VIII, p. 340).

[433] Grifo nosso. Evidentemente a expressão grifada soa hoje bastante forte, mas na época tinha uma conotação menos pejorativa, pois o verbo parir era usado de forma habitual (*Carta de Tomé de Sousa ao Rei*. 1.06.1553, Arquivo da Torre do Tombo, gav. 18, m. 8, n. 8. In: HCPB, v. 3, p. 365).

[434] MADRE DE DEUS, *Memórias para a história...*, p. 74 e 75.

[435] JABOATÃO, Fr. Antônio, *Catálogo Genealógico*, 1770, p. 139-140.

[436] NOBREGA, *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, 15.06.1553 (CPJ, v. 1, p. 501).

[437] Id., ib.

[438] Carta de D. Duarte da Costa a El Rey..., 3;04.1555 (In: PLMH, v. 1, parte V, p. 341-342).

Nem todos eram malfeitores ou aventureiros, havendo alguns com cultura, como o já citado Bacharel de Cananéia ou de um outro bacharel, que foi aproveitado pelos jesuítas para ser professor de gramática no colégio[439].

Muitos destes vicentinos tinham bom caráter, pois vários deles foram aceitos na Companhia de Jesus, que selecionava seus membros com muito rigor. Podem ser citados, entre outros, Manuel Chaves, considerado um grande "língua tupi", assim como Leonardo do Valle, um dos maiores tupinistas da ordem. Foi considerado "príncipe dos línguas do Brasil, eloqüentíssimo como Túlio [Cícero], que até os Índios se admiravam de seu talento"[440].

Entre estes missionários, oriundos de São Vicente, destacou-se Pero Correa, que "era dos nobres deste reino", tornando braço direito do Pe. Nóbrega na evangelização dos indígenas. Como muitos vicentinos, ele se envolvera no comércio de escravos, tendo cometido "homicidios voluntarios (...) de alguns indios desta tierra", o que o obrigou a solicitar dispensa especial, quando pediu para ser ordenado sacerdote[441]. Era uma pessoa de cultura, tendo estudado na Espanha. Numa de suas cartas, pedia que se lhe mandassem livros religiosos da Europa, para completar sua formação profana[442].

Houve outros que deram sua vida pelo empreendimento colonial, como Luís de Góis e seu irmão, Pero de Góis, de linhagem fidalga e que se tornou donatário de capitania Paraíba do Sul, como se viu atrás, tornando-se depois muito próximo dos jesuítas[443]. Foi ele que, em 1548, mandara uma aflita carta ao rei queixando-se da situação em que estava a colônia, ameaçada pelos franceses: "Se com tempo e brevidade Vossa Alteza não socorre a estas capitanias e costa do Brazil, que ainda que nós percamos as vidas e fazendas, Vossa Alteza perderá a terra"[444].

---

[439] NOBREGA, *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, 15.06.1553 (CPJ, v. 1, p. 497).
[440] Carta do provincial Pe. Beliarte, sobre a morte do Pe. Leonardo (ARSI, *Bras.* v. 15, f. 373v. In: CPJ, v. 3, p. 90*).
[441] NOBREGA, *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, 15.06.1553. (Ib. p. 494.)
[442] CORREIA, P. *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 10.03.1553 (CPJ, v. 1, p. 442).
[443] Ele e sua esposa planejavam separar-se para cada um abraçar a vida religiosa (NÓBREGA, *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 10.03.1553, CPJ, v. 1, p. 424). Efetivamente Pero de Góis só conseguiu entrar na Companhia de Jesus, na Índia, após a morte de sua esposa.
[444] *Carta de Luís de Góis a D. João III*, 12.05.1548 (HCPB, v. 3, p. 259).

Os irmãos Adorno, de família nobre genovesa, chegados ainda nos primórdios de São Vicente, eram pessoas de bom caráter, como José Adorno, que se tornou amigo dos jesuítas e ajudou Nóbrega nas negociações de paz com os tupinambá de Iperuig[445].

O estilo de vida destes primeiros portugueses facilitou a formação de uma geração de mestiços, denominados *mamaluco* ou *mameluco*[446].

Esta maneira livre de viver incomodava os jesuítas e também as autoridades portuguesas, como lamentava o ouvidor Borges ao dizer que os homens que vinham para cá eram casados em Portugal e nas Ilhas, mas que aqui "estão abaregados [amancebados] publicamente com gentias da terra christãas e outros com suas próprias escravas também gentias de quem tem filhos" [447].

Muitos deles, que moravam mais afastados, deixavam que suas mulheres criassem os filhos à moda indígena, como um foi o caso relatado pelo Pe. Leonardo Nunes de um jovem de 20 anos, que vivia "desnudo como índio" e "sin saber ninguna cosa de nuestra lengua". Este missionário afirmava que "destes son muchos que andan por la tierra adentro, assí hombres como mugeres que se perden por falta de socorro [espiritual]"[448].

Por isso, está muito longe da realidade a representação iconográfica da fundação de Santos, feita por Benedito Calixto, onde aparecem moradores com roupas e ares de nobreza, o que reflete a tendência ufanista que marcou a historiografia paulistana da primeira metade do século XX[449].

A sobrevivência da vila vicentina ocorreu sobretudo devido à aliança feita com os Tupi do litoral. A animosidade deste povo contra seus vizinhos os Tupinambá ou Tamoio, aliados dos franceses, levou-os a aceitar, sem grande questionamento, esta parceria.

---

[445] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 8.01,1565 (CAP, p. 219).

[446] Do árabe *mamlouk* (*escravizado*, p.p. do verbo *malaka*= escravizar). Nome dado a uma milícia, formada por escravos oriundos do Cáucaso, e que se constituíram na guarda pessoal do sultão Malik Saleck, por volta de 1240. Em 1249 assassinaram o sultão, criando uma nova dinastia. No sentido figurado, significa fanático do poder, insolente, altivo (JACKSON, W.M. *Encyclopedia e diccionario internacional*, s/d., v. XII, p. 6925). Segundo Varnhagen, na península ibérica, este nome era dado aos filhos nascidos da união de cristão com mulher árabe, com conotação pejorativa (HGB, v. 1, p. 215).

[447] *Carta de Pero Borges a D. João III,* 7.02.1550 (HCPB, v. 3, p. 268).

[448] *Carta aos padres e Irmãos de Coimbra,* 20.06.1551 (CPJ, v. 1, p. 236).

[449] Painel pintado na Bolsa do Café, em Santos (In: SAGA. *A grande História do Brasil,* 1981, v. 1, p. 94; Utilizado também na capa do livro de NEVES, Cylaine, *A vila de São Paulo de Piratininga,* 2007). Sobre a ideologia deste pintor ver ALVES, C. F. *Benedito Calixto e a construção do imaginário republicano,* 2003.

No início, diferenciavam os europeus pela cor do cabelo, já que os franceses – quase todos normandos – eram geralmente loiros, sendo, por isso. chamados de *ajurujub* ou *ajurujuba* [450], nome de um papagaio amarelo[451]. Foi uma maneira diferente de chamá-los, já que os Tupinambá se referiam a eles como *maíra*.

Este nome referia-se à grande entidade tupi, como relata Thevet:

> *Este nome de Maíra foi usado até o dilúvio (que dizem que foi universal), por aqueles que faziam grandes obras, de maneira que vendo que nós [os franceses] sabemos fazer mais coisas que eles, e que nossas obras parecem ser extraordinárias, dizem que somos seus sucessores e verdadeiros filhos de Maíra-Monã e que seus descendentes haviam voltado para nossa terra [a França], e lá ficaram separados, devido ao dilúvio* [452].

Com o tempo, esta percepção religiosa foi desaparecendo, embora estes cognomes fossem conservados, e até hoje para alguns povos da região Norte *karaíba* significa o "branco", o não-índio[453].

Inicialmente, os Tupi cometeram equívocos, atacando os portugueses, imaginando serem franceses, como ocorreu com um navio que aportava em São Vicente, quando vários lusitanos ficaram gravemente feridos[454].

Foi apenas um incidente, pois a seguir, tornaram-se aliados fiéis. Esta fidelidade os tupi mostraram para com os portugueses, assim como fizeram os Tupinambá em relação

---

[450] Ver ANCHIETA, "Na festa de São Lourenço", *Teatro de Anchieta*, 1977, v. 475, p. 160; VLB, v.1, p. 143.
[451] Na sua *História das animais e árvores do Maranhão*, Fr. Cristóvão de Lisboa cita esta pássaro com o nome de *ajuruju*, "papagaio pequeno (...) que tem o corpo amarelo e as pontas das asas verdes" (c 1631, fl. 193. In: CUNHA, *Dicionário histórico...*, p. 48).
[452] *La Cosmographie Universelle*, 1575, f. 913.
[453] No nheengatu há o vocábulo *kariwa*, para designar o não índio (CASANOVAS, *Noções de Língua Geral ou Nheengatu*, 2000, p. 133).
[454] Ver o interessante relado do Pe. Nunes sobre este ataque (*Carta aos Irmãos de Coimbra*, nov. de 1550, CPJ, v. 1, p. 205).

aos franceses: “Assim como odeiam os inimigos e os matam e comem quando podem, amam os amigos e aliados e não hesitam em morrer para defendê-los”[455].

Os portugueses de São Vicente tiveram que disputar o novo território não apenas com os franceses, que tentavam uma instalar uma colônia no Rio de Janeiro e em Cabo Frio, como também com os espanhóis, que buscavam levar a divisa do Tratado de Tordesilhas até Cananéia.

Nenhum grupo europeu podia dispensar a colaboração indígena.

No jogo das alianças, os Tupi tornaram-se aliados dos portugueses, ficando por sua vez inimigos dos franceses, que se tornaram aliados dos Tupinambá, que eram inimigos dos Tupi/Tupinikim[456]. Os Carijó, inimigos dos Tupi, tornaram-se aliados dos castelhanos, que disputavam o território com os portugueses. As alianças indígenas com os europeus aconteciam de acordo com as inimizades tradicionais.

Um episódio, ocorrido em 1534, relatado por Diaz de Guzmán, mostra como os indígenas se encontravam no meio destas disputas de colonos europeus.

Devido a desentendimentos na vila de Buenos Aires, um grupo de castelhanos partiu para a costa Norte, instalando-se em Cananéia. Achando a terra boa, travaram amizade com os Tupi da região. Dois anos mais tarde, apareceu “um fidalgo português, chamado bacharel Duarte Peres [Pires][457], (...) com toda sua casa, filhos e criados, desterrado por el-rei D. Manuel”, e que afirmava que aquelas terras pertenciam ao monarca português e que os castelhanos deveriam prestar obediência ao governador Martim Afonso e a seu loco-tenente. Caso contrário, dava um prazo de 30 dias para que todos deixassem a região.

Neste ínterim, surgiu uma nau francesa que aportara em Cananéia para abastecer. Capturando dois marinheiros que haviam descido à terra em busca de provisões, os castelhanos, auxiliados por cerca de 200 Tupi, atacaram o navio, aproveitando-se da escuridão da noite. A tripulação foi presa, sendo levados armas, munições e quatro canhões.

---

[455] LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, [1578]1972, p. 189.

[456] *“Nunca houve guerras com os índios naturais [de São Vicente] que chamam tupis, que sempre foram amigos dos portugueses”* (ANCHIETA, *Breve informação do Brasil, 1584.* TH, p. 42).

[457] Vê-se que não há consenso quanto ao nome do Bacharel.

Com o pequeno fortim aparelhado, os espanhóis sentiram-se capazes para expulsar o Bacharel e seu grupo. Informado sobre esta presença castelhana, o capitão de São Vicente, com 80 portugueses e muitos Tupi, foi até lá para expulsá-los. Recebido com descargas de canhão, o grupo lusitano teve que bater em retirada, sendo muitos mortos, e outros presos, como Pero de Góis.

Revigorados com a vitória, os castelhanos partiram rumo a São Vicente, onde "saquearam e roubaram quanto havia no porto", apoiados também por alguns portugueses "que dissimuladamente os favoreceram". Temendo represália, o grupo voltou para a Ilha de Santa Catarina, onde o capitão Gonçalo Mendonça [Monteiro] os alcançou, vingando-se do insucesso anterior[458].

Este episódio mostra também a fragilidade da presença portuguesa na região, pressionados por castelhanos, ao Sul, e por Tupinambá e franceses, ao Norte.

Para manter a aliança com os Tupi do litoral, o ferro foi um elemento de barganha importante. O Pe. Nóbrega já afirmava que "esta tierra es muy pobre y no se puede conversar este gentio sin anzoles y facas para los mejor atraer"[459].

Embora não tenha localizado ferreiros entre os primeiros povoadores de São Vicente, é muito provável sua existência, como pôde ser ver no comércio de troca, realizado com os Tamoio de Ubatuba, já que estes objetos eram dos mais apreciados por eles, mesmo que procedessem de inimigos.

Necessitando de farinha, os vicentinos foram a Iperuig, realizando a chamada "troca guerreira", como presenciou Staden, em 1554:

> *É uso dos portugueses viajar pela terra de seus inimigos, bem municiados, todavia, e com eles comerciar. Dão-lhe facas e segadeiras em troca de farinha de mandioca, que os índios têm em grande quantidade nalgumas regiões. Empregam a farinha para alimentar os numerosos escravos que mantém em suas plantações*

[458] *Argentina*, L. 1, c. 8. (In: VARNHAGEN, HGB, nota II, v. , p. 182-183).
[459] *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, 15.06.1553 (CPJ, v. 1, p. 503).

> *de cana de açúcar. Quando chegam os navios dos portugueses, dirigem-se para ele um ou dois índios numa canoa, e alçam-lhe as mercadorias tão depressa quanto possível. Pedem então o que querem em troca e os portugueses lh'o entregam. Enquanto ambos estão no navio, conservam-se algumas canoas cheias de selvagens à distância e observam. Quando a troca comercial termina, remam muitas vezes os selvagens em direção ao navio, escaramuçam com os portugueses e atiram-lhes flechas. Depois disto voltam* [460].

Esta troca fazia circular as mercadorias que faltavam a cada comunidade.

Com o tempo os instrumentos de ferro começaram a dar muita autonomia aos indígenas, sendo que muitos Tupi se mostravam mais rebeldes e independentes, como observou o Ir. Pero Correia:

> *Eu tenho dito a alguns índios principais destas partes algumas coisas acerca de mandar El-Rei que não lhes dêem facas grandes nem pequenas de Alemanha, nem outras armas, e que o faz porque não é razão que as coisas boas, que Deus criou, se dêem aos que não conhecem a Deus enquanto se não fazem primeiro cristãos. (...) E sabe V. R^{a} que coisa é não dar-lhe ferramenta para roçar? Que se perderão com fome, e a fome é guerra de cada dia e em pouco tempo os há-de vencer. El índio que en otros tiempos no era nadie y que siempre moría de hambre, por no aver una cuña con que hazer una roça, tiene ahora quantas herramientas y roças quierem, y comen y beben de continuo, y andanse siempre a beber binos [vinhos] por las aldeas, ordenando gueras y haziendo muchos males* [461].

[460] *Duas viagens...*, 1988, p. 115.
[461] *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 10.03.1553 (CPJ, v., 1, p. 445).

Esta autonomia indígena passou a ser controlada à medida que suas terras eram tomadas pelos portugueses.

O novo loco-tenente Antônio de Oliveira, que substituiu em 1538 a Gonçalo Monteiro, passou a distribuir terras, em nome da esposa de Martim Afonso, Dona Ana Pimentel, que respondia pelo marido, que estava vivendo nas Índias.

A doação de terras já havia começado um pouco antes, pois em 1536 Braz Cubas recebeu uma sesmaria que pertencera a Henrique Montes, em *Geribatiba*, próximo do local onde hoje se encontra Piaçaguera[462]. Não se deve confundir com a outra *Geribatiba/Jurubatuba* do planalto.

Pelas dificuldades de escoamento da produção local, Brás Cubas comprou terras no outro extremo da ilha, chamada pelos indígenas de *Yguaguaçu-pe*[463]. De posse desta nova área, construiu, em 1543, junto ao outeiro de Santa Catarina – atual colina de Montserrat –, uma igreja dedicada à Nossa Senhora da Misericórdia e um hospital denominado *Todos os Santos*. Segundo Fr. Gaspar, daí veio o nome da futura vila de Santos[464].

Os primórdios destes núcleos foram difíceis de consolidação, estando longe da verdade a afirmação de que São Vicente foi uma capitania que prosperou, como afirmam os livros didáticos[465].

Décadas depois da instalação da vila, os moradores de Piratininga ainda exaltavam a fertilidade do planalto, em contraste com a pobreza do litoral [466].

Por suas raízes mestiças, os moradores estavam em constantes andanças e expedições, deixando muitas vezes a vila vulnerável.

---

[462] MARQUES, AHGSP, v. 2, p. 326.
[463] Embora muitos autores usem *Enguaguaçu*, Staden grafou *Ywawasupe*, que vem a ser *Yguaguaçupe* (= na grande baía fluvial), por ter uma enseada muito profunda (Ver a edição de 1900, cujo título é: *Suas viagens e cativeiro entre os selvagens do Brazil*, Ed. 4ª. Centenário, Casa Eclética, com notas de Teodoro Sampaio).
[464] MADRE DE DEUS, *Memórias para a história...*, 1975, p. 115-116.
[465] VICENTINO, Cláudio. *História, memória viva.* 5ª. Série, 1998, p. 59.
[466] É significativa a carta dos colonos do planalto ao capitão Estácio de Sá, ao solicitar algumas benesses: *"(...) lembramos a Vossa Mercê em como esta vila de São Paulo sendo a tantos anos edificada doze léguas pela terra dentro e se fazer com muito trabalho longe do mar e das vilas de Santos e São Vicente porquanto se não podiam sustentar assim ao presente como pelo tempo adiante porquanto ao longo do mar não podiam dar os mantimentos para sustento das ditas vilas e engenhos nem pastos em que pudessem pastar o gado vacum que há na dita vila e capitania"* (ACSP, 29.04.1564 [1962], vol. I, p. 42).

Por isso, em setembro de 1542, a Câmara resolveu estabelecer "que nenhuma Força das que ora aqui estam na Villa, se leve foora d'ella, e todas as outras, que sam foora da dita Villa, as tragam para ella". Ordenava também que a Força que estava em Piratininga se juntasse aos moradores de São Vicente, aceitando apenas a Força "que estaa em Guaibe [Guarujá] que por razam do Engenho, que laa estaa"[467].

Esta Força era a milícia espontânea que se formava nas capitanias, pois, pelo regimento que Dom João III concedeu a Tomé de Sousa, cada donatário deveria ter "monições e armas ofemsivas e defemsivas pera sua segurança"[468]. Este grupo miliciano era integrado não só por portugueses, como também por mamelucos e indígenas, como se viu no episódio dos castelhanos de Cananéia.

Tal apelo mostrava que a presença desta Força era uma exigência indispensável para se fazer frente às necessidades da vila, diante de possíveis ataques dos Tupinambá. Teve um papel significativo por ocasião da expulsão dos franceses do Rio de Janeiro, em 1565, quando Estácio de Sá levou de São Vicente um significativo reforço[469] e, também, na repressão aos Tupinambá refugiados em Cabo Frio[470].

Estas Forças serão importantes, na fase inicial da conquista, sobretudo após sua regularização, em 1570, pela promulgação do *Regimento dos capitães mores*[471]. Tal lei ajudou a coibir abusos e arbitrariedades por parte dos moradores, e talvez tenha sido a partir dela que surgiram as *bandeiras paulistas*, tão eficientes no aprisionamento de indígenas.

A vila vicentina era marcada pela cultura indígena, não só nos costumes alimentares, como na celebração das vitórias contra povos indígenas inimigos, sobretudo, os Tupinambá. Os prisioneiros eram transformados em escravos, e alguns, mortos pelos Tupi, sendo que os moradores não-índios participavam também destas práticas tradicionais.

Como escreveu Anchieta, "em quase todas as Aldeias se celebraram aquelas miseráveis cerimônias da morte dos contrários". E

---

[467] Sessão de 9.09.1542. In: MADRE DE DEUS, *Memórias para a história...*, 1975, p. 121.
[468] *Regimento de Tomé de Sousa,* 17.12.1548 (BNL, *Arquivo da Marinha,* L. 1, of. 1587-1602, f. 1. In: HCPB, v. 3, p. 348)
[469] VASCONCELOS, CCJ, L.3, n. 72-75, p. 117-119.
[470] Nesta ocasião importante papel teve a milícia vicentina, formada por "portugueses, muitos índios cristãos e gentios", sob o comando do capitão Jerônimo Leitão (Id., L. 3, n. 135-136, p. 148-149).
[471] *Regimento dos capitães mores, & mais Capitães & officiaes das companhias da gente de cauallo & de pè, & da ordem que teram em se exercitarem.* 10.12.1570; 15.05.1574 (PLMH, vol. 1, V-VIII parte, p. 373-405).

> *na própria vila dos portugueses, que é cabeça das outras [São Vicente], foi morto um deles com a maior festa diante de toda a gente portuguesa. Estes portugueses bem longe de o impedirem ou repreenderem, quase todos assistiram ao espetáculo e o aprovaram e louvaram* [472].

Mesmo o vigário de São Vicente, o Pe. Gonçalo Monteiro, pouca interferência teve nessas práticas indígenas, pois, como dizia Nóbrega, "los clérigos del Brasil destruen todo, aunque mucho se hiziesse e edificasse" [473].

A vinda de Tomé de Sousa a São Vicente, em 1553, no seu último ano de governo, possibilitou a organização da capitania, sobretudo nas vilas existentes, estabelecendo cargos e apoiando o trabalho dos "yrmãos de Ihesus [jesuítas]"[474].

Reforçou o forte de Bertioga, na fronteira com os Tupinambá, além de autorizar a construção da fortaleza de Santo Amaro/Guarujá. Erigiu a vila de Santo André, no planalto e apoiou o núcleo de Santos que se consolidava a uma légua de São Vicente, por ter "melhor porto que se pode ver, he todas as naos do mundo poderão estar nelle". Chegou a ter um certo escrúpulo neste ponto, pois eram duas vilas numa mesma ilha e por ser dentro do termo de São Vicente, e que o apoio a Santos poderia ter repercussão negativa naquela. Mas ponderava, que a perda de uma era compensada pelo nascimento de mais três vilas[475].

Estabelecendo um mínimo de estrutura administrativa, com a ereção do pelourinho e Casa da Câmara. Esperava, desta forma, que a lei fosse minimamente respeitada, com um certo controle sobre o tráfico de escravos obtidos de forma ilícita.

Esta mínima estrutura administrativa deu frutos mais tarde, como foi um episódio, relatado pelo jesuíta Pero Rodrigues, envolvendo os Carijó, quando um traficante vicentino, enganara um grande grupo de indígenas da Ilha de Santa Catarina, levando-os presos para São Vicente. Ali chegando, o provedor foi interado de caso e "feitas as diligências devidas

---

[472] *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, fim de março de 1555 (CPJ, v. 2, p. 206).
[473] *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, 15.06.1553 (CPJ, v. 1, p. 502).
[474] *Carta de Tomé de Sousa ao rei*, 1.06.1553 (Arq.Torre do Tombo, gav. 18, m. 8, n. 8. Ap.: HCPB, v. 3, p. 365).
[475] Id., ib.

(...) poz todo em liberdade", obrigando o armador devolver os nativos à sua terra, assumindo todas as despesas do retorno[476].

Na impossibilidade de cercar as vilas do litoral, pois a maior parte dos moradores vivia dispersa, insistiu para que cada fazenda e engenho fizessem sua própria cerca de proteção para enfrentar os ataques indígenas[477].

2.3.1 Engenhos e fazendas vicentinas

Devido às leis que regiam as capitanias, os empreendimentos na vila vicentina eram pequenos. Segundo a *Carta de Doação* dada por Dom João III, lê-se que

> *pessoa alguma nam possa fazer ditas moendas, marinhas, nem engenhos, senam o dito Capitam [da Capitania], e o Governador, ou aquelle a quem elle para isso der licença, de que lhe pagaram aquelle foro, ou tributo, que com elle se concertar* [478].

Isto se explica porque o primeiro engenho de São Vicente foi o de Martim Afonso, que o mandara edificar por volta de 1533. Passou a ser conhecido como *engenho do Governador*, com capela dedicada a São Jorge. Algum tempo depois, foi vendido a Erasmus Schetz e a Johan van Hielst, comerciantes alemães que atuavam em Antuérpia, passando a ser conhecido como *engenho São Jorge dos Erasmos*.

Os demais engenhos construídos precisaram ter a autorização do donatário, devendo pagar-lhe imposto. Assim surgiram na ilha, mais próximo a Santos, os engenhos de Pero de Góis, em terras que recebera em sesmaria, sendo chamado de engenho da *Madre de Deus*, devido a uma capela construída sob esta invocação. Um terceiro engenho, o de *São*

---

[476] Carta do Pe. Pero Rodrigues.... para o Pe. João Álvares, assistente do Pe. Geral, 1597 (ABN, 1898, v. 20, p. 258). A carta narra também o retorno destes Carijó, seguido de uma proposta de evangelização por parte dos jesuítas, que se apresentaram como os protetores dos indígenas.
[477] Id., p. 365-366.
[478] *Carta de Doação da Capitania de Pero Lopes de Sousa.* In: MADRE DE DEUS, *Memórias para a história...*,[1797] 1975, p. 156.

João, foi de propriedade de José Adorno, de família genovesa. Ali trabalhou como administrador o alemão Eliodoro Hessus, o mesmo que socorrera Hans Staden, quando este fora preso pelos Tupinambá[479]. Um quarto, o *engenho Nossa Senhora da Apresentação,* foi de propriedade de Manoel de Oliveira Gago, que talvez tenha sido de Diogo Ayres.[480]

Houve também o engenho de Estevão Raposo, na Ilha de Santo Amaro ou Guaimbé (atual Guarujá)[481] (Fig. 2).

Segundo o cronista Madre de Deus, os moradores de São Vicente haviam solicitado ao rei, em 1557, que fossem construídos, às custas da fazenda real, dois engenhos comunitários para as famílias mais pobres E sob juramento, a Câmara exigia que os responsáveis por eles não lesassem os moradores nos produtos ali beneficiados[482].

Juntamente com os engenhos e fazendas, crescia também a demanda de escravos indígenas. Segundo Luís de Góis, numa carta escrita ao rei em 1548, em São Vicente havia seis engenhos, várias fazendas, mais de 600 portugueses e "de escravaria mais de três mil"[483].

Fazendas havia não só em São Vicente, Santos e Guarujá, como também em Itanhaém. Os jesuítas relatavam que eram muito solicitados pelos escravos indígenas, quando por lá passavam[484].

---

[479] STADEN, *Duas viagens*..., [1557] 1974, p. 80

[480] Para estas informações, ver o item Affonsos Gayas (NP, v. 2, p. 114,-116). Ver também o artigo de REIS, Nestor G. "Os engenhos da baixada santista e do litoral norte" (*Revista da USP,* v. 41, março-maio 1999, p. 62-73).

[481] MADRE DE DEUS, *Memórias para*...,[1797]1975, p. 86.

[482] ACSV, L. 3, 27.04.1557. Ap. MADRE DE DEUS, ib., p. 86.

[483] *Carta de Luís de Góis escrita da vila de Santos a D. João III* (Arquivo da Torre do Tombo, *Corpo Cronológico,* I, 80, 110. In: HCPB, v. 3, p. 259).

[484] *"Com as mulheres e escravos dos portugueses se faz muito fruto. (...) E [os senhores] querem mais o serviço deles, que sua salvação. (...) De maneira que é tanta a negligência dos senhores nisto, e tanta a perdição dos escravos, que temos por muito grande proveito ocupar-nos em sua doutrina,* máxime *não havendo índios [livres] que queiram aprender"* (ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 30.07.1561. CAP, p. 177-178).

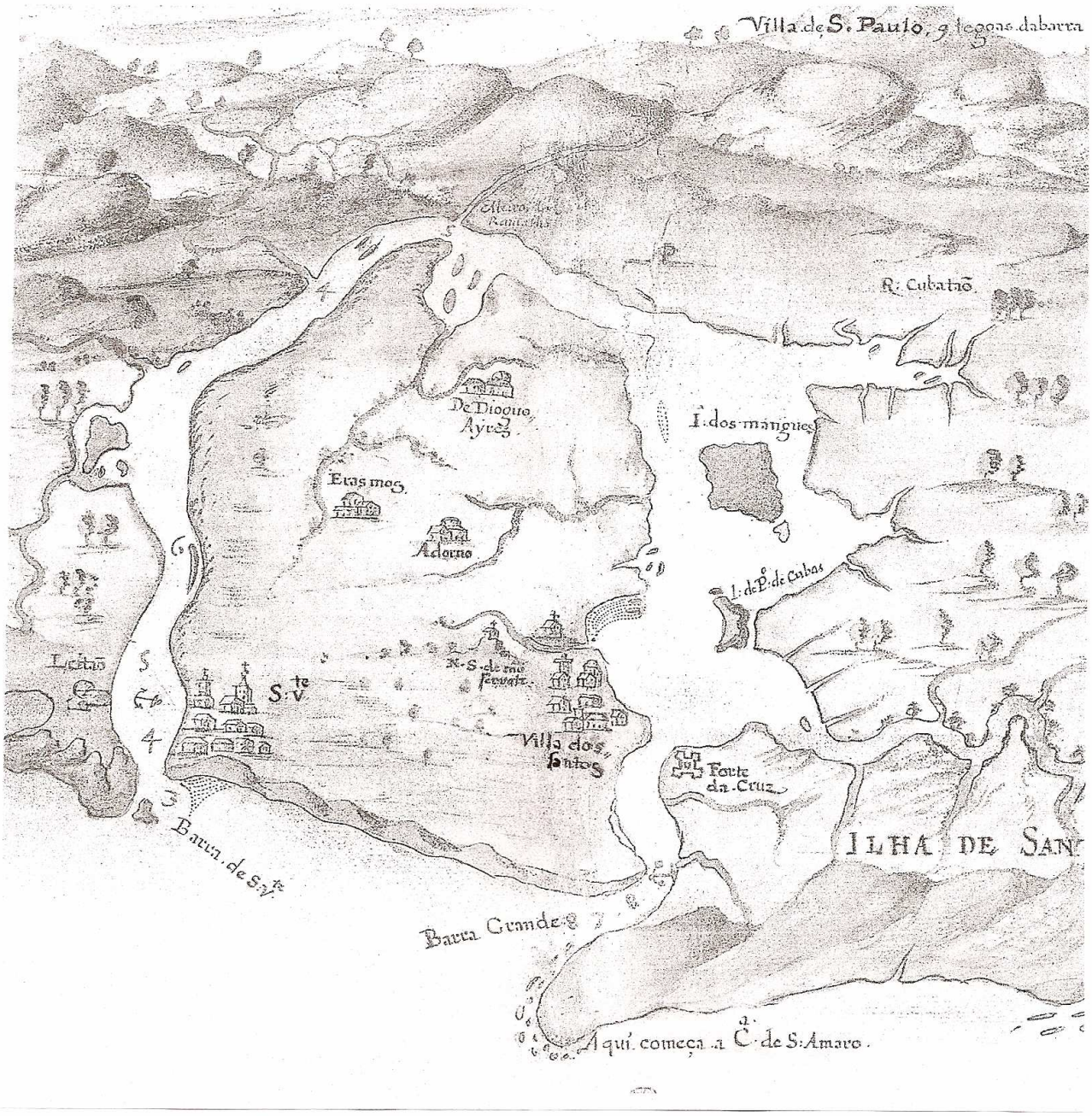

Fig. 2 *Capitania de São Vicente no se. XVII, com destaque para a Ilha de Santos*

Mapa de João Teixeira Albernaz, o Velho (1631), do *Atlas de Albernaz* (In: *Mapas Históricos Brasileiros*, n. 33, São Paulo: Abril Cultural, 1969).

Em 1585, o Pe. Cardim, referindo-se ao litoral vicentino, escrevia que "estas três vilas [São Vicente, Santos e Santo Amaro], são pobres de pouco mantimentos e gado, porém abundantes em assucar. Em todas elas há quatro engenhos de assucar, que é a mercadoria da terra"[485].

Segundo o mesmo Cardim, havia, na época, várias espécies de engenhos: os de "água rasteiros" e os de "água copeiros, os quais moem mais e com menos gastos"; os movidos a água, mas tocados com bois, chamados trapiches. Fabricam mais e têm mais gasto e "embora moem menos, moem todo o tempo do ano", não diminuindo a produção na época da seca. Possuíam em torno de 60 escravos[486].

Descrevendo engenhos de açúcar de Pernambuco, um cronista do final do século XVIII também afirmava que um engenho médio precisava de 60 escravos e 60 bois mansos para tocar o trabalho[487]. Isto mostra que,para ter uma produção razoável, os engenhos do litoral vicentino teriam em média de 360 escravos. É possível que outro tanto trabalhasse nas fazendas e nos serviços domésticos, perfazendo um total de 700 cativos.

No levantamento feito pelo jesuíta Luís Fonseca, no final do século XVI, e que poderia ser considerado o primeiro censo do Brasil, foram contabilizados para as vilas de São Vicente e Piratininga 600 portugueses, seis engenhos, 800 escravos e 6.000 indígenas livres[488]. Convém observar que muitos indígenas, considerados livres, muitas vezes tinham uma situação de cativo.

O trabalho no engenho era duro e perigoso. Por isso,Cardim escrevia que pelo tipo de atividade, "sempre os serventes andam correndo, e por isso morrem muitos escravos"[489].

Embora os engenhos de São Vicente devessem ser mais primitivos e talvez menos perigosos que os da Bahia, não devia estar fora de pssibilidade que esses indígenas, pouco afeitos à maquinaria, tivessem decepado um dedo ou a mão, como descrevia Antonil, ao se

---

[485] CARDIM, *Informação da Província...,1585.* In: ANCHIETA, *Cartas...* 1933, p. 423.
[486] "Informação da missão do P. Christovão...". In: *Tratado da terra e gente...*, 1978, p. 193.
[487] COUTO, D. Domingos de Loreto, *Desagravos do Brasil...*[1757] 1981, p. 174-176.
[488] *Coisas notáveis...*, [1587] (M), nº. 195, 1966, p. 11. Ver a tabela completa no final, no anexo 3.
[489] *Tratado da terra e gente...*, 1978, p. 193.

referir aos engenhos da Bahia. Os acidentes na moenda ocorriam, sobretudo com escravos que, horas a fio, quando vencidos pelo cansaço, ficavam mais desatentos[490].

A casa das fornalhas, "bocas verdadeiramente tragadouras de matos, viva imagem do Purgatório ou do Inferno", era o lugar dos "escravos boubentos" e de "outros escravos, facinorosos, que, presos em compridas e grossas correntes de ferro, pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos da sua maldade" [491].

Havia, também, o ofício de caldereiro e tacheiro, cuja tarefa era mexer o caldo de cana a ferver nos tachos, e que depois era colocado nas formas de açúcar. Trabalho duro e perigoso, tarefa de escravos rebeldes, geralmente "amarrados com grandes correntes de ferro a um cepo" e também de escravos fugitivos, sendo que este trabalho era um castigo "para que desta sorte o ferro e o trabalho os amanse"[492].

Mesmo que os engenhos de São Vicente não tivessem tido a rudeza dos engenhos baianos, a violência dos proprietários portugueses em relação aos escravos era conhecida, como testemunhou Thevet, em 1555, passando pelas Canárias:

> *os escravos [africanos] são duramente tratados pelos espanhóis, e mais ainda pelos portugueses, levando uma vida pior do que a que teriam se tivessem entre os turcos ou árabes. Sou constrangido a referir-me a tais maus tratos, por tê-los eu próprio presenciado* [493].

Se plantar cana era uma atividade mais leve, o cortar cana e, sobretudo, transportá-la era um trabalho difícil e desgastante, não só para os escravos, como também para os bois, principalmente na época de chuva. Como dizia Antonil referindo-se aos engenhos da Bahia, "conduzir a cana por terra em tempos de chuva e lamas é quere matar muitos bois, particularmente se vierem de outra parte magros e fracos". E lembrava o caso de um

[490] *Cultura e opulência do Brasil* [1711], 1982, p. 112.
[491] Id., ib., p. 115.
[492] Id., ib., p. 119.
[493] *Singularidades da França Antártica*, [1558], 1978, p. 29.

engenho, onde morreram, em apenas um ano, 211 bois, "parte nas lamas, parte na moenda e parte no pasto"[494].

Além disso, havia o corte da lenha necessária para cozinhar o caldo da cana que iria produzir o açúcar. Numa região, como o litoral vicentino, onda as matas ficavam na serra, é de se imaginar o desgaste que tinham os indígenas para levar a lenha para os engenhos.

A conseqüência da prioridade que se dava para os engenhos, trazia um outro problema para os vicentinos, que era a penúria alimentar.

Infelizmente, a documentação desta época é um tanto omissa, mas, por alguns relatos, vê-se que buscavam a farinha de mandioca, em outras regiões, como junto aos Tupinambá de Ubatuba, ou aos Tupi de Itanhaém ou mesmo junto aos Tupi do planalto, como fizeram os jesuítas, para a manutenção dos meninos que viviam no colégio, cuja farinha era trazida de lá, "apesar da grande aspereza do caminho"[495].

5.3.2 A prática escravista portuguesa

Nos primórdios da ocupação do litoral, a demanda por braços indígenas não era acentuada e, de certa, forma suprida ou através do escambo ou pelo resgate de cativos, que eram prisioneiros de guerra que deveriam ser sacrificados na forma tradicional, como observou Monteiro. Entretanto, esta segunda maneira de negócio estimulava conflitos intertribais, levando muitas vezes a movimentos de represália dos indígenas contra os portugueses[496].

Nem sempre a prática de destinar inimigos para o cativeiro era do agrado dos Tupi, que tradicionalmente os capturavam para suas cerimônias. Em várias partes houve resistência a este novo destino dos escravos, muito rentável para os europeus e mestiços. Esta resistência em trocar escravos cativos fora registrada por Léry, quando esteve entre os Tupinambá do Rio de Janeiro:

---

[494] *Cultura e opulência do Brasil,* [1711] 1982, p. 106-107.
[495] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* 1.09.1554 (CPJ, v. 1, p. 105).
[496] *Negros da Terra,* 1994, p. 30-31.

> *Por mais esforços que fizéssemos, nossos intérpretes só conseguiram resgatar parte dos prisioneiros. Que isso não era do agrado dos vencedores percebi-o pela compra de uma mulher com seu filho de dois anos, que me custaram quase três francos em mercadorias. Disse-me então o vendedor: "Não sei o que vai acontecer no futuro. Depois que pai Colá [almirante Villegaignon] chegou aqui já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros* [497].

Assim, a mão-de-obra escrava era utilizada não só nos trabalhos agrícolas, como também nas fainas domésticas. No dizer dos vicentinos, eles não tinham "vindo de suas terras a senhorear o Brasil" ficando "iguais aos naturais dele" e nem queriam que suas mulheres fossem "à fonte e rio", buscar água e lavar roupa[498].

Os Tupi, em geral, eram apreciados por sua habilidade em vários ofícios:

> *São muito engenhosos parar tomar quanto lhes ensinam os brancos, como não for coisa de conta [aritmética]; mas para carpinteiros de machados, serradores, oleiros, carreiros e para todos os ofícios de engenho de açúcar, têm grande destino, para saberem logo estes ofícios; e para criarem vacas têm grande mão e cuidado. (...)Também as moças deste gentio que se criam e doutrinam com as mulheres portuguesas, tomam muito bem o cozer e lavar, e fazem todas as obras de agulha que lhes ensinam, para o que tem muita habilidade, e para fazerem coisas doces, e fazem-se extremamente cozinheiras* [499].

---

[497] *Viagem à terra do Brasil*, 1972, p. 144.
[498] VASCONCELOS, CCJ, L. I, n. 74, v. 1, p. 212.
[499] SOUSA, *Tratado descritivo*... [1587],1987, p. 313-314. Ao invés do que afirma Sousa, com o tempo se mostraram também muito aptos para atividades intelectuais.

Ao contrário do estereótipo que ficou do indígena preguiçoso, ele era habituado a trabalhos pesados, como se viu na fase do escambo de pau-brasil, mas não feitos de forma sistemática e sob pressão.

Muitos também eram requisitados para trabalhos de transportes, pois quase não havia animais de carga[500].

A escravização adotada pelos portugueses já era uma prática que existia havia um certo tempo em Portugal, e remontava à fase da conquista africana. Segundo Ure, a partir de 1455, cada ano era levado para Portugal entre 700 e 800 escravos africanos, tornando-se Lagos, na região do Algarve, um grande entreposto escravista[501].

Com a conquista do Brasil, a prática da escravização de nativos, não só continuou, como também aumentou.

Na época das feitorias, além do pau-brasil, animais e peles, os armadores levavam indígenas, como foi o caso da nau Bretoa, dos cristãos-novos italianos Fernão de Loronha, Marchioni e Morelli, que estiveram no Brasil em 1511. Segundo o inventário de mercadorias, foram transportados 5.008 toras de pau-brasil, muitos papagaios, gatos-do-mato, macacos e 35 escravos, dos quais 22 mulheres e 13 homens[502].

Três anos depois, *A Nova Gazeta da Terra do Brasil,* informativo alemão para comerciantes europeus registrava, entre outras coisas, que os navios portugueses além de pau-brasil, levavam também muitos escravos: "a coberta do navio está cheio de rapazes e raparigas comprados"[503].

Os espanhóis também se abasteciam de escravos indígenas, como ocorreu com o capitão Diogo Garcia, que em 1527, em viagem ao rio da Prata, fez escala em São Vicente

---

[500] Cem anos depois, o Pe. Vieira criticava o rigor a que eram submetidos os indígenas que faziam transporte de carga entre o planalto e o litoral: *"(...) se serviam dos índios pela manhã até à noite, como fazem dos negros da Guiné. Nas cáfilas [caravanas] de São Paulo a Santos, não só iam carregados como homens, mas sobrecarregados como bestas de carga, quase todos nus ou cingidos com um trapo, e com uma espiga de milho como ração de cada dia"* (Carta de 12.07.1693. In: TAUNAY, *História geral das bandeiras,* 1924, v. 4, p. 292).
[501] *Dom Henrique, o Navegador,* 1985, p. 133.
[502] Livro da nau Bretoa que vai... 1511. (In: RIBEIRO, D. & MOREIRA NETO, *A fundação do Brasil,* 1992, p. 129).
[503] *A Nova Gazeta da Terra do Brasil* (In: RIBEIRO, D. & MOREIRA NETO, ib., p. 114).

para abastecer a frota de água e víveres e construir um novo bergantim. Na volta de sua viagem ao Sul, comprou do Bacharel de Cananéia 80 escravos[504].

Significativa foi a resposta de Sebastiano Caboto, genovês a serviço de Castela, ao retornar desta mesma viagem do Brasil, junto com Garcia, onde adquirira escravos. Às autoridades de Sevilla, que inquiriam sobre a origem daquelas pessoas, ficou registrado que,

> *más trujo [trouxe] o dicho capitan [Caboto] cinco esclavos indios, que los tres dellos son hombres y las dos mujeres, los cuales compró en el puerto de San Vicente, de los portugueses que habitan en aquella tierra, y los dichos cinco indios esclavos son esclavos por razon que los indios de la tierra que dicen topes [Tupi] los van a traer de la guerra de sus contrarios, que son otras generaciones e después los venden los dichos indios a los dichos portugueses por rescates e otras cosas que les dan por ellos, y los dichos portugueses después los venden a las naos que allegan a aquel puerto, e los envian a Portugal para veendellos por esclavos, como lo son, e que por esclavos son avidos e tenidos*[505].

Este comércio de escravos, na maior parte Carijó, era feito permutando mercadorias, sem afetar os padrões tradicionais indígenas.

O comércio de escravos prosperava em Portugal, pois era uma importante fonte de renda para um país de poucos recursos naturais. Na própria carta de doação das Capitanias,

---

[504] *"E de aquí fuemos á tomar refresco en San Vicente questa en 24 grados, e alli vive un Bachiller e unos yernos suyos mucho tiempo ha que ha bien 30 años, é alli estuvimos hasta 15 de Enero del año siguiente de 27 [1527], (...) y esta una gente alli con el Bachiller que comen carne humana y es buena gente amigos de los cristianos que se llama Topies"* (*Memoria de la navegación que hice este viaje...*, RIHGB, 1888, v. 15, p. 9-10). Embora o texto fale de 800 escravos, é provável ter havido um erro gráfico, pois a média de escravos por viagem era entre 40 a 70, como se vê no Livro da nau Bretoa (In: RIBEIRO& MOREIRA NETO, 1992, p. 129).

[505]" (Archivo de Indias de Sevilla, 144-1-10. Ap: CORTESÃO, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, 1958, p. 59-60).

Dom João III concedia ao donatário enviar para o reino "24 peças cada anno", livres de imposto real, além de se poder utilizar os indígenas como marinheiros e grumetes[506].

Martim Afonso, por sua vez, concedeu ao sesmeiro Pero de Góes o direito de enviar 17 peças de escravos para o reino, "por virtude de um alvará que de El-Rei Nosso Senhor [lhe dera], o qual está registrado na casa da Índia"[507].

O Pe. Gonçalo Monteiro, primeiro vigário de São Vicente e loco-tenente do donatário, por alvará régio, além do salário, recebeu o direito de resgatar por ano "duas peças d'escrauos", contando a partir do dia em que havia lá chegado[508].

A nascente colônia do Brasil seguia o modelo da sociedade portuguesa quinhentista, onde "os escravos pululam por toda parte, [e] todo o serviço é feito por negros e mouros cativos", como observava o holandês Claenarts ou Clenardo, em 1535. "Em Portugal todos somos nobres e tem-se como grande desonra exercer alguma profissão", concluía ele. E mais adiante observava:

> *Estou em crer que em Lisboa os escravos e as escravas são mais que os portugueses livres de condição. Dificilmente se encontrará uma casa, onde não haja pelo menos uma escrava destas. (...) Os mais ricos tem escravos de ambos os sexos e há indivíduos que fazem bons lucros com a venda dos filhos dos escravos, nascidos em casa. Chega-me a parecer que os criam como quem cria pombas para levar ao mercado. (...) Diga-se de passagem que Vênus, em toda a Espanha, tem culto público* ("pandemos", esse aparet[509]) *não menos que outrora em Tebas, e mormente em Portugal então, onde creio que seria uma coisa*

[506] *Carta de Doação a Pero Lopes*, 21.01.1535. In: MADRE DE DEUS, *Memórias para a História...*, [1797], 1975, p. 158.
[507] Sesmaria de Pero de Góes (In: MARQUES, AHGPSP, ítem Sesmaria, v. 2, p. 267).
[508] Extracto dos alvarás ao Pe. Gonçalo Monteiro, 26.06.1549 (PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 325).
[509] Expressão que une um vocábulo grego e uma expressão latina ("é preciso que apareça entre todos"), significando "que está disseminado por toda parte".

> *extraordinária ver um mancebo contrair uma ligação legítima*[510].

No Brasil, esta situação repetia-se. Com razão Gandavo dizia que sem escravos não se podia viver no Brasil:

> *E a primeira cousa que pretendem adquirir são escravos para nellas lhes fazerem suas fazendas e si huma pessoa chega na terra a alcançar dous pares, ou meia dúzia delles (ainda que outra cousa nam tenha de seu) logo tem remédio para poder honradamente sustentar sua família: porque hum lhe pesca e outro lhe caça, os outros lhe cultivam e grangeão suas roças e desta maneira nam fazem os homens despesa em mantimentos com seus escravos, nem com suas pessoas* [511].

Na região de São Vicente, os escravos indígenas provinham na sua maioria das aldeias Tupinambá, do litoral norte, e das aldeias Carijó, de Santa Catarina[512]. Estes últimos eram mais apreciados, pois além de falar uma língua próxima ao tupi, usada por quase toda a população, eram dóceis e receptivos[513].

A escravização dos indígenas de Santa Catarina se fazia havia bastante tempo, pois no dizer de um cronista castelhano, aquela região

---

[510] *Carta de Clenardo ao seu querido Látomo*, Évora, 26.03.1535. (In: CEREJEIRA, M. Gonçalves. *O humanismo em Portugal, Clenardo*, 1926, p. 273-274). O próprio Clenardo tinha três escravos a seu serviço.
[511] *História da Província de Santa Cruz,* [1576], c. 4, 1980, p. 93-94.
[512] Pe. Leonardo Nunes relatava os conflitos que tinham com os vicentinos, ao censurá-los em viver "amancebados" e em manter "los negros Carijós christianos captivos por los aver salteado sin los querer dexar, teniéndolos injustamente" (*Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, nov. 1550, CPJ, v. 1, p. 210).
[513] *"Estes [Carijó] estão sob o domínio dos castelhanos, a quem de boa vontade constroem as casas e de boa mente ajudam a obter as coisas necessárias à vida"* (ANCHIETA, CAP, p. 78). Hans Staden tinha um escravo Carijó, quando foi preso pelos Tupinambá (*Duas viagens ao Brasil*, 1988, p. 78).

> *estava despovoada por causa dos portugueses e seus amigos [Tupi] terem feito muitos saltos aos índios naturais da dita ilha e terem aniquilado todos os silvícolas do litoral [os Carijó] que eram amigos dos vassalos de Sua Magestade [de Castela]* [514].

Em contrapartida, os Guaianá, que viviam na Serra do Mar, eram menos requisitados, pois como povo coletor, não tinham o hábito de um trabalho agrícola, sedentário e rotineiro. Por isso Soares de Sousa dizia, "quem acerta ter um escravo guaianás não espera dele nenhum serviço, porque é gente folgazã de natureza e não sabe trabalhar"[515].

Os escravos deviam ser sempre vigiados. Duzentos anos mais tarde, o beneditino Madre de Deus ainda observava que nada valia "possuir muita escravatura (...) se estes são pouco laboriosos e [se o senhor] não feitoriza pessoalmente aos ditos escravos"[516].

Havia também o hábito que os portugueses tinham de negociar com os Tupi suas filhas para supostamente se casarem com elas, transformando-as depois em escravas. Era o *cunhadismo* desvirtuado de sua forma original.

Por isso, o Pe. Nóbrega denunciava que "desta ynfernal raiz" ensinaram "os christãos ao gentio furtarem-se a sy mesmos e venderem-se por escravos". Passavam depois os Tupi a vender "os do sertão quanto podem, porque lhes parece bem a rapina que os christãos lhe ensinarão" [517].

Mas, os que mantiveram a tradição tupi tinham possibilidade de formar um verdadeiro harém, que lhe dava uma mão-de-obra abundante para os trabalhos domésticos:

---

[514] Crônica de Juan Sanchez [1556]. (Ap. FRANCO, Francisco de C. *Introdução.* STADEN, *Duas viagens...,* 1988, p. 12).

[515] *Tratado descritivo...,* [1587] 1987, p. 115.
[516] *Memórias para...,* 1975, p. 83.
[517] NÓBREGA, *Carta a Tomé de Sousa,* 5.07.1559, (CPJ, v. 3, p. 79-80).

> *Era costumbre antiguo em esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más esclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran e son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christiano y indias. Y tenían ellos puesto tal constumbre en sus casas, que las proprias mugeres con que son recebidos a la puerta de la iglesia les llevavan las concubinas a la cama, aquellas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusavan, molíanlas a palos* [518].

E o Ir. Correia lembrava-se de um fato que lhe chamara a atenção. Foi o caso de uma mameluca, com quem se encontrara na rua com um séqüito de mulheres. Perguntando-lhe quem eram, ouviu a resposta: "Mulheres de meu marido". E ficara surpreso pelo zelo que que ela tinha por aquelas mulheres, que "ellas traían siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas"[519].

Porém, havia casos de muita violência contra estas concubinas, tratadas "com bofetadas, murros e açoites" não apenas no trabalho, mas, quando recusavam a ter relações sexuais com seus senhores, sobretudo se já eram cristãs[520].

Em 1559, ao escrever a Tomé de Sousa, em Portugal, Nóbrega confidenciava:

> *em Sant Vicente, onde eu creio que há mais gente para senhorear yndios que em nenhuma Capitania, porque além de aver muytos brancos e mamalucos, há ahy muyta escravaria, nam se trata de ganhar terra [com trabalho], senão de darem à boa vida, e com ardis e manhas muy perjudiciaes a suas almas e com peitarem os*

[518] CORREIA, Pero. *Carta ao Pe. Simão Rodrigues,* 10.03.1553 (CPJ, v. 1, p. 438).
[519] Id., ib.
[520] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 1.06.1560, CAP, p. 161. Uma delas, pressionada pelo senhor, "que lhe perguntara de quem era escrava, respondeu: 'De Deus sou, Deus é meu Senhor, a Ele te convém falar, se queres alguma coisa de mim'" (Id., ib.).

> *Yndios querem lograr suas cãas com queixadas sãas [manter a velhice com tranqüilidade] e assim vivem à mercê dos Yndios*[521].

Nóbrega queixava-se do ódio que os colonos tinham pelo indígena, chamando-os de cães e tratando-os como tais[522].

Houve o caso de João Perez, o Gago, condenado por ter morto um escravo indígena com açoites. Pela falta de pessoas qualificadas, o governador Duarte da Costa pediu ao rei que sua condenação – certamente o degredo para Bertioga –, fosse permutada pela construção de um novo caminho ligando Santos ao planalto[523].

O inglês Knivet descrevia também a maneira como os vicentinos que foram morar no Rio de Janeiro depois da expulsão dos franceses tratavam os escravos indígenas, "marcando-os a ferro como a cães, açoutando-os e inflingindo-lhes suplícios como se não fossem eles de carne e sangue"[524].

Famosa tornou-se a frase de Antonil, um século mais tarde, que dizia que "no Brasil costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano"[525].

Diante desta situação, em São Vicente os jesuítas decidiram não absolver, pelo sacramento da confissão, pessoas que tivessem "escravos mal havidos". Porém lamentavam que "a outra clerizia [clero local] os absolve e lho aprova"[526].

Esta situação esbarrava-se com a prática colonial, pois todos possuíam escravos, incluindo pessoas que faziam parte do conselho do governador. Por isso Tomé de Sousa aconselhava Nóbrega a ser mais tolerante, vendo nisto um mal necessário: "No se toque en esso por el prejuizio que verná a muchos hombres, y que mejor es estar en subjectión, y que sirvan las haziendas"[527].

---

[521] *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559 (CPJ, v. 3, p. 103).
[522] *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559 (CPJ, v. 3, p. 78).
[523] Carta de D. Duarte da Costa a El Rey..., 3.04.1555 (In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 341-342).
[524] *Varia fortuna e estranhos fados*, [1625], 1947, p. 56-57.
[525] *Cultura e opulência do Brasil* [1711], 1982, p. 91.
[526] NÓBREGA, *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559, (CPJ, v. 3, p. 79-80).
[527] Id., p. 456.

O missionário parecia capitular frente ao sistema colonial, ao dizer, que com os escravos, "los ingenios [darán] más açúcar y más dézimos a S.A.". E, ao mesmo tempo, lamentava: "A mi duéleme el corazón quando los veo con tanta razón quexarse de su áspero cautiverio, y no ai [hay] quien les valga" [528].

Um escravo em São Vicente, no final do século XVI, valia muito pouco. No inventário de Pero Leme, o Velho, um indígena era avaliado entre 10 e 12 mil reis[529]. Na mesma época, em São Paulo, um escravo Tamoyo custava um pouco mais, 16 mil réis[530], podendo chegar até a 26 mil réis[531]. Parece pouco quando comparado com um escravo africano, no início do século XVIII, cujo preço variava entre 160 a 200 mil réis[532].

Não se pode esquecer que a população de São Vicente, no final do século XVI, era pobre, sem condições para pagar mais. No inventário do mesmo Pero Leme Duas, casas eram avaliadas em 4 mil réis e uma saia azul, "guarnecida de veludo" e importada de Londres, valia 5 mil réis, e um manto novo, 4 mil réis[533].

Numa sociedade, onde os produtos manufaturados eram escassos, duas ou três peças de roupa de Portugal ou de Londres compravam um escravo indígena.

2.4 A ocupação portuguesa do planalto

Antes de partir para Portugal, Martim Afonso fez doação de sesmarias no planalto a Pero de Góes e a Rui Pinto, portugueses que vieram com ele nesta expedição, numa estratégia de apoio à vila que ali formara.

Na concepção quinhentista portuguesa, as sesmarias eram "terras (...) que foram ou são de alguns senhorios e que já em outros tempos foram lavradas e aproveitadas e agora o não são"[534].

---

[528] Id., ib.
[529] Inventário de Pero Leme (IT, v. 1, p. 27).
[530] Inv. João de Prado, 13.02.1597 (Id., p. 91).
[531] Inv. Maria Gonçalves (Id., p. 186).
[532] Inv. Ignes Pedrosa de Barros, 1715 (In: GAGLIARDI, Vilma, *A casa grande do Tatuapé*, 1983, p. 38).
[533] Inv. Pero Leme (IT, v. 1, p. 45-47).
[534] *Ordenações Filipinas*, L. 3, ...

Ao se criar o sistema sesmarial, em 1375, o rei Dom Fernando visava implantar em Portugal uma espécie de reforma agrária, como observou Porto, "repartindo o solo inculto e inaproveitado, [e] o proprietário indolente, omisso, que não explorava a gleba, poderia inclusive incorrer na pena severa de confisco, tomando-se-lhe a terra que passava ao bem comum"[535].

Entretanto, este não foi o espírito da sesmaria implantada no Brasil. O que havia de comum entre as duas era apenas a existência de uma terra sem aproveitamento, inexplorada.

A sesmaria doada a Pero de Góes era vasta, começando no litoral, no rio Jurubatuba, próximo à atual Piaçaguera, subia a serra, alcançando um rio da banda norte [Anhemby/Tietê], indo até um pinhal na banda do campo do Guapé [localização incerta], alcançando o caminho que vem de Piratininga [caminho velho do mar], passando pela serra de Taperovi, na serra do Mar, até chegar no rio de São Vicente[536].

Se o proprietário não a utilizasse no prazo de dois anos, o donatário poderia "dar a outras pessoas que as aproveitem", rezava o termo de doação[537]. Esta cessão foi passada em Piratininga, a 10 de outubro de 1532, sendo testemunhas João Ramalho e Antonio Rodrigues, "línguas desta terra já de quinze e vinte annos estantes n'esta terra" e Pedro Gonçalves, homem d'armas da expedição vicentina[538].

A sesmaria de Rui Pinto ficava numa área, hoje mais difícil de ser identificada, mas igualmente extensa, ocupando, provavelmente, a parte leste do rio Tamanduateí. Começava num ponto do litoral, chamado Porto das Almadias (talvez a atual Cubatão], "quando vão para Piratininga", num ponto chamado de Apiaçaba, subindo a serra direto até uma cachoeira, que chamam Ytutinga [Cachoeira Branca], alcançando o caminho que vai

---

[535] *O sistema sesmarial no Brasil*, [1980], p. 41.
[536] Sesmaria de Pero de Góes. A possível indicação dos marcos da sesmaria foram levantados por MARQUES (AHGPSP, v. 2, 264-268).
[537] Id., p. 265.
[538] Tal doação Pero de Góes perdera o original e em agosto de 1549 pediu ao capitão Antônio de Oliveira que lavrasse um novo termo "verbo ad verbum" e que foi passado no livro 1º de Cartas de Sesmarias (Ap. MARQUES, id., p. 267).

para Piratininga, até chegar ao vale do Ururay [São Miguel Paulista?], que é da banda norte das ditas terras, voltando para a serra, alcançado o mesmo rio, até atingir o mar[539].

Pero de Góes não se empenhou em ocupar suas terras, pois, em 1535, foi agraciado pelo rei com a capitania de São Tomé ou Paraíba do Sul, que ficava entre as donatarias de São Vicente e Espírito Santo. Para lá se mudara com sua família em 1537 [540].

2.4 1 O primitivo núcleo português

Além das sesmarias, Martim Afonso quis deixar constituído um núcleo populacional no planalto. Sua intenção era instalar um povoado próximo à aldeia do cacique Tibiriçá, que se tornara seu amigo.

Quanto a esta fundação, não há praticamente nada. Apenas o registro no *Diário de Navegação* de Pero Lopes, onde se lê que "a borda dun Rio que se chama piratinimgua e [onde] repartio gente (...) e fez nellas oficiaes"[541].

A maior parte dos historiadores afirma que Ramalho fora um dos moradores deste primitivo núcleo, pois vivia no planalto, quando Martim Afonso o fundou[542]. Mas esta tese não se confirma, pois, por ocasião da doação da sesmaria de Pero de Goes em Piratininga, o escrivão Pedro Capico afirmava: "divisei e demarquei ás ditas terras (...) e levei commigo a João Ramalho e Antônio Rodrigues, linguas d'estas terras já de quinze a vinte annos estantes n'esta terra", o que mostra que ambos deviam morar no litoral[543].

Sobre a localização de tal núcleo houve muitos debates e controvérsias[544].

---

[539] Sesmaria de Rui Pinto (Cartório 1º de Órfãos de São Paulo, Inv. Simão de Toledo, maço 4º de próprios nacionais. Ap. MARQUES, id., p. 269).
[540] Capitania da Parahyba do Sul (HCPB, v. 3, p. 237-238).
[541] *"(...) a todos nos pareçeo tam bem esta tr^a* [terra] *q' o capitaõ .J. {Martim Afonso] determinou de a povoar, e deu a todolos homens tr^as p^a fazeren fazendas: e fez huã vylla na ylha de sam viçente e outra nove legoas dentro pllo sertão a borda dun Rio que se chama piratiningua"* (Naveguaçam q' fez..., PLMH, p. 503).
[542] MARQUES, AHGSP, Item *Santo André,* v. 2, p. 227. SAMPAIO, T. Restauração história da vila de Santo André. In: *São Paulo no século XIX...*, 1978, p. 175.
[543] Sesmaria de Pero de Góes, ap. MARQUES, AHGPSP, v. 2, 266.
[544] Ver SAMPAIO. Onde foi o assento da vila de Santo André da Borda do Campo. In: *São Paulo do século XIX...*, 1978, p. 250-262.

É possível que tenha se instalado em dois locais: um primeiro, o mais antigo, às margens do rio Piratininga (Tamanduateí), situando-se na foz do mesmo rio, próximo à aldeia de Tibiriçá. O fato de João Ramalho ter-se casado com uma das filhas deste cacique, é de se supor que este primeiro núcleo tenha se instalado próximo daquela aldeia.

O próprio Pe. Nóbrega, ao escrever ao rei Dom João III, confirmava esta localização, quando diz que os missionários haviam "ajuntado todos os [índios] que Nosso Senhor quer trazer á sua Igreja", num lugar "que se chama Piratinin, onde Martim Affonso de Sousa primeiro povoou"[545].

Um outro local surgiu mais tarde, e teria sido onde se localizava a fazenda São Bernardo, que pertenceu ao Mosteiro de São Bento, "meia légua pouco mais ou menos distante da Borda do Campo [atual Santo André]", como afirmava beneditino Frei Gaspar[546]. Seria, provavelmente, onde hoje se encontra o centro de São Bernardo.

O documento de doação da sesmaria de Jurubatuba para os jesuítas, passado em 1560, vem confirmar que a antiga vila de Santo André, posteriormente confirmada por Tomé de Sousa, ficava à beira do "camynho da borda do campo", que continuava no "camynho hão [ao] longo do mato" perto do caminho velho que ia para o litoral[547]. Sampaio concorda com esta localização, pois afirma que é consenso que este núcleo ficasse à beira do *caminho do mar*, chamado também de *caminho dos Tupiniquins*, que unia Piratininga ao litoral vicentino[548]. O nome *Santo André da Borda do Campo*, de uso muito antigo[549], confirma que esta paragem focava onde termina a mata e inicia o campo. Este núcleo estava a "três léguas" de Piratininga, como anotou o Pe. Nóbrega, em 1557[550].

Para evitar a entrada indiscriminada de pessoas para o sertão em busca de ouro, Martim Afonso proibiu o acesso de moradores do litoral aos campos de Piratininga. Devido

---

[545] *Carta a D. João III*, outubro de 1553, CPJ, v. 2, p. 16.
[546] *Memórias...*, 1975, p. 122.
[547] *Cartório da Tesouraria da Fazenda*, maço 3 de próprios nacionais (In: MARQUES, AHPSP, tít. Santo André, v. 2, p. 228).
[548] SAMPAIO, T. Onde foi o assento da vila de Santo André da Borda do Campo. In: *São Paulo do século XIX...*, 1978, p. 251.
[549] ACSA, sessão de 2.09.1555, p. 14.
[550] "(...) *a Vila de Santo André à Borda do Campo, omde nam tem mais que farinha e nam se podem ajudar do peixe do rio porque está tres legoas dahi* [de Piratininga]". (*Carta ao Pe. Miguel Torres*, 2.09.1557, CPJ, v. 2, p. 415).

a esta medida, o grupo português, que lá vivia, isolou-se mais ainda, espalhando-se, à maneira indígena, formando núcleos familiares mestiços.

Com o passar do tempo e visando uma integração maior entre o litoral e o planalto, a esposa do donatário, Dona Ana Pimentel, que administrava a capitania, expediu um alvará, que entre outras coisas afirmava:

> *hei por bem e me apraz que todos os moradores da dita Capitania de S. Vicente possam hir, e mandar resgatar ao campo, e a todos outras couzas, e porem mando, que no tempo que os Índios do dito campo andam em sua santidade, nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja, possa hir, nem mandar ao dito campo, por ser informada, que he grande perigo para a dita terra hirem laa em tal tempo, e tirando em este tempo, todo outro mandaram, e hiram com tanto que sempre tomem licença do Capitam, ou de quem o tal cargo tiver* [551].

Como observa Sampaio, a ordem de Martim Afonso nunca fora rigorosamente observada e tal alvará veio referendar uma situação de fato[552].

Segundo tal determinação as pessoas que fossem para o campo deviam ter uma autorização do capitão-mor de São Vicente. Entretanto, a entrada era vedada em época dos rituais indígenas. É possível que tal proibição atendesse aos indígenas que não aceitavam a presença de estranhos durante os rituais dos *karaíba* tupis.

[551] Alvará dado em Lisboa, 11.02.1544. Transcrito pela Câmara de S. Vicente. fragmento do livro de Vereança, sessão de 3.05.1544. In: MADRE DE DEUS, *Memória para a história...*, 1975, p. 91.
[552] Restauração histórica da vila da Santo André... *São Paulo no século XIX...*, 1978, p. 176.

2.4.2 A vila mestiça de Santo André

Com o tempo, o primeiro núcleo desapareceu como povoação, pois os moradores se dispersaram pelos aldeamentos indígenas ou por outras moradas mais isoladas, como foi o caso de Salvador Pires, que recebeu, em 1553, uma dada de terra de meia légua na "*Tapera* que tinha sido alojamento do índio Baibebá, partindo do campo de Piratininga direto á serra [do Mar] por ser lavrador potentado", como registrou Taques[553].

Cortesão, ao estudar o assunto, estabelece três razões para o fracasso desta primeira povoação: "insuficiência de elementos humanos de ocupação; desaparecimentos dos objetivos fundamentais, e reivindicação e expansão espanhola de sentido contrário"[554].

Os objetivos fundamentais seriam a abertura e manutenção de um caminho para o Peru e a instalação de um posto avançado lusitano, contrariando as pretensões de Castela, que queria garantir a demarcação do Tratado de Tordesilhas. Para evitar conflitos com os castelhanos, esta foi também a orientação que Tomé de Sousa recebeu do rei, quando proibiu a ida do Pe. Nóbrega ao sertão em busca dos Carijó. O próprio Martim Afonso vedou também a entrada de outros portugueses no planalto, o que inviabilizou este início de povoamento colonial.

Da vida efêmera deste povoado, restaram apenas referências esparsas e uma relação conflituosa de seus moradores com os jesuítas, como se verá à frente.

Quando por lá passou, em 1550, o jesuíta Leonardo Nunes, encontrou pelos campos de Piratininga "christianos derramados entre los Indios", e na sua avaliação eram "muy duros". Recomendou "que se ayuntassen todos en un lugar y hiziessen una hermita y buscassen algún Padre que les dizesse missa y confessasse"[555].

Não é de se admirar que a vida isolada os fizesse bastante rudes, pois haviam perdido as referências da cultura ocidental, sem terem adquirido todos os padrões indígenas.

---

[553] Ver o título *Pires* (NPHG, v. 2, p. 72).
[554] *A fundação de São Paulo...*, 1955, p. 165.
[555] *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, nov. 1550 (CPJ, v. 1, p. 208).

A preocupação do missionário era evitar que os portugueses continuassem na vida "pagã", longe dos sacramentos cristãos, e por isso, foi escolhido um novo local, à borda do campo, próximo ao caminho que levava para o litoral, ficando mais próximo de São Vicente.

Quando o Pe. Nunes esteve no planalto em 1550, encontrou alguns "hombres blancos", em Piratininga, na aldeia de Tibiriçá, e afirma que insistiu para que "se tornassen a los christianos", isto é, que voltassem a São Vicente, ou que se agrupassem a outros que se dispunham a fundar uma vila[556].

Convém lembrar que João Ramalho e os moradores do planalto foram convocados a retornar a São Vicente, por ocasião do alvará de 1542. Eram vistos como "força" autônoma e não como moradores de um povoado. Por isso, tinham que voltar, "sob pena de mil réis pela primeira vez as tragam do dia que lhes foor notificado e hum mez (...) e quanto aa Força do campo [de Piratininga] seraa do dia da notificaçam a dous mezes"[557]. Apesar do prazo mais dilatado, nunca atenderam a esta ordem, permanecendo no campo.

Diante deste novo apelo vindo do Pe. Nunes, aceitaram construir uma capela sob a invocação de Santo André. Foi esta igrejinha que Tomé de Sousa encontrou, no princípio de 1553, quando por ali passou.

A vinda do governador foi um marco importante para os portugueses de São Vicente, pois, nesta ocasião transformou Santo André da Borda do Campo em vila, determinando a construção de um baluarte e estabelecendo João Ramalho como capitão-mor, como escreveu ao rei:

> *hordeney outra villa no começo do campo desta villa de São Vicente de moradores que estavaõ espalhados por elle e os fiz cerquar e ayuntar pera se poderem aproveitar todas as povoações deste campo e se chama a villa de Santo André porque honde a cituey estava hûa ermida deste apostollo e fiz capitão*

[556] Id., ib.
[557] Ata de 9.09.1542. In: MADRE DE DEUS, *Memórias*.... 1975, p. 121.

della a Iohão Ramalho, naturall do termo de Coimbra, que Martim Afonso ya achou nesta terra quoando ca veyo [558].

Na sua avaliação, era importante ter uma vila portuguesa num posto avançado do sertão, que se abria para o caminho para o Paraguai e para a rota do ouro.

Os arquivos da Câmara de São Paulo por muito tempo conservaram as primeiras atas de Santo André, mas, infelizmente, algumas foram extraviadas. Estas referiam a 8 de abril de 1553 como data de fundação da vila[559].

Segundo este registro, havia já um início de cerca ou muro de proteção, com dois baluartes, tendo "tres Legoas de rocio em roda", isto é, cerca de 18 quilômetros de perímetro urbano. Assistia a este ato Antônio de Oliveira, loco-tenente do donatário, Braz Cubas, provedor da fazenda, Pedro de Lucena, escrivão da Ouvidoria, e o próprio João Ramalho[560].

Por esta ocasião, Santo André deve ter acolhido outros moradores de São Vicente, como João Pires, o Gago, que foi almotacel[561], e seu filho, Salvador Pires.

O término da construção do muro e a transferência dos portugueses dispersos para a nova vila não significavam que o agrupamento estava ocorrendo sem dificuldades, pois, na sessão de 8 de fevereiro de 1556 da Câmara de Santo André, era apresentada uma ordem do capitão-mor de Santos, exigindo que os moradores fossem obrigadas a se mudar para a nova vila e "dentro em hu ano [deviam] fazer casa e mãotimentos na dita terra so [sob] pena de as perderen"[562].

A cerca ou muro de taipa foi concluído, mas apresentava dificuldade na sua conservação, pois, sem cobertura, era corroído pela chuva. No mês anterior deste mesmo ano, a câmara exigia "com hua certa pena mandasse cubrir a cerqua q' em allguns lugares

[558] *Carta de Tomé de Sousa a D. João III*, 1.06.1553 (Arq. Torre do Tombo, gav. 18, m. 8, n. 8. In: HCPB, v. 3, p. 365).
[559] Ver *Certidão passada por Pedro Taques Paes Leme sobre documentos.... 1771*. (Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa, documentos de São Paulo, m. 19, nº 40. In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 264-265). A *Nobiliarchia Paulistana* (título Pires, v. 2, p. 72) aparece a data de 8.04.1533, certamente um erro de imprensa, pois contradiz o que o documento encontrado pelo mesmo autor, citado acima.
[560] PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 265. .
[561] Este e alguns outros cargos da câmara serão explicitados no capítulo 4.
[562] ACSA, 8.02.1556, p. 35.

estava p[a] cair"[563]. Era também proibida a construção da casas apoiadas "sobre o muro da cerca", o que levava à sua deterioração[564].

É evidente que o muro não contornava todo o rocio, mas apenas o núcleo onde estavam as moradias, pois a população não deveria passar de 20 famílias, 100 a 120 pessoas[565]. Na eleição para juiz em 1556, foram computados apenas 11 votos, que talvez fossem 11 chefes de família[566]. A dificuldade em indicar pessoas para os cargos municipais, mostra a exigüidade populacional.

Como toda vila portuguesa, ali foi construída uma Casa do Conselho, onde eram realizadas as sessões da Câmara, além de um pelourinho. Este foi erguido apenas em meados de 1555, dois anos depois da fundação da vila, pois a câmara determinava que se pagasse a Bastião Roiz 500 reis pelo "feitio e carregam[to] de huas [uns] sepos para ho pelourinho e de does [dois] bamquos" para a municipalidade[567].

Os cargos administrativos eram reduzidos, havendo apenas um vereador. Contavam com muita dificuldade para o preenchimento dos mesmos, pois além da pequena população, ocorriam com freqüência os impedimentos, pois muitos deles eram degredados. Este foi o caso de Antonio Cubas, afastado do cargo de juiz, "por ser comprendido em hua pena de degredo e não poder servir o dito carego [cargo] guardando hos segredos da justiça e direito ás partes"[568].

Em 1557, não havia quem pudesse ser vereador, pois João Ramalho, que fora indicado, recusava, alegando que "não podya ser vereador p[r] ter cargo de allcayde mor e guarda deste cãopo [campo]"[569]. Mas, na sessão seguinte, ele era empossado, o que se vê que não havia alternativa de escolha.

---

[563] Sessão de 25.01.1556, id., p. 34.
[564] Sessão de 8.02.1556, id., p. 35.
[565] Cortesão acredita que havia em torno de 60 a 70 famílias, num total de 300 pessoas (*A fundação de são Paulo*, 1955, p. 189), o que parece demasiado, pois São Paulo, em 1585, após 25 anos de instalação, terá apenas "cento e vinte vizinhos" (CARDIM, *Tratado da terra...*, 1978, p. 214) e em 1589 a vila já "passava de 150 moradores" (ACSP, 1.05.1589, v. 1, p. 370). Resta saber se estes "vizinhos" eram moradores individuais ou chefes de família.
[566] Sessão de 11.11.1556, id., p. 52.
[567] ACSA, 7.09.1555, p. 15. Sobre a função do pelourinho e sobre os cargos da vila, ver mais à frente, no capítulo sobre São Paulo de Piratininga.
[568] Id., 22.08.1556, p. 41.
[569] Id., 5.02.1557, p. 58.

O mesmo ocorreu com o almotacel João Pires Gago, que não pôde pagar 500 réis de multa por não ter limpado os monturos, por estar "homeseado [homiziado]", isto é, foragido, certamente por algum crime[570].

As saídas dos moradores eram freqüentes, deslocando-se para o interior, para trocar de produtos e mantimentos com indígenas, para o comércio de escravos ou para busca de ouro.

Neste ano de 1553, assumia como governador-geral Duarte da Costa, cuja administração foi marcado por conflitos e disputas na Bahia[571].

Apesar de suas preocupações ficarem mais voltadas à política local, ocupou-se da capitania de São Vicente, baixando uma provisão para regulamentar as entradas para o sertão, em vista de um controle maior da fronteira sul.

Estipulava várias medidas: impedir a ida de portugueses à terra dos castelhanos, isto é, além da fronteira de Tordesilhas (atual estado do Paraná); impedir a entrada de castelhanos em território português; que o resgate de mercadorias com os indígenas do campo fosse feito de forma eqüitativa entre os moradores, tanto pelos mais abastados, como pelos mais pobres, devendo ir em grupos alternados para não deixar a vila desguarnecida de proteção; que, por ocasião destas expedições, que se tratasse bem os indígenas e que os "línguas" fossem "homens feitos e não moços", certamente para evitar abusos com mulheres indígenas; proibir a fundição de metais descobertos, como ouro ou prata; e no caso de achá-los, deveriam ser enviados ao rei; como guarda-mor, João Ramalho deveria controlar a entrada no campo, permitindo apenas pessoas que tivessem licença do capitão-mor, à exceção dos jesuítas, que tinham um trabalho missionário[572].

A vida destes portugueses era marcada pela cultura indígena, com roças distantes da vila, e com alimentação à base de caça, pesca e farinha de mandioca. A Câmara censurava o hábito dos moradores de espremer a mandioca fora de casa, fazendo com que aquele líquido venenoso escorresse pelas vielas, provocando a morte de porcos que iam

[570] Sessão de 22.07.1555 (Id., p. 40).
[571] Sobre estes conflitos, ver SALVADOR, Fr. Vicente, *História do Brasil, 1500-1627* ([c. 1630]1982, p. 147-148).
[572] Regimento de Duarte da Costa, 8.01.1556 (In: ACSA, 11.02.1556, p. 36-38).

bebê-lo. E, por isso, recomendava que fosse ralada e espremida nos quintais, sendo este líquido canalizado para fossas [573].

As casas eram de palha, como as moradias indígenas, e, por isso, a Câmara proibia que se andasse à noite com tição de fogo pelas vielas, para evitar o risco de incêndio. Era permitido apenas sair com brasas e tições em panelas, sob pena de se pagar uma multa de 50 réis[574].

Devia haver várias famílias indígenas morando ao redor deste núcleo, como registrou Ulrich Schmidel, quando por aí passou em julho de 1553, vindo do Paraguai para embarcar-se em São Vicente, com 20 Carijó e alguns castelhanos[575].

A presença de João Ramalho no planalto e sua antiga união com uma das filhas do cacique Tibiriçá – que segundo a tradição paulista se chamava Mbicy [576], ou Bartira (deformação de *Ybotyra*= flor[577]) –, rendeu-lhe muito prestígio. Deviam viver juntos desde 1520 aproximadamente, segundo o Pe. Diogo Jácome [578], possuindo uma grande prole, com muitas noras e genros indígenas [579].

Este prestígio foi notado por este alemão. Surpreendeu-se com a fama do "cacique branco" que, segundo a versão corrente, era capaz de reunir 5 mil guerreiros indígenas sob seu comando, ao contrário do capitão-mor de São Vicente, que não ajuntaria mais que 2 mil. E dava uma descrição pouco lisonjeira deste régulo e de seus filhos, que se mostravam mais "bárbaros" que os Tupi que ali viviam:

> *Heureusement pour nous qu'il [Ramalho] était absent, car ce village m'avait tout l'air d'um repaire de brigands. Reinville [Ramalho] était allé chez d'autres chrétiens qui habitaient un*

[573] ACSA, sessão de 18.06.1557, p. 62.
[574] Id., 29.08.1556, p. 45.
[575] Histoire véritable...., *[1599], 1837, p. 245.*
[576] LEME, L. G. Silva, *Genealogia paulistana,* 1903, p. 30.
[577] VLB, v. 1, p. 140.
[578] *"(...) averá XX (20) ou XXX (30) annos que está em peccado mortal"* (*Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra,* jun. 1551, CPJ, v. 1, p. 243).
[579] *"Tiene hijas casadas con los principales hombres desta Capitania y todos estos hyjos y hyjas son de una india, hija de los mayores y más principales desta tierra"* (*Carta ao Pe. Luís da Câmara,* 31.08.1553, CPJ, v. 1, p. 524).

> *village nommé Vicenda [São Vicente], pour conclure un traité avec eux.(...) Nous ne travâmes que son fils: nous en fûmes très bien reçus, quoiqu'ils nous inspirât plus de méfiance que les Indiens eux-mêmes, et en quittant ce endroit nous rendîmes grâce ao ciel d'avoir pu en sortir sains et saufs* [580].

É possível que esta ausência de Ramalho fosse para dirimir dúvidas quanto à autonomia de Santo André em relação a São Vicente.

Não há muitas informações sobre seu passado. Parece ter sido um degredado, deixando esposa em Vouzela, povoação próxima à Coimbra[581]. Pelas afirmações do Ir. Pero Correia, ele devia ter chegado ao Brasil por volta de 1510[582]. Azevedo Marques acredita que tenha vindo na expedição de João Dias Solis, em 1513[583].

Quando Tomé de Sousa o encontrou, em 1553, dizia que, embora de idade, "não tem cãa na cabeça nem no rosto e anda nove leguoas a pe antes de yantar"[584]. Teria nesta época cerca de 70 anos.

Não há um registro de todos seus filhos, mas devem ter sido pessoas de destaque tanto em Santo André, como mais tarde o foram em São Paulo, como se verá à frente.

Tinha muita ascendência junto aos Tupi, não só pelo casamento com Bartira, mas por ter assumido os valores indígenas, como a bravura, a vingança e até os rituais antropofágicos, o que foi motivo de atrito com os jesuítas:

---

[580] *"Para nossa felicidade, ele [Ramalho] estava ausente, pois este povoado parecia um covil de bandidos. Reinville [Ramalho] havia ido até outros cristãos que moravam num povoado chamado Vicenda [São Vicente], para concluir um tratado com eles. (...) Encontramos apenas seu filho: fomos bem recebidos, embora ele nos inspirasse mais temor que os próprios índios, e deixando o lugar, agradecemos a Deus de termos podido sair de lá sãos e salvos"* (*Histoire véritable....*, [1599], Paris, 1837, p. 245).

[581] Segundo um suposto testamento, ele teria deixado sua esposa, Catarina Fernandes das Vacas, gráida, tendo partido para o Brasil de forma pouco clara. Sobre este documento, ver PRADO, J.F de Almeida, *Primeiros povoadores do Brasil* (1976, p. 84).
[582] *Carta ao Pe. Belchior Barreto,* 20.06.1551 (CPJ, v. 3, p. 222).
[583] AHGSP, v. 2, p. 41.
[584] *Carta ao Rei,* 1.06.1553 (HCPB, v. 3, p. 365).

> *um destes cristãos, trazido um cativo, entregou-o a um irmão dele para o matar. E matou-o com a maior crueldade, tingindo as próprias pernas de vermelho e tomando o nome de quem matara em sinal de honra, como é costume dos gentios; e se não comeu, deu-o ao menos a comer aos índios, exortando-os a que não deixassem perder quem ele matara, mas assassem e levassem para comer* [585].

Diante disto, um dos filhos de João Ramalho foi advertido de que poderia ser denunciado à Inquisição por "seguir costumes gentílicos". E com altivez respondeu "que vararia com flechas duas inquisições"[586].

Estes mestiços assumiram plenamente os valores dos povos Tupi. Por isso os rituais e festas indígenas, nas quais participavam, eram duramente combatidos pelo Pe. Nóbrega, resultando em constantes conflitos com aqueles moradores.

Isto explica porque o Pe. Vasconcelos afirmava que os filhos de Ramalho lhe votavam um "ódio mortal"[587]. O confronto chegou a tal ponto "que os próprios cristãos [de Santo André], pelo amor que tem do Padre [Nóbrega] não deixam que vá lá, porque sabem que ele está ameaçado de morte", comentava Anchieta[588].

Isto já ocorrera com um outro jesuíta, o Pe. Leonardo Nunes, em 1550, bem antes dos missionários instalarem-se no planalto. Ao passar por Santo André, não permitiu que Ramalho assistisse à missa, já que estava excomungado pelo vigário de São Vicente, certamente devido a estas práticas gentílicas. Irritado, o capitão deixou o local, acompanhado de dois de seus filhos, que ameaçaram agredir o padre após a celebração religiosa. Quando se encontravam fora da igreja, disse Ramalho que "era milhor christão que elle e que fazia muito boas obras". Tendo agarrado o padre, aproximaram-se "os filhos, com suas armas, que são huns homens como salvagens", e, de joelhos, esperava o

---

[585] *Quadrimestral de maio a set. 1554* (CAP, p. 77).
[586] Id., ib.
[587] VVJA, v. 1, p. 39-40.
[588] Id., *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, fim de março de 1555 (CPJ, v. 2, p. 196).

missionário pelo pior. Nada aconteceu, pois outros moradores devem ter intervindo. Mas disseram que se ele voltasse, "lhe darião com hum pao polla [pela] cabeça"[589].

As entradas e o escravismo indígena praticados não só por eles, mas também pelos demais moradores desta vila e do litoral, levavam a constantes desassossegos na região, como se vê na sessão da câmara de 31 de março em 1558, quando se pedia a reforma dos muros e construção de algumas guaritas, pois havia "nova que nobos [novos] hyndyos [índios] vynhão escõtra [contra] nos"[590].

Este apelo está na última ata que se conservou, mas é possível que tenha havido outras sessões com os mesmos pedidos.

[589] JÁCOME, Diogo. *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, jun. 1551 (CPJ, v. 1, p. 244).
[590] ACSA, p. 74.

3. O JESUÍTAS NO PLANALTO DE PIRATININGA

Para situar melhor os protagonistas desta história de contato e conflito, neste capítulo será apresentado o projeto missionário jesuítico, nas suas várias dimensões, como a ligação com a coroa portuguesa, o modelo catequético e sua estratégia para atingir os indígenas.

3. 1 A Companhia de Jesus

A colonização do Brasil apresentava-se num grande impasse, seja pelo o isolamento das capitanias e falta de recursos do donatário, seja pela resistência indígena, o que levou a coroa portuguesa a optar por um novo modelo, centralizado na figura de um governador geral.

A tentativa de catequese e evangelização do Brasil não ocorreu nos primeiros anos da conquista, pois os poucos sacerdotes que para cá vieram não se empenhavam efetivamente nesta missão, visando mais um enriquecimento pessoal e uma liberdade de vida, já que estavam distantes dos olhares da Igreja oficial. Envolviam-se em jogos de azar, criavam feriados religiosos não previstos para aumentar os dias de folga, viviam maritalmente com mulheres indígenas, além de cobrar altas taxas para atos religiosos, como denunciou um dos donatários[591].

Por muitos anos, estas queixas continuaram, e o Pe. Manoel da Nóbrega chegou a escrever que "melhor nos fora que não vieram [viessem] cá"[592].

Diante de notícias pouco animadoras sobre as "novas terras", dadas em 1538 pelo Dr. Diogo de Gouveia, o Velho, antigo reitor da Universidade de Paris, e uma espécie de embaixador de Portugal na França, sobre o tráfico de pau-brasil realizado pelos armadores normandos, o rei se mostrava preocupado. Nesta mesma carta, sugeria a introdução de

---

[591] Defesa de Pero de Campos Tourinho, donatário de Porto Seguro, perante o Tribunal da Inquisição, em Lisboa, em 1550 (Archivo da Torre do Tombo, proc. 8821. In: ABREU, Capistrano. Atribulações de um donatário. *Capítulos de História Colonial*, 1963, p. 254-256).

[592] *"O Bispo* [D. Pero Sardinha, chegado em 1553] *fez pouco porque era só, e trouxe comsigo uns clérigos por companheiros que acabaram com seu mal exemplo e mal usarem e dispersarem os Sacramentos da Egreja de dar com tudo em perdição. (...) Introduziram na terra estarem clérigos e dignidades amancebados, com suas escravas, que para este efeito escolhiam as melhores e de mais preço* (*Carta à Tomé de Sousa*, 1559, CN, p. 194).

clérigos de uma nova ordem recém-fundada, que na Itália estava dando "muitos frutos" e que poderia encarregar-se da evangelização das Índias, pois conhecia de perto dois deles, Pedro Fabro, da Sabóia, e Simão Rodrigues, português, antigos alunos seus em Paris[593].

No ano seguinte, encaminhava esta sugestão a seu embaixador em Roma, para entrar em contato com aqueles "clérigos reformados", afirmando ser importante mandá-los não apenas para as Índias, como também "em todas as outras conquistas", o que incluiria o Brasil[594].

Dez anos depois dos primeiros contatos, quando a Companhia de Jesus já possuía vários membros portugueses, surgiu a possibilidade de ter um grupo para iniciar o trabalho missionário no Brasil.

Inácio de Loyola, basco de origem, havia fundado uma ordem religiosa, que espiritualmente se inspirava nos escritos do abade Cisneiros, do mosteiro de Montserrat, na Espanha, e dos escritos espirituais dos mestres holandeses da "devotio moderna", como resposta a uma Igreja preocupada com a pompa e o poder temporal. Vivendo uma vida de convertido, marcado por algumas atitudes radicais de pobreza e desprendimento, consideradas bizarras, foi acusado de "alumbrado" ("iluminado"), sendo preso mais de uma vez pela Inquisição[595].

Sua comunidade, que buscava na "meditação dos mistérios de Deus e de Jesus Cristo a purificação do coração", foi aprovada pelo papa, em 1540. A finalidade desta comunidade religiosa era a promoção da vida cristã, através da pregação, dos exercícios espirituais, da catequese cristã, além da castidade e obediência aos superiores. Seus membros, além dos três votos religiosos, deviam submeter-se ao papa por um quarto voto, estando dispostos a irem onde quer que ele os enviasse, "aos turcos, ao Novo Mundo, aos luteranos ou para outro lugar qualquer"[596]. Exigia-se do candidato à ordem "candura, ciência e santidade de vida", dando-se grande importância à formação filosófica e teológica, ao contrário de outras ordens religiosas da época[597].

---

[593] *Carta a D. João III*, Paris, 17.02.1538 (Torre do Tombo, *corpo cronolog.*, 1 60 19. In: CPJ, v. 1, p. 91-92).
[594] *Carta de D. João III a Pedro Mascarenhas*, 4.08.1539. In: CPJ, v.1, p. 103.
[595] Sobre a Companhia de Jesus e seu fundador ver GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*, 1972.
[596] In: TÜCHLE, *Nova história da Igreja*, 1971, p. 135.
[597] Id., ib., p. 135.

Os *Exercícios Espirituais* tornaram-se um importante método de aproximação do fiel a Deus, através de várias técnicas e quadros mentais, realizados através de um retiro de 30 dias. É interessante notar que, em alguns dos quadros propostos, encontram-se semelhanças na prática catequética dos jesuítas do Brasil, especialmente no teatro de Anchieta[598].

Tornando seus membros seguidores da mensagem de um Cristo despojado e exigente, a Companhia de Jesus mostrava-se preparada para implantar as decisões do Concílio de Trento (1545-1563)[599].

3.2 Os jesuítas na "expansão da fé e do império"

O encontro de correspondências entre Diogo de Gouveia, o Velho, e o rei Dom João III, talvez um tanto casual, será o início de um grande projeto político-religioso de "dilatar a fé e o império"[600].

Este projeto irá marcar também a história da conquista do Brasil, a ponto de Capistrano de Abreu afirmar que "a História do Brasil não poderia ser escrita antes da história da Companhia de Jesus no Brasil"[601]. Apesar de um certo exagero, talvez compreensível na sua época, quando estava apenas iniciando a historiografia brasileira, esta frase mostra a importância que tiveram os jesuítas no processo de conquista e implantação da colônia portuguesa em nosso país.

Com rapidez, eles não só se estabeleceram em Portugal, como fizeram deste país um ponto de irradiação missionária para as terras recém-conquistadas por Portugal. O Colégio de Coimbra, fundado pelo Pe. Simão Rodrigues, primeiro provincial de Portugal, passou a ser referência para as missões ultramarinas, como Etiópia, Índia e Brasil, tornando-se no, dizer do historiador português Nemésio, "o maior seminário dos superiores de suas primeiras casas"[602].

---

[598] Sobre a importância destes Exercícios na formação dos jesuítas, ver GAMBINI, *O espelho índio*, cap. 3, p. 95-120).
[599] TÜCHLE, *Nova história da Igreja*, 1971, v. 3, p. 142-147.
[600] CAMÕES, *Os Lusíadas*, Canto I, v. 2, s/d, p. 53.
[601] In: *Jornal do Commercio*, 4.08.1938. Ap. LEITE, HCJB, T. 2, apênd. I, p. 424.
[602] *A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, Lisboa, 1971, p. XI.

A tarefa da evangelização das novas terras foi assumida integralmente pela Companhia de Jesus, como escrevia Pe. Miguel Torres, novo provincial português:

> *El-Rei [Dom João III], que esteja em glória, desejou a Companhia em suas terras, esperando por ministério dela cumprir com muitas obrigações que a Coroa tem, não só como Rei, mas ainda como Prelado, por ser ele e os seus descendentes Mestres de Cristo, Santiago e Avis, por cuja razão é pastor espiritual em todas as Índias e terras de sua Conquista, e em muita parte do Reino* [603].

Assim, a união entre a cruz e a espada, com todas as ambigüidades e riscos, estará presente ao longo de todo o período colonial brasileiro.

A atuação dos jesuítas no Brasil – sobretudo no planalto paulista, objeto de nosso estudo – está marcada pelo expansionismo apostólico, por uma postura guerreira e por um empreendedorismo empresarial, para usar uma categoria atual.

Neste trabalho, serão abordadas apenas as duas primeiras posturas, que marcaram esta fase inicial da missão.

Como diz Chacon, "o projeto de colonização do Brasil por Portugal, paralelo ao da Espanha no século XVI, também em escala mundial oceânica, era um misto da última Cruzada medieval e começo renascentista da modernidade"[604].

A presença jesuítica no Brasil, nesta fase inicial, trará, por um lado, uma forte marca do idealismo da missão apostólica, que acompanhou o cristianismo ao longo de sua história, e do expansionismo mercantilista português, concorrendo com as potências marítimas da época, como Espanha e França, como foi assinalado no capítulo anterior.

Esta fase poderia ser chamada de *expansionismo apostólico*, num contraponto ao expansionismo mercantilista.

---

[603] *Carta ao Padre Geral Diego Laynes*, 31.01.1559, ARSI, *Lus.* 60, f. 99r. In: LEITE, *Dom João III, rei de Portugal*. CPJ, v. 1, 27. Erroneamente este texto foi atribuído a Nóbrega (ver PAIVA, 1982, p. 25).
[604] O plano jesuítico para o Brasil. In: KONINGS, Johan (org.). *Anchieta e Vieira*, 2001, p. 29-30.

No regimento trazido pelo primeiro governador, Tomé de Sousa, o monarca português afirmava que "a principal cousa que me moveo a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi pera que a gente dela se convertese a nosa santa fee católica"[605].

Tal ordenamento traçava não apenas um programa de conquista militar, mas também de "conquista religiosa": combate aos nativos que se mostrassem hostis, especialmente os Topynambaes [Tupinambá[606]]; aliança com os que se apresentassem como "jemte pacifica", como os Topiniquins [Tupinikim] e a conseqüente conversão e catequese dos que aderissem ao projeto português[607]. Acrescentavam ainda três medidas concretas para a conversão do indígena: separação dos convertidos daqueles que ainda conservassem os antigos costumes; aldeamento dos indígenas convertidos em locais próximos aos povoados cristãos, para que "posam ser doutrinados e ensinados nas cousas de nosa santa fee"; e catequese dos pequenos para "que sejam ensinados e tirados da conversação dos gentios"[608].

A obediência que os jesuítas prometiam ao papa, representante de Cristo na Terra, estendeu-se também ao rei de Portugal, igualmente representante divino, visando levar a salvação aos "bárbaros gentios".

Esta visão foi mais tarde sistematizada pelo jesuíta AntônioVieira, ao propor a teoria do "quinto império": "Todos os reis são de Deus, mas os outros são de Deus, feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus [evocação de Ourique 1139] e por isso mais propriamente seu" [609].

Desta forma, entende-se que Pe. Manoel da Nóbrega, ao chegar ao Brasil com quatro companheiros, em 1549, escrevia que o primeiro governador geral, Tomé de Sousa, estava assumindo uma missão divina, como "um escolhido de Deus", e qual novo Moisés, deveria "reger este seu povo de Israel"[610].

Esta mesma visão messiânica da conquista, vendo os padres da Companhia de Jesus como *soldados de Cristo no Novo Mundo*, encontra-se igualmente no lado imperial,

---

[605] Regimento de Tomé de Sousa, 17.12.1548. In: HCPB, v. 3, p. 347.
[606] Para os etnônimos indígenas usarei o vocábulo sem flexão, seguindo a orientação da Associação Brasileira de Antropologia-ABA (Convenção da ABA, 1953 In: RODRIGUES, 1986, p. 10).
[607] Regimento de Tomé de Sousa, 17.12.1548. In: HCPB, v. 3, p. 347.
[608] Id., ib., p. 350.
[609] In: HOORNAERT, *As contradições de Antônio Vieira*, 1993, p. 288.
[610] *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 15.04.1549. CPJ, v. 1, p. 115.

como aparece nas cartas de Dom João III a Nóbrega, com quem manteve regular correspondência até 1555[611]. Ainda em 1557, ano do falecimento do monarca, enviara-lhe Nóbrega uma última carta que não se conservou[612].

O mesmo relacionamento houve com o primeiro governador geral, Tomé de Sousa, que se tornou confidente dos trabalhos e das dificuldades dos jesuítas no Brasil, não só quando estava aqui[613], como após seu retorno a Portugal[614]. E a mesma confiança havia entre o governador e os jesuítas, que, nestes primórdios de colônia, chegou a dizer que "o Brasil não era senão estes padres", referindo-se à moral e aos valores cristãos dos missionários[615].

A evangelização e a conquista do Brasil tornavam-se os grandes desafios para os jesuítas, como escreveu Nóbrega, no ano em que chegou: "Esta terra é nossa empresa"[616].

A dedicação a esta nova missão foi total, não apenas por parte de Nóbrega, como também por parte de todos os religiosos que aqui atuavam.

Alguns anos depois, escrevendo a Tomé de Sousa, o Pe. Nóbrega relembrava que

> *a yntenção do nosso Rey sancto, que está em gloria, não foy povoar a tanto por esperar da terra ouro nem prata que não ha tem, nem tanto pólo ynteresse de povoar e fazer engenhos, nem por ter onde agasalhar os portugueses que lá em Portugal sobejão*

---

[611] Conservam-se três cartas do Pe. Manoel da Nóbrega a Dom João III: 14.09.1550, julho de 1552 e outubro de 1553. Há também duas cartas de Dom João III às autoridades do Brasil, pedindo atenção especial aos jesuítas (4.02.1557 e 12.02.1557).

[612] Ver LEITE, *D. João III, rei de Portugal* (CPJB, v. 1, p. 31). Anchieta, ao traçar a biografia de Nóbrega, anotava: *"Para estas coisas [os problemas do Brasil] procurava remédio com Deus por contínua oração, e dos reis, principalmente d'el Rei D. João o Terceiro e de sua mulher D. Catarina, por cartas, e El-Rei escrevia-lhe mui familiarmente, encomendando-lhe a conversão do gentio, e o mais tocante ao bom governo do Brasil, e que o avisasse de tudo"* (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, TH, p. 132.).

[613] *"O Governador Thomé de Sousa eu o tenho por tão virtuoso e entende tão bem o espírito da Companhia, que lhe falta pouco para ser della; não creio que esta terra fora avante com tantos contrastes, como teve, si houver outro governador"* (*Carta para o Provincial de Portugal*, 1552. CN, p. 131).

[614] *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559 (CPJ, v. 3, p. 81).

[615] A frase completa é: *"Disse-nos [Tomé de Sousa] e penso que o dissera a el-Rei, que o Brasil não era senão nossos Padres: que se lá estivessem seria a melhor cousa que el-Rei teria, e senão, que nada teria o Brasil"* (*Carta do Pe. Antonio de Quadros*, 17.03.1554. Ap.: PEIXOTO, Afrânio, Introdução. CA, p. 45).

[616] *"Esta terra é nossa empresa e o mais gentio do mundo. Não deixe lá [em Portugal] V^a. R^a mais que uns poucos para aprender, e os mais venham. Tudo lá é miséria quanto se faz. Quando muito ganham-se cem almas [em Portugal] (...): cá é grande a mancheias"* (*Carta ao Pe. Mestre Simão*, 9.08.1549. CN, p. 82).

> *e não cabem, quanto por exaltação da fé catholica e salvação das almas.* [617]

Desta forma, os jesuítas mesclavam a missão de propagadores da fé com a de agentes do Estado português. Essa íntima relação entre fé e expansionismo político, que poderia parecer normal num clima de cristandade, irá se manifestar, sobretudo, nas posturas guerreiras dos jesuítas, na luta contra os indígenas rebeldes e contra outros europeus que disputavam o território.

Esta visão é contestada hoje por historiadores da própria Companhia de Jesus, como Villegas, ao dizer que

> *a Companhia de Jesus, ao aceitar esta instrumentalização e todas as circunstâncias implícitas, fazia entrar elementos estranhos a seu próprio instituto religioso. Um instituto que, precisamente, procurava viver o carisma exclusivo de seguir somente a Cristo, de pôr-se à disposição total do Papa, e de deixar-se guiar pelo absoluto critério da maior glória de Deus* [618].

Esta mesma mistura de tarefas ocorreria também, anos mais tarde, com os jesuítas no Paraguai, onde a evangelização era vista como uma "empresa tão santa e de tanto serviço de Deus Nosso Senhor e de Sua Majestade"[619].

Ao chegar à Bahia, o projeto missionário de Nóbrega tinha duas prioridades: assistir a população portuguesa na parte religiosa e levar a fé cristã aos indígenas[620].

---

[617] *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559 (CPJ, v. 3, p. 81).

[618] A evangelização instrumentalizada pelo padroado. In: ACHA DUARTE & OUTROS, *Padre Roque González...*, 1978, p. 108.

[619] O governador das Províncias do Rio da Prata, Francisco de Céspedes, escrevia em 1626 sobre a missão a ser entregue aos jesuítas: *"E considerando também que o Rei nosso Senhor, como sendo tão Católico e zeloso do bem dos naturais, tanto dos já reduzidos e cristãos, como dos gentios e não reduzidos, tem ordenado e mandado a seus Vice-reis e Governadores que uma das principais coisas a que quer que atendam é o aumento, polícia e bom tratamento e doutrina dos cristãos, e procurar muito deveras a redução e conversão dos gentios à nossa Santa Fé católica, dando-se por mui bem servido dos que nisto cooperam e ajudam..."* (VILLEGAS, ib., p. 108).

[620] A situação religiosa dos portugueses preocupava o missionário pelo aspecto moral pessoal: "muitos Christãos se têm casado com Negras da terra", mesmo sendo casados em Portugal (NÓBREGA, *Carta ao provincial Pe. Simão Rodrigues*, 1550, CN, p. 109). Além disso, havia as questões de moral social, como a

Nóbrega foi o grande estrategista desta fase inicial. Descortinando o tamanho da empresa, naquele mesmo ano, além de se deslocar para Porto Seguro, enviou o Pe. Leonardo Nunes e o Ir. Diogo Jácome, com 12 meninos, à capitania de São Vicente, para iniciar os trabalhos de catequese[621].

As dificuldades não tardaram chegar à Bahia, com a vinda do primeiro bispo, Dom Pero Fernandes Sardinha, que lá aportou em 1552.

Ao invés de apoiar o trabalho catequético dos novos missionários, o prelado incomodou-se com certas práticas, que hoje chamaríamos de "inculturadas", tais como: o uso de cantos com melodias e instrumentos musicais indígenas; a confissão na língua nativa, com intérprete; a presença de indígenas não batizados durante toda a celebração da missa, sem obrigar os não-batizados a se retirarem no ofertório; a pregação "andando passeando e batendo nos peitos" segundo o modo indígena; o corte de cabelo tradicional "a seu modo, porque a semelhança é causa de amor"; a aceitação de indígenas nus nas missas e na catequese, diante da impossibilidade de vestir todos, pois essa era maneira natural, pois "tantos mil annos andou nu" [622].

Tudo isso fazia com que Nóbrega divergisse da catequese nos moldes romanos, que o bispo trazia da Índia, além de discordar dele quanto à escravização indígena[623].

Desgostoso da atuação do bispo Sardinha e, de certa forma, tolhido na sua ação missionária, resolveu o Pe. Nóbrega acompanhar o governador Tomé de Sousa, que partia em visita às capitanias meridionais. Em janeiro de 1553, chegou a São Vicente, acompanhado do Pe. Antônio Pires e de quatro meninos, "bons intérpretes e catequistas"[624].

Ao contrário da Bahia, onde a convivência entre portugueses e indígenas era conflitiva, encontrou em São Vicente uma receptividade maior por parte dos Tupi[625].

Com o trabalho iniciado havia quatro anos antes pelo Pe. Leonardo Nunes e com a colaboração de outros Irmãos ali admitidos – "bons línguas" –, o Pe. Nóbrega deparou-se com indígenas "menos escandalizados dos Cristãos"[626].

---

escravidão: "nesta terra, todos ou a maior parte dos homens, têm a consciência pesada por causa dos escravos que possuem contra a razão" (Id., ib.).

[621] LEITE, *Breve Itinerário...*, 1955, p. 61.

[622] Esta catequese inculturada adotava (ARSI, *Bras. 3,I*. f. 102-103. Ap. LEITE, BMN, p. 79).

[623] NÓBREGA, *Carta ao provincial Pe. Simão Rodrigues*, setembro de 1552 (CPJ, v. 1, p. 407-408).

[624] BMN, p. 85.

[625] "(...) *darei alguma conta desta capitania de S. Vicente, (...) por ser ella terra mais aparelhada para a comversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunqua tiverão guerra com os christãos"* (*Carta a El-Rei Dom João,* outubro de 1553, CPJ, v. 2, p. 15).

Decidiu investir na formação das crianças, reforçando o trabalho do Colégio dos Meninos já existente[627]. Vários eram trazidos de Piratininga, não sem uma certa resistência de seus pais, embora vissem, nestes novos pajés, pessoas de grande poder[628].

Foram aceitos também "os meninos de fora"[629], mamelucos e filhos de portugueses. Pensava nos futuros missionários nativos, como de fato ocorreu com dois mestiços que entraram para a ordem[630].

Mas não escondia os problemas em relação aos portugueses, na sua maioria aventureiros e degredados, como se viu atrás. Escrevia ele: "Esta terra está tão estragada que é necessário levar alicerces de novo"[631]. O escravismo era o maior problema, e reconhecia que "os [indígenas] que estão livres desta praga, amam-nos muito"[632].

Espírito empreendedor, Nóbrega sonhava ir mais longe, para atuar junto a povos de cultura menos "bárbara", isto é, mais próximos do modo de viver europeu, com ter um único chefe, adotar a agricultura e, sobretudo, não realizar rituais antropofágicos[633]. Esta descrição parecia referir-se aos Carijó, que viviam em terras de Castela, e que se mostravam propensos ao cristianismo, como diziam as notícias que chegavam a São Vicente:

---

626 *Carta de* 1559, CN, p. 195-196.

627 *"A gentilidade desta capitania algumas vantagens tem às das outras, ainda que tem os mesmos costumes. Dão os filhos de boa vontade e, se tivéssemos com que os manter e criar em Cristo, todos os dariam".* (NÓBREGA, *Carta ao Pe. Luís G. da Câmara*, 15.06.1553, CPJ, v. 1, p. 496).

628 *"Padre Leonardo (...) atravessou a pé aquelas fragosas serranias [Serra do Mar], naquele tempo mais bravias, das aldeias dos gentios, que por aquelas matas viviam: teve poder com sua autoridade, ajudada da língua eloqüente do companheiro, para negociar, que lhe entregassem os filhos pequenos, porque queria trazê-los para o mar [São Vicente] e ensinar-lhes entre os portugueses as cousas da fé, e dar-lhes a água do batismo. Dura cousa acometeu o padre; porque o mesmo é a esta gente arrancar-lhe os filhos, que arrancar-lhes o coração; porém entrava aqui a mão de Deus"* (CCJ, L. I, 71, p. 210).

629 BMN, p. 87.

630 *"De alguns mestiços da terra, que nesta Capitania de S. Vicente se receberam, escolhi um ou dois esse ano e mando-os ao colégio em Coimbra, dos quais tenho alguma esperança que serão de Nosso Senhor e que serão proveitosos para nossa Capitania se lançarem boas raízes em virtudes"* (NOBREGA, *Carta de 31 de agosto de 1553*, NCJ, p. 59. Ver também Leite (*Breve Itinerário...* p. 87). Um deles, Cipriano, morreu em Portugal por volta de 1563 (HCJB, T. 1, L.1, c. 5, nota 35, p. 31).

631 *Bras.* 3 (1), 97. HCJB, T.1, L, 3, c. 5, p. 87.

632 HCJB, ib., p. 104.

633 *"(...) day a pocos días llegaron unos hombres que eran idos a la tierra firme dentro a descobrir la noticia de oro, adonde anduvieron passantes de dos años, y nos contaron grandes nuevas de la gentilidad que hallaron(...) Y entre otras cosas dice[n] que la gentilidad no comen carne humana, ya a los contrario, que les hazen mucho mal y los comen, si acertan tomar alguno no lo matan ni comen, y trátanlo muy bien(...). Tienen grandes poblaciones, y tienen un principal a quien todos obedescen . (...) Son labradores y hazen mantenimientos"* (NÓBREGA, *Carta ao Pe. Luís Gonzaga da Câmara*, 10.06.1553, CPJ, v. 1, p. 493).

> *Veio cá um principal destes índios, que chamam carijós, que é senhor daquela terra, com muitos criados seus, e não veio senão a buscar-nos para que vamos a suas terras a ensiná-los. Diz-nos sempre que lá vivem eles como animais sem saber as coisas de Deus. E afirmo-lhes que é bom cristão, muito discreto, que nenhuma coisa tem de índio* [634].

Entusiasmado, Nóbrega escreveu a Dom João III, manifestando desejo de evangelizar os povos do interior[635]. Porém foi barrado pela prudência de Tomé de Sousa, que via neste futuro trabalho missionário uma violação ao Tratado de Tordesilhas, podendo criar problemas com Castela[636]. A solução foi instalar-se, a meio caminho, no planalto de Piratininga, deixando para mais tarde o missão junto aos Carijó.

3.3 A fundação da Casa de São Paulo

A criação de uma casa em Piratininga mostrava ser uma medida estratégica, pois era "escala para muitas nações de índios"[637] e "porta e o caminho mais certo para entrar nas gerações do sertão"[638].

Ademais, era uma região rica, pela fertilidade do solo, contrastando com a penúria do litoral, que, com muita dificuldade, podia manter um internato[639].

---

[634] ANCHIETA, *Carta aos padres e irmãos de Coimbra,* 15.08.1554 (CAP, p. 60).

[635] *"(...) somente lhe darei alguma conta desta capitania de S. Vicente, onde a mayor parte residimos, por ser ella terra mais aparelhada para a conversão do Gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiveram guerra com os Christãos, e é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações; há muitas gerações que não comem carne humana, as mulheres andam cobertas, não são cruéis em suas guerras, como estes da costa, porque somente se defendem; algumas têm um só principal, e outras cousas mui amigas da lei natural, pela qual razão nos obriga Nosso Senhor a mais presto lhes socorrermos, maiormente que nesta capitania nos proveu de instrumentos para isso, que são alguns Irmãos línguas, e por estas razões nesta capitania nos occupamos mais que nas outras* (*Carta para El-Rei D. João* (1554), CN, p. 144-145).

[636] NÓBREGA, Carta de 15.06.1553 (In: LEITE, NCJ, p. 41).

[637] GRÃ, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, 8.06.1556 (CPJ, v. 2, 291).

[638] NOBREGA, Carta a El-Rei, 1554 (CN, p, 144).

[639] *"(...) a mantença delles e na terra [São Vicente] haver poucas esmolas para tanta gente, foi-me forçado, des que á esta capitania vim, a passar os meninos a uma povoação de seus paes [Piratininga], donde era a maior parte delles* (Id., *Carta a Inácio de Loyola, [1556],* CN, p.152). Anchieta também confirma este dado: *No ano de 1554 mudou o P. Manoel da Nóbrega os filhos dos índios ao Campo, a uma povoação nova, que os índios faziam por ordem do mesmo Padre* (*Informação do Brasil e suas capitanias, 1584.* TH, p. 50).

Como a maior parte dos adolescentes indígenas que viviam naquela Casa dos Meninos de São Vicente eram originários do planalto, nada melhor que levá-los para perto de suas famílias. Além do mais, a região já era bem conhecida, pois estava sendo visitada pelo Pe. Leonardo Nunes desde 1550. O papel deste missionário na fundação da Casa de São Paulo quase nunca é destacado, embora explicitamente Nóbrega tenha escrito que foi "por su contemplación [sugestão] principalmente hize aquella Casa"[640].

As aldeias eram numerosas, como se viu atrás, em torno de 12, espalhadas "a uma, duas e três léguas" em todo o planalto[641].

Por um momento temeu-se por João Ramalho e sua família, que vivia em Santo André, chamados pelos jesuítas de "*petra scandali"* (pedra de escândalo)[642]. Mas logo o Pe. Nóbrega percebeu que poderiam ser importantes nestes inícios.

Assim, no dia 29 de agosto de 1553, festa da degolação de São João Batista, este jesuíta deixava, sob a orientação de dois Irmãos, um grupo de 50 indígenas catecúmenos, que se preparavam para receber o batismo cristão:

> *Haier [ayer], que fué fiesta de la degollación de San Joán, veniendo a estar en una Aldea donde se aiuntan nuevamente y apartan los que se convierten, adonde tengo puesto dos Hermanos para doctrina dellos, hyze solennemente algunos 50 catecuminos de los quales tengo una buena sperança que será Buenos chrystianos y que merecerán el batismo; será monstrada por obras la fe que toman ahora* [643].

---

[640] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 12.06.1561 (CPJ, v. 3, p. 359).

[641] *"Junto desta vila, ao princípio havia 12 aldeias, não muito grandes, de Índios, a uma, duas e três léguas por água e por terra, as quais eram continuamente visitadas pelos Padres"* (ANCHIETA, *Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584*. TH, p. 53).

[642] NÓBREGA, *Carta ao Pe. Luís G. da Câmara, 15.06.1553* (CPJ, v. 1., p. 498).

[643] Id. *Carta ao Pe. Luís G. da Câmara, 31.08.1553* (CPJ, v. 1, p. 522-523). Segundo Leite, um dos irmãos poderia ser Manuel de Chaves, bom língua tupi. (HCJB, T. I, L.3, c. 6, p. 93).

O novo local escolhido foi a colina de Piratininga. Construir em colinas e lugares altos, foi uma estratégia das primeiras missões jesuíticas[644] e uma prática indígena em certas regiões mais conflituosas, como se viu atrás.

Em janeiro de 1554, passaram os Irmãos a viver na colina, de forma bastante simples:

> *[estamos em] uma casa pobrezinha, feita de barro e paus, e coberta de palha, de 14 passos de comprimento e 10 de largura, que é ao mesmo tempo escola, enfermaria, dormitório, refeitório, cozinha e despensa. (...)Esta casa construíram-na os próprios índios para nosso uso, mas agora preparamo-nos para fazer outra um pouco maior, de que nós seremos operários com o suor de nosso rosto e o auxílio dos índios*[645].

Isto mostra que 24 de janeiro, tradicionalmente comemorado como fundação de São Paulo, não é o início da missão, que foi em agosto, mas o ato religioso que veio dar o nome à *Casa de São Paulo*[646].

Foi a partir deste ano de 1554, que se iniciava um projeto religioso que irá mudar a vida dos indígenas do planalto.

Em 1553, com o segundo governador Duarte da Costa, haviam chegado mais seis jesuítas – dois padres e quatro irmãos – , entre os quais o Pe. Luís da Grã e o Ir. José de Anchieta. Estes dois foram enviados para Piratininga e tiveram um papel fundamental: Anchieta, como cronista, catequista e mestre na língua tupi, e Luís da Grã, como administrador e braço direito de Nóbrega e seu sucessor no provincialato do Brasil.

---

[644] A mesma preocupação houve em Salvador, onde o primeiro colégio foi construído sobre uma colina (NOBREGA, CN, p. 83). Igual recomendação ocorreu para o estabelecimento da missão entre os Maromomi, próximo do rio Tietê, hoje Guarulhos (*ARSI. Rom.*, Congr. 51, fl. 318. In: LEITE, *Os jesuítas e os índios Maromomis*, RHIGSP, v. 32, p. 255), assim como na missão de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém (SP).

[645] ANCHIETA. *Carta a Inácio de Loyola,* 1.09.54. CAP, p. 74.

[646] Id., Carta de 1º. 09.1554, CAP, p. 65. Em 1556 Nóbrega tinha planos de transformá-la em colégio (GRÃ, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* 8.06.1556. CPJ, v.2, p. 291).

Na Casa de São Paulo, além das indígenas, os jesuítas receberam um grupo de órfãos e mestiços, que poderia ser peça importante na catequese, embora os padres já pressentissem que estes jovens não eram tão confiáveis:

> *[Recebemos] principalmente mestiços da terra, assim para os amparar e ensinar, porque é a mais perdida gente desta terra. E alguns piores que os mesmo índios (...) e temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios* [647].

Desta forma, a missão de São Paulo ia se tornando mais uma Casa de Meninos, do que uma missão propriamente dita, enfrentando os impasses da manutenção.

Nóbrega se queixava da necessidade de recursos para mantê-la, pois os padres recebiam do rei apenas 5$600 réis ao ano, o que dava apenas para a "vestiaria e mantimento" dos meninos[648].

A pesar da reputada fartura do planalto, a situação mudou quando os padres tiveram que assumir a manutenção de um grupo maior de pessoas. Nóbrega chegou mesmo a escrever, que

> *esta casa de San Vicente [Piratininga] es la más pobre de todas y padecen los Hermanos y Padres y niños mucha hambre y frio, y es maravilla no huir para sus padres. Agora me parece que soy pobre de verdad* [649].

Os jesuítas tinham que contar com a ajuda das famílias dos indígenas, que repassavam produtos de suas roças.

---

[647] ANCHIETA, *Carta a Inácio de Loyola,* julho de 1554 (CAP, p. 55-56).
[648] *Provisão de S. M. aos Padres de Companhia de Jesus* (D.H., v. 16, 1930, p. 396).
[649] *"Mas son las casas tan pobres, que unos quarenta o cinqüenta moços que aqui tenemos no los podemos sustentar sino mucho mal y con mucho trabajo, y esto aún solamente del comer, quánto más si los ubiéramos de vestir y tratar como era razón"* (CORREIA, Pero, Carta de 10.03.1555, CPJ, v. 1, p. 447).

Mesmo com este aporte, os jesuítas sentiam a limitação financeira, e, por isso, Nóbrega pensou solicitar ao donatário uma gleba de terra para a manutenção do colégio:

> *A Capitania de Sam Vicente como digo vai pejorando e cada vez as rendas d'El-Rei valem menos e por isso me parece que (...) somente se podia pedir a Martim Afonso de Sousa sete ou oito legoas de terra pera o Colegio de Piratininga. E as mais convenientes que me parecia eram começando no porto que agora chamam Piratinim, junto de huma alagoa, polo rio grande [Tietê] abaixo a mão esquerda sete ou oito legoas de comprido e outras tantas de largo. E nam he grande dada [data] porque he [situa-se] no sertão [do planalto], onde nam está dado a ningem* [650].

Esta data de terra englobaria a faixa situada entre os rios Tietê e Tamanduateí. Mas, na realidade, lhes foi concedida uma área menor – apenas duas léguas –, talvez neste mesmo ano, ao longo do rio Piratininga, depois chamado Tamanduateí, na região mais próxima ao colégio[651].

Com terras próprias, os padres conseguiram uma produção maior, fruto da roça tocada por alguns escravos da Casa, que trabalhavam sob a supervisão de um português amigo e com algumas vacas trazidas de São Vicente[652]. Isto não era suficiente para manter a comunidade, necessitando ainda de uma ajuda real, que chegou somente em 1558[653].

Com o tempo, o chamado colégio, foi destinado apenas para os Irmãos que se preparavam para entrar na comunidade, pois ali ensinava-se "latim e lição de casos", dado

---

[650] NÓBREGA, *Carta ao Pe. Miguel Torres*, 2.09.1557 (CPJ, v. 2, p. 414).

[651] Ver a permuta feita mais tarde com a sesmaria de Jurubatuba (*Semaria de Geraibatiba no campo de Piratininga, Santos, 26 de maio de 1560,* Archivo da Câmara de S. Paulo, quaderno das vereanças da villa de S. André, tit. 1555. In: CPJ, v. 3, p. 197-201).

[652] *"A mantença da casa, a principal, é o trabalho de Índios, que lhe dão de seus mantimentos, e á boa industria de um homem leigo que, com três ou quatro escravos da Casa e outros tantos seus, faz mantimentos, criação com que mantém a Casa, e com algumas esmolas, que alguns fazem á casa, e com a esmola que El-Rei dá; tem também esta casa umas poucas vacas, as quaes, por nossa contemplação, se deram aos meninos, quando estavam sem S. Vicente, e do leite dellas se mantém a casa"* (NÓBREGA, *Carta ao Pe. Miguel Torres*, maio de 1556, CPJ, v. 2, p. 282).

[653] Cada missionário recebia quatro panacus [medida de 18 litros] de mandioca, um alqueire de arroz ou milho [36 litros] e um cruzado [400 réis] (*Alvará de D. João III*, 12.02.1557, retificado na Bahia a 27.01.1558. In: CPJ, v. 2, p. 357-359).

pelo Pe. Luís da Grã. Funcionou por seis anos, de 1555 até 1561, quando foi transferido para São Vicente, pelo fato de ali haver "moços de fora que podiam estudar", isto é, jovens portugueses ou mestiços[654]. Portanto, o chamado *colégio de São Paulo*, na realidade nunca existiu, tendo havido apenas uma escola de alfabetização para as crianças indígenas.

O pensamento de Nóbrega era fazer desta Casa dos Meninos e da Missão de São Paulo não só um centro irradiador do trabalho missionário – que neste início de evangelização iria ser realizado de maneira itinerante –, como também um centro cultural para agregar os moradores do planalto, pois se preocupava com o abandono espiritual em que viviam os portugueses e suas famílias mestiças do núcleo de Santo André[655].

Na época da fundação, moravam na Casa de São Paulo os Irmãos José de Anchieta, Antonio Rodrigues, Manuel Chaves, que se destacaram no domínio da língua tupi, Afonso Braz, excelente construtor, e Mateus Nogueira, ferreiro[656], todos aptos para os trabalhos de implantação da missão.

3.4 A adesão dos Tupi aos *Abaré*

Como observa Estensoro, na "evangelização há sempre um movimento de aproximação e rejeição"[657]. Inicialmente, há a aproximação, feita pelos evangelizadores na tentativa de conhecer as crenças e costumes das populações com as quais têm contato e, de outra parte, há o percurso dessas populações em conhecer o poder dos novos pajés, vindo com os conquistadores. Em seguida, haverá uma resposta, que poderá ser de adesão ou de rechaço às novas práticas religiosas

---

654 ANCHIETA, *Breve informação do Brasil, 1584* (TH, p. 56).
655 *"(…) creo que se alguma cousa pode fazer que os moradores nam despovoem aquela Capitania será estar ali aquela Cassa [de São Paulo]"* (NOBREGA, *Carta ao Pe. Miguel Torres, 2.09.1557,* CPJ, v. 2, p. 415)
656 HCJB, T. 1, L. 3, c. 6, p. 97.
657 O símio de Deus (In: NOVAES, Adauto, *A outra margem do Ocidente*, 1999, p. 183-184).

3.4.1 *Abaré*, os novos pajés

Não resta dúvida que, desde sua chegada ao Brasil, os missionários foram vistos como novos pajés ou novos *karaíba*, e como tais, aglutinavam uma população indígena em torno deles. Esta adesão era conseqüência da percepção que estes povos de cultura tupi-guarani tinham destes xamãs, sobretudo, dos *karaíba*.

Karaíba, que foi traduzido por "santidade" ou "coisa santa"[658], eram os pajés ambulantes, que iam de aldeia em aldeia, fazendo rituais de cura, sendo muito bem acolhidos e sustentados pela comunidade:

> *Não se fixam em um determinado lugar. Tornam-se vagabundos* [andarilhos], *errando aqui e ali pelas matas ou onde quer que seja, nunca regressando à aldeia junto com o restante da tribo, mas só fazendo de raro em raro e em determinados horários. (...) Por causa disto, são acolhidos pela aldeia com toda honra e consideração, sendo alimentados e sustentados de tudo, sem que tenham de fazer qualquer outra coisa além disso. Os selvagens sentem-se bastante felizes quando conseguem cair nas boas graças do pajé e quando este lhe concede o privilégio de aceitar um de seus presentes.*[659].

Podiam pertencer a povos contrários, mas por seu papel religioso, era-lhes franqueada a entrada em todas as aldeias[660].

A cada três ou quatro anos, os *karaíba* passavam por determinadas aldeias para realizar rituais de exorcismo e cura. Havia também cerimônias públicas, com uma grande concentração de povo, chegando até 600 pessoas. Os homens, devidamente enfeitados,

---

[658] VLB, v. 2, p. 112.
[659] THEVET, *Singularidades da França Antártica*, [1565] 1978, p. 117-118.
[660] [Pe. Francisco Pires] *Carta ao Pe. Pedro Demenech*, Bahia, 5.08.1552 (NCJ, p. 148).

faziam enormes círculos, cantando cadenciadamente, enquanto que os *karaíba*, vestidos com o famoso manto tupinambá, e com seus maracás e charutos, sopravam sobre as pessoas, dizendo: "Para que vençais vossos inimigos recebei o espírito da força". Os cantos, ali executados, celebravam a morte dos inimigos, a destruição da terra pelas águas ou outros feitos heróicos[661].

Nos momentos de crise, estes *karaíba* tinham também um discurso milenarista, prometendo um paraíso na terra, como foi o caso de um deles, que se dizia a encarnação de um importante líder falecido, conseguiu convencer toda uma província de Pernambuco em segui-lo. Estimava-se em 60 mil pessoas, sendo que a maior parte morreu na travessia do rio Paraíba e nas áridas regiões do sertão nordestino, tendo poucos chegado até o Maranhão[662].

Na "terra boa" tupi era descrita por eles de várias maneiras. Como escreveu Anchieta,

> *[alguns] vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem serem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatórios de algumas ervas com que lavam. Outros dizem que os que os não crerem se hão de tornar em pássaros* [663].

Muitas atitudes dos Tupi frente aos missionários revelam que eram vistos como verdadeiros *karaíba.* Na Bahia os padres atraíram muitos indígenas[664].

A chegada dos jesuítas ao planalto deve ter provocado igualmente um forte impacto que resultou no deslocamento de famílias para o entorno do colégio.

---

[661] LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, [1578] 1972, p. 162-166.
[662] D'ABGEVILLE, *História da missão...*, 1975, p. 252-253.
[663] *Informação do Brasil...*, TH, p. 61-62.
[664] *"Os Gentios aqui vêm de muito longe a ver-nos pela fama, e todos mostram grandes desejos. É muito para folgar de os ver na doutrina [catequese], e, não contentes com a geral, sempre nos estão pedindo em casa que os ensinemos, e muitos delle com lágrimas nos olhos"* (NÓBREGA, *Carta aos Padres e Irmãos de Portugal*. 1551, CN, p. 115-116).

O próprio Nóbrega relatava um fato ocorrido com os Guarani dos Patos, a partir de um trabalho de catequese cristã realizado por dois clérigos (talvez padres diocesanos) que lá viviam. Quando navios portugueses ali aportaram em busca de escravos, convidaram os padres para retornar com eles para o Rio de Janeiro, junto a uma comunidade cristã. Surpresos, os indígenas disseram que se "levavam a seu padre, que levassem também a elles"[665].

Neste trajeto de leitura e tradução das novas realidades, como observa Pompa, há sempre "uma construção do 'outro', a partir do 'eu' e de modificação do 'eu' na relação com o 'outro', que não envolveu apenas os indígenas, mas também os colonos e, sobretudo, os evangelizadores"[666].

Por isso, muitas práticas religiosas realizadas pelos pajés foram identificadas com ações e rituais católicos realizados pelos jesuítas, sendo estes quase sempre recebidos com festa, com pedidos de cura e pessoas colocando-se ao serviço deles[667].

Para serem diferenciados dos pajés e *karaíba* tupis, os missionários passaram a ser chamados de *abaré* ou *abarê*[668]. A descrição deixada por Vasconcelos, quando os jesuítas chegaram a Pernambuco, é significativa:

> *soando por seus arredores, que eram chegados à terra dois daqueles* Abaré-guaçu *(que assim chamam os padres) dos quais eles tinham por fama, que na Bahia e em São Vicente, eram pais e protetores dos índios, e lhes ensinavam os meios de sua salvação, desceram logo de suas aldeias a dar-lhes boas-vindas, carregados de caça, legumes, beijus, farinhas, ofertas de sua possibilidade* [669].

---

[665] NÓBREGA, *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, CPJ, v. 1, p. 122.
[666] *Religião como tradução*, 2003, p. 135.
[667] CARDIM, Informação da missão, 1585. In: *Tratado da terra e gente do Brasil*, 1978, p. 204-205.
[668] O VLB registra em "padre por ordens (diocesano) ou hábito (religioso)" com a versão tupi de *abarê, pajé* (v. 2, p. 62).
[669] CCJ, L. I, 108, v. 1, p. 231.

Ao contrário de muitas regiões hispânicas, onde os termos *sacerdote* e *igreja* (templo) não foram traduzidos[670], aqui no Brasil os jesuítas perceberam que a tradução ajudaria a compreensão da nova doutrina, e aceitaram este nome dado pelos Tupi.

A etimologia deste vocábulo não é consensual. Sampaio traduz *abarê* como "amigo da gente, dedicado ao homem" e *abaré* como "pessoa diferente, sobrenatural"[671], sendo repetido por outros pesquisadores[672]. Tal etimologia não se sustenta, embora tenha sido bastante difundida. É possível que fosse formado pelo vocábulo *abá* (=gente) e *are* (=santo?). Embora no tupi esta última palavra seja de difícil tradução, parece ser um vocábulo arcaico, tendo havido um possível cognato na língua maromomi, e designava o missionário[673]. Na hipótese de significar "homem santo", *abarê* teria o mesmo significado que o vocábulo *karaíba*.

Por sua vez, os próprios jesuítas se apresentavam como pessoas santas (*karaíba*) e se referiam ao bispo como *Pajé-guaçu*[674]. Anchieta, por sua vez, foi chamado *pajé-guaçu*, certamente por ser destacar como "realizador de milagres"[675].

O Pe. Leonardo Nunes, o primeiro missionário a chegar a São Vicente, pelo empenho que demonstrou nos trabalhos de catequese pelas aldeias do litoral, foi chamado de *Abarebebê*, "o padre que voa"[676].

Não somente os Tupi, como também os Guarani denominavam os missionários de "santidade". Ansiosos, eles esperaram a chegada do Pe. Nóbrega em suas terras, tendo dado-lhe o título de *Barbaclué*, que, segundo Vasconcelos, significaria "homem santo"[677].

---

[670] ESTENSORO, O símio de Deus (In: NOVAES, A. *A outra margem do ocidente*, 1999, p. 186).
[671] *O tupi na geografia nacional*, 1987, p. 188.
[672] BUENO, *Vocabulário tupi-guarani-português...*, 1987, p. 27.
[673] *"(…) já tem conhecimento e notícia dos padres, a quem eles chamam* arê*"* (VIEGAS, M. In: HCJB, v. 9, apênd., p. 542).
[674] *"(…) tivemos nossos sermões e falas de Nosso Senhor, dizendo-lhes o Padre [Francisco Pires] que aquela era verdadeira santidade (santidade chamam a seus músicos e tocadores) e dizendo aos principais que se parelhassem para as coisas de Nosso Senhor, de parte do Bispo, que era o verdadeiro Pagé-Guaçu, que quer dizer Padre grande e que se aparelhassem para ser cristãos"* (PIRES, Francisco, carta de 5.08.1552, NCJ, p. 150).
[675] VASCONCELOS, CCJ, L. III, 25, v. 2, p. 94.
[676] CCJ, L. I, n. 68, v. 1, p. 209.
[677] Id., L.I, 131, v. 1, p. 243. Este vocábulo gerou muita controvérsia. É possível que haja um erro de grafia, tendo sido sugerido por Valle Cabral a forma *Abaré-catueté* (sacerdote muito bom) ou como propõe Macedo Soares, *abaré-eté* -- padre de verdade (ver *Esclarecimentos.* In: CN, p. 248). Na realidade pode ter havido um erro de grafia neste vocábulo, cometido pelo próprio Vasconcelos ou por algum copista, como ocorreu com

Este nome, que na realidade deveria ser *Baréaxu* ou *Abaré-axu*, na variante dialetal guarani, já havia sido dado anteriormente ao Pe. Leonardo Nunes[678].

Mesmo o celibato, praticado temporariamente por alguns pajés Guarani[679], foi um elemento a mais para credenciá-los junto à comunidade, embora nem sempre esta condição pessoal fosse compreendida por outros povos Tupi. Japi-açu, cacique Tupinambá de Juniparã, na ilha do Maranhão, questionava este tipo de vida, praticada pelos capuchinhos franceses: "Mas admira-me muito que vós outros, paí [sacerdote], não desejeis mulheres. Descestes do Céu? Nascestes de pai e mãe? Não sois homens como nós?" [680].

Mas, quando Anchieta e Nóbrega recusaram as mulheres oferecidas pelos Tupinambá de Iperoig, durante a *Guerra dos Tamoios,* ao ficarem como reféns, escutou destes indígenas que eles eram "tão sofridos e continentes". E ao invés de espantá-los, esta postura dava-lhes "muito maior crédito e reverência", observava Anchieta[681].

O contingente que aderiu à Casa de Piratininga no seu início foi numeroso, pois, segundo Anchieta, os que haviam se mudado para lá eram em torno de 200 pessoas, entre os alunos da Casa de São Paulo e os grupos familiares indígenas[682].

3.4.2 A resposta da comunidade

Para implantar seu projeto missionário, os jesuítas investiram em três áreas estratégicas: nas grandes lideranças, pois sendo elas convertidas, poderiam levar consigo toda uma comunidade; nas crianças, por serem mais dóceis à nova doutrina, e nas mulheres, por serem mais acolhedoras.

---

outros nomes tupis na mesma obra, como foi o caso de *Pira Obig*, que deveria ser *Paranobi*, nome de um povo tupi do médio rio Doce, em Minas Gerais (CCJ, L. 1, c. 203, v. 1, p. 278).

[678] NUNES, *Carta ao Pe. Manoel da Nóbrega*, 29.06.1552 (CPJ, v. 1, p.341). Esta carta deve ter sido a fonte na qual se inspirou Vasconcelos para fazer a afirmação anterior. A nova grafia foi proposta por Leite, a partir do manuscrito -- que é a versão espanhola da carta --, já que o original português se perdeu (ver CPJ, v. 1, p. 341, nota 9). A língua guarani ao invés de *guaçu* ou *açu*, para o vocábulo *grande*, emprega *guaxu* (guatxu) ou *axu* (*atxu*) (DOOLEY, Robert, *Vocabulário guarani-português*, 1998, p. 31).

[679] CLASTRES, H. *Terra sem Mal*, 1978, p. 43.

[680] D'ABBEVILLE, C. *História da missão*...[c. 1615] 1975, p. 63.

[681] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565 (CAP, p. 215).

[682] *"Na Escola, muito bem ensinados pelo Mestre António Rodrigues, encontram-se 15 já batizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. (...) Nesta Aldeia foram admitidos para o catecismo 130 e para o batismo 36 de toda a idade e de ambos os sexos"* (*Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* 1.09.1554 , CPJ, v. 2, p. 106).

As crônicas jesuíticas conservaram o nome de dois líderes que tiveram papel fundamental na criação da Casa de São Paulo e que se transferiram para lá com seu grupo: Tibiriçá, da aldeia Piratininga, e Cayobi, da aldeia Jurubatuba.

Os padres foram muito gratos a Tibiriçá, que foi batizado com o nome de Martim Afonso[683]. Não se pode esquecer que para conhecer Martim Afonso, Tibiriçá deslocara-se a pé até o Rio de Janeiro, levando cristais com que se enfeitava o rosto, a grande riqueza que possuía. Deve ter-lhe causado um forte impacto este primeiro contato, já que Martim Afonso deveria ser visto por ele como um grande *karaíba.* Por isso, manteve esta amizade, oferecendo apoio posterior ao núcleo português que se formou no planalto.

Ao receber o batismo, não hesitou em escolher o nome deste "grande chefe" e continuou oferecendo apoio aos novos *karaíba*, tornando-se, pois, um grande colaborador dos padres[684].

Convém lembrar a lamentação que fez por ocasião da morte do Ir. Pero Correia, praticada pelos Carijó dos Patos, no princípio de dezembro de 1554. Consternado, pois este missionário era muito estimado, realizou um solene pranto:

> *desde a meia-noite até o romper da alva, deu lugar a seu desespero da dor pela morte do Irmão, andando à volta da casa (como é costume entre eles) a repetir muitas vezes estas palavras: "Já morreu o príncipe da verdadeira fala, o único que nos declarava a verdade, que nos amava com amor sincero do coração! Já morreu o nosso pai, irmão e amigo!"* [685]

Em 1562, por ocasião do ataque tupi de Piratininga, foi peça chave na defesa da missão, como se verá mais à frente, sendo, por isso chamado pelos missionários "não só de

---

[683] Ver ANCHIETA, *Carta* 16.04.1563. CAP, p. 197.

[684] *"Porque havendo ele [Tibiriçá] ajudado a fazê-la com suas próprias mãos, e havendo nos ajudado a sustentar logo no princípio de sua fundação que não havia ali nenhuns portugueses, agora o quis fazer nosso defensor"* (Id., *Carta ao P. Diego Laynes*, 16.04.1563. CAP, 198).

[685] Id., *Quadrimestral de setembro a dezembro de 1554 e trimestral de janeiro a março de 1555 ao Pe. Inácio de Loyola* (CAP, p. 101).

benfeitor, mas também fundador e conservador da Casa de Piratininga e de nossas vidas" [686].

Outro cacique que teve papel importante nestes primórdios de missão foi Cayobi, cujo nome cristão era João[687], deixou sua aldeia em Jurubatuba e "tudo quanto tinha e foi o primeiro que começou a povoá-la [a Casa de Piratininga]"[688].

Segundo Anchieta, tornara-se um piedoso cristão, tendo recebido dos padres uma cruz, que levava no seu cajado, para proteger-se dos perigos do caminho e, talvez, como um novo símbolo de poder, que deveria destacá-lo dos demais.

Depois de se transferir com sua família para junto da Casa de São Paulo, periodicamente voltava à sua antiga roça, passando antes na igreja:

> *quando havia de partir [para sua antiga aldeia] ia-se primeiro á igreja a dar conta a Nosso Senhor de sua partida, dizendo-lhe em sua língua, posto de joelhos: "Senhor, eu vou buscar de comer; hei de tardar tantos dias; guardai-me, que não me aconteça algum mal". (...) Ao regresso, entrava antes de mais nada na igreja, a dar graças a Nosso Senhor e a dizer-lhe que já viera, como prometera. Nesta fé e simplicidade perseverou sempre, ouvindo cada dia missa e pregando continuamente a seus filhos e netos, que tinha muitos, que fossem bons e cressem em Deus e guardássemos o que lhes ensinássemos. Trazia um bordão com uma cruz, que nós lhe demos, na qual tinha muita fé e esperança. E quando ia fora, aquele era seu arco e flechas que levava, e por aquele – dizia – que lhe guardava Deus do mal e lhe dava longa vida* [689].

[686] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 16.04.1563 (CAP, p. 198).
[687] CCJ, L. 1, n. 158, v.1, p. 256.
[688] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes* 30.07.1561 (CAP, 176).
[689] Id., ib., p. 176-177.

Foi muito fiel aos padres e, segundo Anchieta, no final de sua vida pedira que seus filhos prometessem que "nunca [se] apartassem da igreja e doutrina de nossos irmãos [jesuítas]"[690].

Outras lideranças importantes não aparecem nas crônicas jesuíticas, certamente pelo fato de não terem aderido aos missionários.

As crianças foram o segundo alvo preferido, como se verá mais à frente, ao se abordar a escola.

Além dos meninos, que estavam mais próximo dos padres, houve também a aproximação das meninas, que geralmente acompanhavam as mães.

Há um relato de uma menina enferma, que não queria as rezas tradicionais, mas pedira "com lágrimas que levasse à igreja e, gemendo diante do altar, dizia na própria língua: Ó paí, sara-me". E continuava o cronista:

> *Interrogada pelo seu pai se queria que lhe trouxesse aquele feiticeiro [pajé] para lhe dar remédio, rompendo em grande prato, lançou-se ao chão dizendo que queria voltar à antiga saúde não com o auxílio do feiticeiro, mas com o de Deus* [691].

As mulheres foram o terceiro alvo da catequese. De muitas delas os missionários tiveram pronta adesão, pois encontravam no cristianismo uma defesa contra a escravidão.

Numa de suas cartas, Anchieta relatava a postura das indígenas cristãs, frente ao quadro de abuso sexual a que eram submetidas pelos seus senhores:

> *Observam-se em muitos, máxime nas mulheres, assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtudes, principalmente em fugir e detestar a luxúria. (...) Outras desprezam as dádivas, que lhe oferecem os mancebos desonestos. Outras, a que pela violência lhe querem roubar a*

[690] Id., ib., p. 177.
[691] Id., *Quadrimestral de maio a setembro de 1554*, 01.09.1554 (CAP, p. 73). Embora a edição brasileira registre "o' pai, sara-me", é possível que a menina tivesse pronunciado da forma tupi "*paí*" isto é, pajé..

> *castidade, defendem-se não somente repugnando com a vontade, mas até com clamores, mãos e dentes fazem fugir os que as querem forçar. Uma, cometida por um e perguntada de quem era escrava, respondeu:"De Deus, Deus é meu Senhor, a Ele te convém falar, se queres alguma coisa de mim"* [692].

Com o aumento das doenças, muitas delas procuravam os padres, quais novos *karaíba*, para obterem saúde. E era freqüente, que várias delas pedissem o batismo na hora da morte[693].

E como escreveu Anchieta, "à confissão e aos demais sacramentos têm muita reverência, e tanta que muitas vezes afirmam os doentes que se lhes abrandam as dores depois da confissão"[694].

Muitas chamavam os padres por ocasião do parto, sobretudo quando este se mostrava mais difícil. Segundo o mesmo cronista, ao serem colocadas relíquias dos santos no pescoço, as parturientes logo davam à luz, o que fazia com que pedissem também o batismo, pois lhes parecia que a religião dos abaré era mais poderosa que a dos pajés[695].

Pelos relatos jesuíticos, a adesão à nova doutrina era também em conseqüência do medo das entidades indígenas, geralmente vistas como maléficas, e que assombravam os Tupi muito mais do que os protegiam.

Por isso, a religião católica, com seus santos e símbolos protetores – como a cruz, a água benta e o terço – , deveria dar-lhes mais segurança. O calvinista Lérry também fez uma observação que vai neste sentido:

> *Pude vê-los mais de uma vez apreensivos, batendo com as mãos nas coxas, aflitos e em suores. E nesses transes nos diziam:* "Mair [Maíra] atu-assap, acequeei Ainhan atupané", *o que vem a ser em*

[692] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 1.06.1560 (CAP, p. 160-161). Ver também o caso em que uma liderança exigiu a posse de uma indígena já cristã, amiga dos padres (Id., *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, abril de 1557, CAP, p. 119).
[693] Id., ib., p. 157.
[694] Id., Ib..
[695] Id., ib., p. 158.

> *nossa língua: "Francês, meu amigo, temo o Anhã mais do que tudo". E se lhe respondíamos:* "Nacequeiei ainhan"*, isto é,"nós não o tememos", deploravam sua sorte e retrucavam: "Seríamos tão felizes se fôssemos preservados do mal como vós"* [696]

Purchas, o editor inglês da obra de Knivet, anotou no seu texto um comentário bastante significativo neste sentido, ouvido do próprio autor:

> *Sobre estes espíritos que possuíam os índios e os matavam, o sr. Knivet contou-me que ouviu de um silvícola, por ocasião de se achar assim possesso, discutir com o gênio e ameaçá-lo de que se ele continuasse a maltratá-lo tão mal, converter-se-ia em cristão; então, sob tal ameaça, o espírito deixou a sua vítima* [697].

Certos atos do quotidiano, como uma boa caçada, poderia parecer uma intervenção divina[698].

Em momentos de guerra, a fé cristã parecia dar-lhes mais confiança, como foi o caso da esposa de Tibiriçá, que acompanhou o marido num dos muitos conflitos da época, como foi relatado por Anchieta. Quando a peleja pendeu para o lado do inimigo, aquela líder, colocando-se na frente de todos, incitou os parentes a fazerem o sinal da cruz, pois

---

[696] LÉRY, *Viagem à terra do Brasil,* 1972, p. 159-160.
[697] *Vária fortuna e estranhos fados*...[1625] 1947, nota 92, p. 69.
[698] Um episódio, ocorrido entre os Tupinambá de Ubatuba ilustra esta percepção indígena. A um índio que se lamentava de não estar conseguindo pegar caça nas armadilhas que preparou, por causa de uma velha que lhe fizera feitiço, respondeu Anchieta: *"Vós não acabais de crer em vossos feiticeiros, como se eles tivessem poder para nada disso? Deus é o Senhor de tudo. Crê em minhas palavras, que ele a fará cair" E pronto respondeu o Tupinambá: "Faze com que teu Deus mande vir toda a caça dos montes em meus laços e teremos que comer".* E relatou o missionário que *"dali a dois dias lhe caíram dois animais, que são maiores que lebres, e ele com muita alegria mandou-me logo chamar, contando-me o que havia sucedido. (...) De maneira que os índios me tinham muito crédito"* (ANCHIETA, *Carta ao Pe.Diego Laynes,* 8.01.1565, CAP p. 239-240).

com este gesto teriam a vitória. E foi o que aconteceu. Evidentemente, o missionário conclui dizendo que "só dois que o deixaram de fazer foram feridos e um morreu"[699].

As crônicas e cartas mostram que muitos indígenas aderiram aos padres também pelas atividades caritativas e terapêuticas que exerciam. Eram os médicos de então, disputando com os pajés este ofício. E aproveitavam-se dos tratamentos e das curas para divulgar a nova religião: "Acreditam que nós possuímos o poder de restituir a saúde, por temos conhecimento de Deus e o pregarmos. (...) E por isso as mulheres nos mostram muita afeição" [700].

E, como dizia Anchieta, ao comentar o caso de um jovem ferido num combate, "curamos-lhe as feridas até sarar e, entretanto, por remediar as chagas de sua alma, o instruímos nos rudimentos da fé"[701].

Havia também os pequenos presentes e ofertas distribuídos pelos padres, como roupas, facas, anzóis, agulhas e outras miudezas. Era a prática assistencialista, que fez o cronista escrever, "que os padres da Companhia são pais dos índios assim das almas como dos corpos"[702]. E com razão, observou Melià, "são esses imponderáveis do regime paternalista que tanto atrai e amarra" o indígena[703].

E a adesão cristã levava-os a assumir de bom grado outros elementos da cultura ocidental, como a roupa e o corte de cabelo[704]. A adoção destes elementos era sinal de entrada na cultura dos novos senhores, evitando discriminações.

Um episódio, ocorrido entre os Tupinambá do Maranhão, mostrava uma aceitação política, que se seguia à aceitação religiosa e vice-versa. Ao acolher os franceses como seus grandes aliados, os Tupinambá dispuseram-se a mudar de vida, adotando novos costumes, como dissera o cacique Japi-açu ao chefe francês da nova colônia:

---

[699] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 1.06.1560 (CAP, p. 159).
[700] Id., *Carta trimestral de maio a agosto de 1556*, agosto de 1556 (CAP, p. 109-110).
[701] Id., *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, abril de 1557 (CAP, p. 121). Sobre os tratamentos terapêuticos, ver LOMONACO, Maria Aparecida T. Práticas médicas indígenas e jesuíticas em Piratininga (In: NATALINI, Gilberto & AMARAL, José Luiz (org.). *450 anos de história da medicina paulista*, 2004, p. 3-31).
[702] ANÔNIMO [FONSECA, Pe. Luís da] *Primeiros aldeamentos da Bahia* (In: TH, p. 180).
[703] O Guarani reduzido. In: HOORNAERT, E. (org.), *Das reducões latino-americanas…*, 1982, p. 232.
[704] Quando o Ir. Pero Correia se dispôs ir sozinho aos Guarani dos Patos, os Tupi de Cananéia ofereceram para acompanhá-lo e para não serem reconhecidos, pois era um povo rival, dispuseram-se em "cortar o cabelo à maneira dos cristãos" (ANCHIETA, *Quadrimestral de setembro a dezembro de 1554*, CAP, p. 96).

> *Quanto ao nosso costume de matar escravos, usar cabelos compridos, furar os lábios, dançar etc., entregamo-nos a ti e faremos o que quiseres nos ordenar. Os peró [portugueses] maltrataram-nos outrora e praticaram contra nós muitas crueldades, somente porque tínhamos os lábios furados e usávamos os cabelos compridos, que de resto eles mandavam raspar como sinal de ignomínia.Tu nos dirás a esse respeito qual a tua vontade e, depois de ouvir-te, faremos o que quiseres* [705].

Houve também o caso de Tecuariubuí [Takuarobi], também do Maranhão, que, num entusiasmo religioso, dispôs-se não apenas seguir os costumes ocidentais, como também a vida mortificada dos frades capuchinhos:

> *E eu quero doravante viver como os* Paí, *usar um hábito pardo como eles, nada possuir como eles e como eles andar com a cabeça baixa e olhando para o chão; não quero mais saber nem de raparigas nem de mulheres, não quero tê-las nem morar com elas; quero viver e proceder como os* Paí.[706]

Evidentemente, não realizou o que dizia, tendo sido contestado pelos presentes, que duvidaram de sua aptidão para o celibato [707].

Apesar de este tipo de comportamento não ter ocorrido entre os Tupi de Piratininga – ou pelo menos a documentação jesuítica não o registra –, é possível ter havido gestos parecidos de grande aceitação às práticas dos *abaré*.

---

[705] D'ABBEVILLE, *História da Missão....*, [1614] 1975, p. 61.
[706] Id., ib., p. 85.
[707] Id., ib.

3.5 A catequese itinerante

Ao contrário do que a historiografia tradicional afirma, a atuação inicial dos jesuítas no planalto não foi nos aldeamentos de Pinheiros ou de São Miguel[708], que surgiram mais tarde, mas num trabalho itinerante nas próprias aldeias indígenas.

Esta prática deveu-se à dificuldade em se ter autorização do governador Duarte da Costa, pois, como escrevia Nóbrega, "não lhe pareceu a elle bem, nem a seu conselho, porque Sua Alteza tinha mandado que desse paz aos Índios e não os escandalizasse"[709].

Na impossibilidade de se aldear os indígenas, como era inclusive desejo inicial do rei[710], Nóbrega optou por um trabalho itinerante.

Adoto aqui o vocábulo *aldeamento* para indicar os povoados de indígenas cristãos, diferenciando-se de *aldeia,* usado para o povoado tradicional, muito embora, como observa Petrone, o termo aldeia tenha sido usado indistintamente na documentação colonial para os dois casos[711]. É o que mostra ainda hoje a toponímia regional, como *Aldeia de Carapicuíba, Aldeia Velha de Barueri* e *Aldeinha,* em Itapecerica da Serra. Nas cartas jesuíticas aparece *aldeia* tanto para o povoado português, como se usa até hoje em Portugal e, como fez Anchieta, ao falar de "*aldeia de Piratininga"*[712]. Na documentação colonial aparecerá o vocábulo *aldeia* tanto para o agrupamento tradicional indígena, como para povoação (vila portuguesa) e para o aldeamento missionário[713].

---

[708] Ver MADRE DE DEUS, *Memórias para a História da Capitania de S. Vicente,* [c. 1752], 1975, p. 125-126, no que foi seguido por outros autores (Ver SOUZA, *Catolicismo em São Paulo,* 2004, p. 67).
[709] NOBREGA, *Carta a Thomé de Sousa,* 1559 (CN, p. 202-203).
[710] Regimento de Tomé de Sousa, 17.12.1548 (In: HCPB, v. 3, p. 347).
[711] *Aldeamentos paulistas* (1995, p. 103-105).
[712] *Carta aos padres e irmãos de Coimbra,* 15.08.1554 (CAP, p. 59).
[713] Ver a correspondência de Nóbrega (CN, p. 202, 204 e 205).

Esta fase itinerante caracterizou-se por permanências curtas e visitas sistemáticas às aldeias da região, que estavam "distantes três e quatro e até sete léguas"[714], que durou até a implantação dos primeiros aldeamentos do Padroado Real, por volta de 1583.

As caminhadas eram tantas e tão longas, que obrigaram Anchieta a aprender fazer alpercatas, "porque se não pode andar por cá com sapatos de couro pelos montes"[715]. Em 1560, ao escrever ao Pe. Geral, afirmava:

> *quase sem cessar, andamos visitando varias Povoações assim dos Índios como de Portugueses, sem fazer caso das calmas e chuvas, grandes enchentes dos rios, e muitas vezes de noite por bosques mui escuros a socorrer enfermos, não sem grande trabalho, assim pela aspereza dos caminhos, como pela incomodidade do tempo, maximé sendo tantas estas Povoações, estando longe uma das outras, que não somos bastantes a acudir tão varias necessidades como ocorrem, e, mesmo que foramos muito mais, não poderíamos bastar* [716].

Este trabalho itinerante atingiu as várias aldeias do planalto. Convém observar que os jesuítas deste período foram bastante sóbrios em nomear não somente as aldeias indígenas, como também seus líderes.

Maniçoba

Apesar desta proposta inicial de catequese itinerante, houve tentativa de uma missão sedentária, que ocorreu, talvez devido à distância, em Maniçoba, aldeia tupi que ficava no caminho para o Paraguai. Como já foi assinalado atrás, o objetivo de Nóbrega era atingir a terra dos Carijó; e por isso, sua primeira experiência missionária no planalto foi junto a esta

---

[714] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Geral Francisco de Borja,* 10.07.1570 (CAP, p. 271); *Informações do Brasil,* TH, p. 54.
[715] Id., *Carta aos Irmãos enfermos de Portugal,* 20.03.1555 (CAP, p. 87-8).
[716] *Carta ao Pe. Geral Diego Laynes,* 1.06.1560 (CAABL, p. 149).

aldeia, chamada também de *Japiúba*[717], que ficava provavelmente à beira do ramal do *Peabiru*, que ligava Piratininga ao Paranapanema[718].

Foi para lá que Nóbrega se dirigiu, ao passar por Piratininga, em agosto de 1553, quando deixou as bases para a fundação da Casa de São Paulo[719].

Esta aldeia ficava a 50 léguas (330 km) de Piratininga no dizer de Pero Correia[720]. Um jesuíta anônimo, certamente Quiricio Caxa, afirmava que ela estava "junto de um rio donde se embarca para os Carijós [Guarani]"[721]. Como demonstrei em minha pesquisa anterior, este rio deveria ser o Paranapanema e não o Tietê[722], como desejaram os defensores da tese de que esta aldeia estaria onde hoje se encontra a cidade de Itu[723].

O contato inicial havia sido feito por Pero Correia, em julho de 1553, e seu trabalho mostrava-se bastante promissor, como escreveu Nóbrega: "Os moços [Guarani] principalmente vem-se para nós de todas as partes"[724].

A notícia da chegada de Nóbrega, que fora com o filho mais velho de João Ramalho, espalhou-se logo. Sua fama alcançara também a região do Guairá e muitas famílias Guarani mudaram-se para lá, num movimento típico destas populações, que buscam estar próximo do "homem de Deus"[725]. Havia a perspectiva de se criar uma missão e por isso foi construída uma pequena igreja, onde se começava "a ensinar a doutrina cristã, dando princípio a uma residência, que continuou alguns anos"[726].

Quando voltou para Piratininga, Nóbrega deixou ali os padres Francisco Pires, Vicente Rodrigues e alguns irmãos, entre os quais Gregório Serrão, além de vários

---

[717] CCJ, L. 1, n. 130, v. 1, p. 243.
[718] É possível que este ramal seguisse o traçado proposto por Chmyz, costeando o Tietê, passando por Carapicuíba, Barueri e Araçariguama, para alcançar Itapetininga, Itapeva, Itararé, adentrando-se para a região do Paraná (CHMYZ, I. & SAUNER, Z., Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas no vale do rio Piquiri. *Dédalo*, v. 13, 1971, p. 16-17).
[719] *"Yo voime adelante a buscar algunos escogidos que N. Señor tendrá entre estos gentiles"* (*Carta ao Pe. Luís Gonçalves da Câmara, 31.08.1553*, CPJ, v. 1, p. 523).
[720] *Carta ao Pe. Braz Lourenço*, 18.07.1554 (CPJ, v. 2, p. 71).
[721] *"Em este mismo tiempo fue el Pe. Manoel da Nóbrega com otros algunos de la Comp.ª a Manizola [Maniçoba] treinta y cinco léguas [210 km.] por el desierto adentro, iunto a su rio donde embarcam para los Carijós"* (ANÔNIMO [CAXA, Q.] Historia dos Collegios do Brasil, ABN, 1897, v. 19, p. 125). Esta aldeia devia ficar provavelmente na região da atual cidade de Itararé.
[722] *Os indígenas do planalto paulista*, 2000, p. 154-155.
[723] Ver VIOTTI, H. "A aldeia de Maniçoba e a fundação de Itu. São Paulo" (RIHGSP, v. 71, 1974, p. 389-40).
[724] *Carta de 31.08.1553* (NCJ, p. 52).
[725] Id., ib.
[726] VASCONCELOS, CCJ, L. 1, n. 130, v. 1, p. 243.

indígenas catecúmenos, provenientes de Piratininga, para que a evangelização fosse feita com pessoas da terra[727].

Mas o relacionamento amistoso com o filho de João Ramalho deteriorou-se logo. E aquele que fora guia, tornou-se inimigo. Instigado por ele, antigas rivalidades entre Tupi e Carijó ressurgiram em Maniçoba, desencadeando um grande conflito, que resultou na eliminação de vários Carijó, mortos em ritual antropofágico.

Os castelhanos, que ali se encontravam, foram poupados, embora fossem levados cativos para *Paranaitu* (= salto do rio Grande), aldeia tupi de localização incerta. Isto obrigou uma intervenção do Pe. Nóbrega, que para lá enviou o Ir. Pero Correia para negociar a libertação do grupo Carijó[728].

Em conseqüência deste conflito e devido também a uma epidemia que grassou na aldeia, quando morreu parte da população[729], os jesuítas tiveram que abandonar a região no início de 1555, durando esta experiência menos de dois anos[730].

As aldeias do planalto

Depois desta primeira ação catequética frustrada, os padres concentraram seus esforços nas aldeias do planalto, mais próximas à Piratininga. A maneira de atuar foi descrita por dos missionários:

> *(...) dos nossos que estão em Pyratininga, dous delles se occupam em os ir visitar ás suas aldêas, que estão umas duas léguas da povoação, onde os nossos vão em um dia e vêm no outro, quando não há necessidade alguma que os force a estar mais; ensinam-lhe a doutrina e um dialogo[catecismo] que há na língua [tupi], ao pé da cruz que está dentro da aldêa, tangendo-se pera isso a campainha primeiro, e se lhes faz ás vezes tambem uma pratica em que se lhes dá noticia das cousas da Fé, e particularmente se falla*

[727] ANCHIETA, *Carta de fim de março de 1555* (CPJ, v. 2, p. 195).
[728] CCJ, L. 1, n. 132, p. 244.
[729] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, março 1555 (CPJ, v. 2, p. 209).
[730] Id., ib., p. 194.

> *também a cada um, andando pelos lanços de suas casas pêra tirar do estado de condemnação os christãos que estão amancebados, e os que vivem bem pera os incitar e mover a isso* [731]

Algumas destas aldeias podem ser identificadas, como é o caso de Jurubatuba:

> *Em Jaraibatiba [Jurubatuba] (...) vai bem a doutrina cristã. Também aqui vão as mulheres duas vezes à igreja, e não pouco os homens. (...) Anda agora entre eles o P. Luiz [da Grã] trabalhando muito na catequese, ali e noutra Aldeia, a dois mil passos dela [Ibirapuera?], onde lança os fundamentos da fé. Visita-os com freqüência, mas a sua residência é em Jaraibatiba. Depois de instruídos, uniu alguns em legítimo matrimônio. Baptizaram-se muitos inocentes, que foram para o Senhor. Também se tem cuidado em ensinar os meninos* [732].

Convém recordar que esta era a aldeia de Cayobi, que se tornou um grande amigo dos jesuítas.

Com o passar do tempo, devido, sobretudo, à mobilidade indígena – que ocorria "quando suas casas ficam velhas" ou "quando vão ao mar fazer sal" [733] – o entusiasmo inicial desapareceu. E com certa melancolia escrevia o Pe. da Grã, em 1557, referindo-se ao esvaziamento na vila de Piratininga e, certamente, a seu trabalho inicial na missão: "Todo en estas partes es más tolerable que estas mudanças, con que todo se pierde"[734].

Outra aldeia de atuação jesuítica foi Ibirapuera. Talvez fosse o mesmo povoado atendido pelo Pe. da Grã e que ficava a dois mil passos (3,3 km) de Jurubatuba, como se viu na citação acima.

Uma das poucas referências que existem sobre ela, encontra-se na biografia de Anchieta, quando o Pe. Vasconcelos narra um de seus milagres. Tal fato deve ter ocorrido

---

[731] *Carta do Pe. Balthasar Fernandes*, 22.04.1568 (CA, p. 525).
[732] ANCHIETA, Annaes, XIX, 56, ib. (In: HCJB, T. 1, L.3, c. 6, p. 106).
[733] GRÃ, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, 8.06.1556 (CPJ, v. 2, p. 292).
[734] *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, 7.04.1557 (CPJ, v. 2, p. 360-361).

antes de 1566, pois neste ano voltou para Bahia para ser ordenado sacerdote. Neste episódio, escrevia o cronista que "a esta aldeia concorria, no dia do orago da festa, cópia de gente portuguesa das vilas de S. Paulo circunvizinhas"[735].

Esta convivência deve ter estimulado a formação de um núcleo português no local, surgindo, mais tarde, a vila portuguesa de Santo Amaro[736].

Guarapiranga foi também uma aldeia na qual os jesuítas marcaram presença. Há poucas referências sobre ela.

3.6 A estratégia missionária

Ao instalarem-se no planalto, os jesuítas foram elaborando uma estratégia de ação missionária, que incluía, além do aprendizado da língua, uma "tradução" do cristianismo à cultura tupi.

Sem desejar aprofundar a visão que os jesuítas tinham dos povos indígenas, objeto de vários estudos recentes (HAUBERT, [1967] 1990; PAIVA, 1982; POMPA, 2003), apresentarei algumas estratégias adotadas por eles, e que foram decisivas para esta adesão de importantes setores das comunidades Tupi do planalto.

3.6.1 Uma nova religião

Ao se defrontar com a religiosidade tupi, cujos rituais eram feitos na derrubada da mata, nos roçados, nas caçadas e nas caminhadas[737], os jesuítas passaram a impor um local específico, longe da natureza, e um tempo preciso, com horários de preces e dias especiais de culto.

A natureza para o Tupi, vista como *cosmos*, era uma realidade muito presente. Como diz Giannini,

---

[735] VA, v. 1, p. 55.
[736] MARQUES, AHGSP, v. 2, p. 226.
[737] Ver MÉTRAUX, *A religião dos Tupinambás*, 1979, p. 148-156.

> *o cosmos inclui tanto a sociedade, como a natureza que interagem constantemente. Natureza e sociedade representam uma oposição que se inter-relaciona através de um processo de metáforas e símbolos, mitos e cerimoniais e mesmo comportamentos dos mais cotidianos como resguardos, evitação ou abstenção de atividades* [738].

Uma das coisas que marcaram o mundo ocidental foi a dissociação entre o ser humano e os demais elementos da natureza.

A tradição judaica, ao dar ênfase a uma religião ritualista, com um local próprio para o culto e normas religiosas muito estritas, criava "o puro e o impuro", além de abolir rituais agrários que davam maior unidade à vida religiosa.

O cristianismo assumiu também esta maneira de ser, separando o sagrado do profano.

Pelo fato de viverem numa religião compartimentada, que exigia cultos explícitos, templos e imagens, os missionários do século XVI não conseguiram entender as populações que encontraram:

> *Mas é de grande maravilha haver Deus entregue terra tão boa (...) a gente tão inculta que tão pouco conhece, porque nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhes digam ser Deus o acreditam, regendo-se todos por inclinações e appetites sensuaes, que está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudência* [739].

De fato, o mundo religioso tupi não fora captado pelos missionários, que buscavam sempre algo que lembrasse a tradição semita-cristã:

---

[738] "Os índios e suas relações com a natureza". In: GRUPIONI, L. (org.), *Índios no Brasil*, 1994, p. 145.
[739] NÓBREGA, *Carta ao Dr.Martin de Azpilcueta Navarro, 10.08.1549* (CN, p. 90).

> *Nenhuma criatura adoram por Deus, somente o trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente tem ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que tem medo dele, porque ás vezes os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados disso, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra cousa como por oferta. (...) Tem alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa. (...) Também lhes ficou dos antigos notícia de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau; ao bom lhe chamavam* Çumé*, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras* [740].

Impressionados pelos rituais antropofágicos e pelo casamento poligâmico, os missionários chegaram a escrever que os Tupi "são tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens"[741].

Desta forma, estes "gentios", "quase feras" e "sem religião" precisavam ser convertidos ao cristianismo para serem salvos.

Desde sua chegada ao Brasil, os jesuítas fizeram aquilo que Pompa chama de "tradução" e "retradução" da cultura indígena, como se viu acima, assumindo o missionário o papel do *pajé* ou do *karaíba*, nome que foi logo "decodificado" e "recodificado" pelos indígenas, que passaram a chamá-lo de *abaré*[742].

Ao levar uma "nova religião" aos povos Tupi, considerados "incultos" e "selvagens", os missionários, no dizer de Hoornaert, interferiram em três esferas importantes: no *espaço físico*, no *tempo* e no *imaginário*[743]. Acrescentaria uma quarta esfera: a *estrutura política de poder*.

---

[740] ANCHIETA, *Informação do Brasil*...,(TH, p. 62).
[741] Id., *Carta de setembro de 1554* (CAP, p. 76).
[742] *Religião como tradução* (2003, p. 86).
[743] As contradições de Antônio Vieira (*Missionação portuguesa*... v. IV, 1993, p. 284).

3.6.2 Um novo espaço físico

Os missionários criaram um novo espaço físico, que substituiu a estrutura da aldeia tradicional tupi, em que casas comunais, as *ocas*, eram edificadas em torno de um pátio central.

Na vila de Piratininga e, depois, nas missões que se criaram posteriormente, já não havia mais as casas comunais com as redes se entrelaçando no espaço específico de cada família, cedendo lugar às casas unifamiliares[744].

Segundo um cronista da Companhia de Jesus, elas foram construídas seguindo um arruamento, "ao modo português"[745]. Por isso, a tradição afirma que Tibiriçá com sua família instalou-se onde hoje se encontra o Mosteiro de São Bento, e que durante algum tempo foi chamada *rua de Martim Afonso* [746].

Cayobi, por sua vez, foi estabelecer-se no local chamado *Tabatinguera* segundo a tradição, como afirma Sampaio, tendo "sob sua guarda o caminho que do alto do espigão descia para a várzea e tomava para S. Vicente, por Santo André" [747].

Ao contrário da cultura ocidental, em que a casa é considerada apenas uma parte da vida, nas culturas indígenas ela é "a totalidade do quadro de vida", no dizer de Rapaport[748]. Para estes povos, "a aglomeração, como um todo, foi [é] considerada como o quadro de vida, enquanto que a casa [na cultura ocidental] era simplesmente uma parte deste domínio, mais íntima, mais fechada e mais resguardada".[749] Poderíamos transpor para a aldeia o que Bachelard fala da casa: "La maison plus encore que le paysage, est um état d'âme" [750]. Mudando a disposição das casas num povoado ou aldeia, está-se mudando o universo mental de cada pessoa[751].

---

[744] *"(...) feitas as obras das famílias particulares e separadas as nações..."* (VVJA, v. 1, p. 36).
[745] VVJA, v. 1, p. 36.
[746] MADRE DE DEUS, *Memórias....*, 1975, p. 124.
[747] Teodoro Sampaio não cita a fonte para esta afirmação, que pode ter colhido de alguma documentação não citada (In: *São Paulo do século XIX...*, 1978, p. 157).
[748] RAPAPORT, A . Pour une antropologie de la Maison. Ap.: NOVAES, Syvia C. *Habitações indígenas,* 1983, p. 4.
[749] Id., ib.
[750] *La poétique de l'Espace*, 1957, p. 77. Ap.: NOVAES, id., p. 3.
[751] NOVAES, id., p. 3. Ver também as observações da autora sobre a interferência que a mudança de estilo das moradias e da aldeia, da Missão Salesiana de Meruri, exerceu nas crianças Bororo (p. 4-7).

A aldeia, até hoje, para muitos povos, é a representação de sua própria sociedade. Como escreveu Da Matta, "falar em sua sociedade, implica para os Apinayé tomar a aldeia como ponto de referência e, depois fazer oposições entre grupos sociais e categorias"[752].

Ao impor um outro modelo de povoação, os missionários estavam alterando não apenas um sistema de moradia, mas as referências sociais e até religiosas dos indígenas.

E isso ocorreu com as habilidades manuais dos Irmãos jesuítas na construção das novas casas, no que tiveram a ajuda dos indígenas[753].

"Pela seqüência dessas 'casinhas' –, comenta Hoornaert –, se cria na América o espaço urbano típico da Europa, com a praça central e a igreja no meio", espaço este que "impressiona o indígenas pelo seu caráter hierárquico"[754]. E certamente monumental, acrescentaria, como foram as construções de certas igrejas nos aldeamentos da capitania do Espírito Santo, nas reduções do Paraguai, e, até mesmo, em Piratininga[755].

No caso de São Paulo, o centro não foi apenas a igreja, mas também a escola dos meninos, como se verá mais à frente [756].

Da igreja e da escola sairão os novos padrões de comportamento e as novas autoridades indígenas, como o meirinho e o catequista. E a Igreja criará também novas classes e dignidades, representadas pelas confrarias, como se analisará em seguida.

Este novo espaço físico irá representar a sedentarização dos Tupi, habituados às mudanças de domicílio e às longas viagens, seja para fazer guerras intertribais[757], seja para visitar parentes, seja para buscar sal no litoral[758].

A missão tornava-se um lugar de confinamento, impedindo-os de serem "livres como o vento"[759].

---

[752] *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé* (1976, p. 68).
[753] *"Porém aqui foi logo a caridade de José e seus discípulos, feitos tracistas uns, outros pedreiros, outros carpinteiros, ajudando a fábrica das casas necessárias para cada família, arruadas e feitas ao modo português. E como a vontade era igual em uns e outros, em breve tempo agasalharam todos, não reparando em suor e trabalho os nossos, trazendo junto com os índios a terra e água às costas, por fazer-se humanos com eles e senhorear-lhes as vontades"* (VVJA, v. 1, p. 36).
[754] *As contradições de Antônio Vieira*... (1993, p. 284).
[755] Quando os Guarani tiveram que deixar os Sete Povos das Missões, numa das cartas distribuídas na língua guarani entre as lideranças, havia a queixa de que o rei "manda [os indígenas] que deixem as suas casas, suas igrejas" (As cartas encontradas com Sepé. In: GOLIN, Tau, *Sepé Tiaraju*, 1985, p. 88).
[756] *Carta aos padres e irmãos de Coimbra*, 15.08.1554. CAP, p. 59.
[757] ANCHIETA, *Carta a Inácio de Loyola*, 1.09.1554. CAP, p. 75.
[758] GRÃ, *Carta a Inácio de Loyola*, 8.06.1556. CPJ, v. 2, p. 292.

3.6.3 Um outro ritmo de tempo

A segunda estratégia missionária foi interferir no tempo indígena.

A vida destes povos era tradicionalmente marcada pelo tempo cósmico, isto é, pelo ritmo solar, pelas estações, pelo tempo de coleta, de caça e pesca[760]. Como observava H. Clastres,

> *un tiempo indiferenciado, hecho de días y meses siempre iguales, no tiene obligaciones ni limitaciones, por cuanto los actos de los hombres no tienen más orden que el impuesto por las regularidades de la naturaleza (o sus caprichos): he aquí la razón de los ritos siempre esporádicos, guiados por la voluntad y la circunstancias*[761].

Esta liberdade, que os tornava senhores do tempo, não foi compreendida pelos missionários, que viam nisto um atraso cultural, como observou Léry, ao falar dos Tupinambá: "Não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por lunações"[762].

Por isso, uma das primeiras medidas adotadas pelos missionários foi a introdução do ritmo comandado pelas orações e pelo calendário litúrgico. Na missão e na vila portuguesa, o tempo passou a ser marcado pelo relógio[763], pelo sino (orientado pela ampulheta[764]), pelo descanso dominical e pelas festas religiosas, como se vê neste relato:

> *Todos os dias, em amanhecendo, se tange as Ave-Marias de pela manhã e daí a pouco à missa, que acabada se lhes ensina a doutrina*

---

[759] Expressão usada pelo líder Apache Jerônimo, dos USA: "Eu me rendo. Antigamente era livre como o vento" (JERÔNIMO. *Jerônimo, uma autobiografia*, 1986, p. 43).

[760] Ver a descrição deste ritmo cósmico na sociedade nambikuara feita por LEVI STRAUSS em *Tristes Trópicos*, [1955] 1998, p. 259-261.

[761] *La religión sin los dioses.* Anuario Antopologico, p. 91

[762] *Viagem à terra do Brasil* [1578], 1972, p. 157-158. Thévet completa esta informação, ao escrever: "(...) eles contam os meses por luas, dizendo 'eu nasci há tantas luas' etc. Assim pelo tanto de luas atribuem à ocorrência do dilúvio" (*As singularidades da França Antártica*, [1558] 1978, p. 172).

[763] Nóbrega fala de um relógio que deveria ser enviado a São Vicente (*Carta ao Pe. Miguel Torres*, 8.05.1558).

[764] Sobre o uso do relógio de areia ver VASCONCELOS (CCJ, L. 2, n. 115, v. 2, p. 68).

> *na língua. E depois vai cada um a seu serviço. (...) Às cinco horas da tarde se torna a tanger o sino à doutrina e que acode a gente que se acha pela aldeia, e se lhes ensina a doutrina. (...) Finalmente à boca da noite saem os meninos em procissão, da porta da igreja até à cruz, cantando algumas orações e encomendando as almas do fogo do purgatório* [765].

Como observa Hoornaert, os indígenas passaram a viver

> *no ritmo do relógio, que é o ritmo dos mosteiros e conventos. (...) O relógio é legalista e acarreta uma visão de pontualidade, disciplina, rendimento, produtividade, absolutamente nova para o indígena e que vai aos poucos quebrando seu tradicional modo de se viver o tempo*[766].

O descanso dominical foi outra maneira de marcar o tempo e impor uma disciplina, sob pena de se cometer "pecado", noção, aliás, estranha à mentalidade indígena:

> *Entre estes não faltam quem, andando a cultivar os campos, conte muito bem o número dos dias, e chegando o sábado, deixa o trabalho e venha à aldeia para assistir no dia seguinte à solenidade da missa*[767].

Parece que os jesuítas, em Piratininga, pelo menos nos primeiros tempos, não chegaram a um rígido controle dos indígenas, como o fizeram seus confrades no Paraguai, pois a Casa de São Paulo não era um aldeamento *strictu sensu*.

---

[765] RODRIGUES, Pero. Vida do P. José de Anchieta [1606], L. 2, c. 9 (In: CAXA & RODRIGUES. *Primeiras biografias de José Anchieta,* 1988, p. 125-126).
[766] *As contradições de Antônio Vieira* (1993, p. 284).
[767] *Carta trimestral de maio a agosto de 1556* (CAP, p. 111).

A nova religião marcava as fases importantes da vida humana com novos rituais: o batismo, por ocasião do nascimento e que substituía os rituais de nominação; o crisma, no ingresso da adolescência e que substituía outros rituais da entrada das crianças no mundo dos adultos; o matrimônio, por ocasião do estabelecimento do casal; e a unção dos enfermos ou o batismo *in extremis*, na morte, e que substituía os importantes rituais de pajelança.

Destes ritos católicos as cartas jesuíticas falam pouco, mas certamente provocaram uma enorme transformação, ao eliminar os rituais tradicionais [768].

3.6.4 Uma nova estrutura de poder

As lideranças, anteriormente escolhidas pela comunidade por seu grau de bravura, foram substituídas por meirinhos, que eram uma espécie de milicianos[769]. Na missão de São Paulo nascente, estes meirinhos, escolhidos pelo capitão-mor, ainda conviveram por um tempo com os caciques, que continuavam mantendo um certo poder.[770]

Com o tempo, os próprios caciques eram escolhidos, como se lê nesta passagem:

> *Fez o Governador meirinho de toda a Villa a hum dos principaes negros della e o mandou vestir muito bem, e por sua mão lhe entregou vara [símbolo de poder]* [771]*, o que causou nelles tão grande espanto, quanto a cousa entre elles era nova. (...) Moveo esta boa ordem a muitos e não somente aos que vivem mais perto de nós; mas aos que morão daqui 10 legoas vem pedir as mesmas leis e que os vão ensinar* [772].

[768] Ver o texto de Melià sobre a experiência jesuítica no Paraguai: "La vida en las reducciones jesuíticas de Guaranies o el uso perfecto del tiempo". In: *El Guarani conquistado y reducido*, 1993, p. 210-219.
[769] Sobre a função dos meirinhos, ver o capítulo 5.
[770] *"Tendo notícia disto [da agressão de um indígena contra sua esposa, suspeita de adultério, dentro da igreja] o principal prendeu-o, pedindo-nos que mandássemos fazer algemas, pois dizia ter desejo de lançar na prisão todos os criminosos e, sobretudo, aquele que cometera tão grande crueldade no templo de Deus"* (ANCHIETA, *Carta quadrim. setembro 1554*, CAP, p. 72).
[771] Até hoje os Guarani Mbyá possuem dois bastões ligados por um cordão, usados por lideranças da comunidade em cerimônias e atividades externas, certamente, uma reminiscência desta "vara" herdada das reduções jesuíticas do Paraguai.
[772] PIRES, Pe. Aantônio. *Carta ao Provincial de Portugal*, 19.07.1558 (CPJ, v. 2, p. 466-467).

Como diz Haubert, "o chefe não é mais um *primus inter pares*, um guia escolhido espontaneamente pela qualidade de seu poder natural e mágico: é um funcionário"[773]. E isto foi realmente confirmado pelo Pe. Antônio Pires, quando escreveu de Pernambuco, em 1551:

> *Grande es la embidia [invidia] que los gentiles tienen a estos novamente convertidos, porque vem quán favorecidos son del governador y de otras principales personas, y si quisiéssemos abrir la puerta al baptismo quase todos se vendrían* [774].

Desta forma, as leis portuguesas passavam a ser cumpridas a partir do controle dos meirinhos, que as impunham de forma repressiva, mesmo se os padres as considerassem brandas:

> *O castigo que os índios têm, é dado por seus meirinhos, feitos pelos governadores, e não há mais que quando fazem alguns delitos. O meirinho os manda meter em um tronco um dia ou dois, como ele quer, [e] não tem correntes ou outros ferros da justiça* [775].

As decisões consensuais da aldeia foram mudadas pelas ordens dos missionários, que atuavam no espiritual, e algumas vezes no temporal, substituindo as lideranças indígenas.

O prestígio, que adquiriam essas novas lideranças, patenteava-se não apenas em tarefas políticas, como também na vida religiosa, através das confrarias e dos lugares que ocupavam durante o culto na igreja.

---

[773] *Índios e Jesuítas no tempo das missões*, 1990, p. 90.
[774] *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, 2.08.1551 (CPJ, v. 1, p. 254).
[775] [FONSECA, Pe. Luís da] *Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia* [c. 1583]. In: ANCHIETA, TH, p. 180.

3.6.5 Um novo imaginário

Embora Gambini afirme que os jesuítas "não seguiam um método preciso de conversão"[776], percebe-se que, de fato, tiveram uma prática bastante definida e que interferiu muito no imaginário indígena. É o que Gruzinski chama de "cristianização do imaginário":

> *c'est au volet le plus étrange de cette réalité exotique, sans référence visible, sans accrochages locaux, c'est au surnaturel chrétien que les évangelizateurs voulaient que les Indiens apportassent leur adhésion* [777].

A imposição de novos conceitos religiosos, expressos na língua tupi, a criação de confrarias e do grupo de meninos cantores, as novas festas, os novos símbolos religiosos e os santos protetores, tudo isto, na realidade, foi a concretização das normas expressas no *Regulamento* feito pelo visitador Pe. Cristóvão Gouveia, depois de sua visita às missões e casas jesuíticas do Brasil, em 1585:

> *E que eles guardem os bons [costumes], como o dizer o* Salve [Rainha], *aos sábados, as disciplinas e as procissões da Quaresma, como cantar a missa, se houver cantores, pelo menos para as quatro principais festas para a consolação dos índios e o progresso da Cristandade, como rezar toda segunda uma missa para os defuntos, saindo do cemitério com a Cruz e a água benta, como a de fazer cantar a doutrina pelas crianças depois da* Ave Maria*, e coisas semelhantes* [778].

Isto mostra como os missionários, atuando na mudança dos símbolos da sociedade tupi, interferiram no seu imaginário, formado por elementos culturais, religiosos e sociais.

---

[776] *O espelho índio* (1988, p. 191).
[777] *"É na abertura a mais estranha desta realidade exótica, sem referência visível, sem ligação com a realidade local, enfim, ao sobrenatural cristão que os evangelizadores queriam que os indígenas levassem sua adesão" (La colonisation de l'imaginaire, 1988, p. 239).*
[778] *Regulamento*, Parag. 19 (Ap. POMPA, *Religião como tradução,* p. 71-73).

Como diz Suess, “nas relações humanas diárias, a imagem e o gesto têm muito mais força de comunicação e convencimento que o conceito” [779]. Por isso, “a imagem faz parte da realidade (...) [e é] muitas vezes confundida com a *realidade*”[780], como se verá mais à frente com a implantação dos novos símbolos do culto, como a cruz, os anjos e os santos

Assim, a catequese jesuítica vai investir em práticas pedagógicas institucionais, como a escola, mas também numa série de atividades não-institucionais, que levarão a uma mudança de postura. Por isso, Baeta Neves observou que “as formas não institucionalizadas do saber foram muito mais eficazes, onipresentes, radicais, em sua enganadora múltipla pequenez do que o que se passava nos Colégios, pelo menos do ponto de vista de instalação de uma dominação cultural”[781].

3.6.5.1 A escola

A escola foi um instrumento fundamental para atingir este alvo importante da comunidade indígena que foram as crianças.

A maior parte delas era atraídas para lá, onde aprendiam os rudimentos da alfabetização e os princípios cristãos. Era algo bastante simples, se comparado depois aos colégios que foram implantados pela Companhia de Jesus:

> *Encontramo-nos de fato em tal estreiteza, que muitas vezes é necessário dar ao ar livre a lição de gramática aos irmãos e, apertando freqüentemente fora o frio e dentro o fumo, antes queremos sofrer fora o frio do que dentro o fumo. Quanto aos meninos que andam na Escola, quem não se comoverá vendo-os expostos ao vento e ao frio, aquecendo-se ao calor de um tição*

[779] Reconhecimento e Protagonismo. In: SIDEKUM, A. (org.). *História do Imaginário Religioso Indígena,* (1997, p. 29-30).
[780] Id., ib.
[781] *O combate dos soldados de Cristo...,* 1978, p. 148.

> *aceso, e aplicar-se à lição numa pobríssima e velhíssima e, no entanto, feliz cabana?* [782]

A escola indígena dava também ênfase ao ensino de canto, de instrumentos musicais e à catequese.

> *(...) o principal cuidado que temos deles está em lhes esclarecermos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto [a catequese] que, se não fosse esta atração, talvez nem os pudéssemos levar a mais nada* [783].

O ensino de gramática latina limitava-se, geralmente, aos mestiços, que pensavam a seguir os estudos na Bahia ou em Coimbra.

Devido à situação econômica difícil dos primeiros tempos, as crianças tinham que buscar seu próprio sustento, como já faziam tradicionalmente: "quase todos vêm duas vezes ao dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para procurarem o sustento; se não trabalham, não comem"[784].

Por serem mais influenciáveis, adotando as práticas católicas, tornavam-se fortes opositores da cultura tradicional, como as festas com bebidas, chegando a quebrar os potes de cauim[785]. Como assinalou Vasconcelos, "nestes vícios [bebida e festas] a nenhum tinham mais contrários que seus próprios filhos; porque estes, com zelo já cristão, vigiavam os pais e os acusavam aos padres"[786].

Alguns começavam até a distanciar-se de suas próprias famílias:

> *Estes [os meninos que vivem na missão] apartam-se tanto dos costumes dos pais, que, passando aqui perto de nós o pai de um, e*

---

[782] *Carta quadrimestral de maio a setembro de 1554* (CAP, p. 74).
[783] *Carta trimestral de maio a agosto de 1556* (CPJ, v. 2, p. 308).
[784] Id., ib.
[785] *"Y son algunos destos moços tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan"* (CORREIA, *Carta ao Pe. Braz Lourenço,* 18.07.1554, CPJ, v. 2, p. 70). Ver também VASCONCELOS (CCJ, L.1, p. 257). A bebida, que fazia parte de festas religiosas, incomodava os padres, que viam nisto simples bebedeiras.
[786] CCJ, L. I, n. 159, v. 1, p. 257.

> *visitando o filho, este muito longe esteve de lhe mostrar qualquer amor filial e terno, de maneira que só por pouco tempo contra vontade e obrigado por nós, é que falou ao pai; e outro, já há muito separado dos pais, indo de caminho uma vez com nossos irmãos pela aldeia que a mãe habitava, e dando-lhe estes licença de ir visitar se quisesse, passou sem saudar a mãe; deste modo põem muito acima do amor dos pais o amor que nos têm.*[787]

Os costumes indígenas eram fortemente controlados também pelas próprias crianças: "Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e se riem dele" [788].

Na convivência diária, vários costumes foram abandonados, como se vê num episódio relatado por Nóbrega, e passado na Bahia, mas que deve ter se repetido em outros lugares. Um missionário, ao ensinar um grupo de meninos a fazer o sinal da cruz, percebeu que o *tembetá,* que colocavam nos lábios como sinal de pertença ao grupo dos adultos, impedia-os de persignar-se. Uma das mães, ouvindo a advertência do padre que se incomodava com o enfeite, retirou-o do lábio do filho e o atirou sobre o telhado da escola, no que foi seguida pelas demais crianças[789].

Os jesuítas adotaram também as práticas pedagógicas da época, que eram impositivas e repressivas:

> *Quando alguno [niño] es perzoso y no quiere venir a la escula, el Hermano que tiene cargo dellos lo manda buscar por los otros, los quales lo traen preso y lo toman a cuestas com mucha alegría. Sus padres y sus madres huelgan mucho con esto* [790].

---

[787] ANCHIETA, CAP, p. 73-4.
[788] Id., CAP, p. 73-74.
[789] *Carta ao Dr. Navarro,* 10.08.1549. CPJ, v.1, p. 140.
[790] CORREIA, Pero. Carta de 18.07.1554. CPJ, v. 2, p. 70.

Se havia por parte de alguns pais a aceitação dos castigos e da humilhação pública como forma de reprimir uma ação errada[791], por outro lado, havia também o temperamento tupi, muito avesso às reprimendas, e o costume de não fazê-las em público.

3.6.5.2 O aprendizado da língua nativa e uma nova nominação

Como é conhecido, um dos elementos fundamentais para entrar na cultura de um povo e atingir o seu imaginário é dominar seu código de comunicação.

Por isso, os missionários passaram não só a se interessar pela língua como instrumento fundamental da catequese, como também a estudá-la e a produzir material catequético. Como diz Melià, "todo el desconocimiento y desconfianza del misionero frente a lo religioso indígena se volvió al estudio y admiración tratándose de la lengua"[792].

Entre os jesuítas, o debate sobre o aprendizado das línguas nativas vinha se fazendo havia um certo tempo, explicitado por alguns missionários, como José de Acosta, na América hispânica, e por José de Anchieta, no Brasil. O primeiro, embora fosse muito severo em relação às culturas indígenas[793], percebia a importância do aprendizado do idioma para se transmitir a doutrina cristã, pois "nossa compreensão de suas idéias os convencerá a acreditar nas nossas", escrevia ele no final do século XVI [794].

Desde o contato inicial, o domínio do idioma em vista à evangelização, mostrou-se fundamental. Encontra-se esta preocupação, já em 1549, com o Pe. Leonardo Nunes, recém chegado a São Vicente, quando sentiu a necessidade de ter companheiros que soubessem a língua da terra. Assim, admitiu na Companhia de Jesus, como Irmãos Leigos, portugueses que falavam tupi ou que teriam facilidade em aprendê-lo, como Pero Correa e Manuel Chaves [795]. Não sem razão, estes dois, considerados "grandes línguas", além de alguns

---

[791] Entre os Tapirapé Wagley presenciou episódios de reprimenda pública, mas dá a entender que não era usual e nem freqüente (*Lágrimas de boas vindas,* 1988, p. 150).
[792] *El Guarani conquistado y reducido,* 1993, p. 126.
[793] Historia Natural y moral de las Indias, L. 5, c. 11, 23 e 24 (Ap.: SUESS, *A conquista espiritual da América Espanhola,* 1992, p. 614-621).
[794] Id., ib. (Ap. SUESS, ib., p. 620).
[795] *"(...) para melhor acudir também os índios, que pereciam em sua gentilidade, começou o Padre Leonardo a receber alguns noviços, dos que sabiam bem a língua brasílica, ou a podiam aprender facilmente. Admitiu em primeiro lugar a Pero Correa e Manuel de Chaves, homens principais, moradores da terra, de muitos*

mestiços, faziam parte do grupo inicial que participou das experiências missionárias de São Paulo e de Maniçoba. E o Ir. José de Anchieta logo se destacará como o grande tupinólogo, buscando colocar o tupi dentro das regras gramaticais latinas[796].

Pe. Manuel Viegas, colaborador de Anchieta e missionário junto aos Maromomi, fazendo uma comparação entre a teologia ("letras") e o falar a língua indígena, em carta dirigida ao Superior Geral, em 1585, revelava um debate que ocorria entre os jesuítas a respeito do aprendizado dos idiomas nativos:

> *(...) para esta gente do Brasil poucas letras bastam. E quem nesta terra sabe a língua dela é aqui teólogo. E muitos padres, que vêm de lá teólogos, nos dizem que, se pudesse ser, dariam metade de sua teologia pela língua. E eu digo a V.P. que não darei a minha língua por toda sua teologia, e folgaria que eles ficassem com a sua teologia e soubessem também a língua. Agora, todos os que são para isso [para a missão] se dão a saber a língua, e desta maneira haverá agora muitos línguas na terra e os índios não perecerão à mingua de línguas, porque nós os línguas antigos já somos velhos, e é necessário que venham outros em troca e lugar de nós* [797].

Como diz Burke, "a língua é uma força ativa na sociedade, um meio pelo qual indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, um meio para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais"[798].

---

anos no Brasil, e muito grandes línguas: e logo após estes, alguns moços pequenos, assim europeus, como mestiços." (CCJ, L.1, n.70, p. 209).

[796]Um ano depois de sua chegada, Anchieta, de certa forma, já dominava o tupi, como revelava a seus confrades de Coimbra: *"Quanto à língua, eu estou nela algum tanto adiante, ainda que é muito pouco para que o soubera, se me não ocuparam em ensinar gramática [aulas de alfabetização na Casa dos Meninos]. Todavia tenho toda a maneira dela por arte [regras gramaticais], e para mim tenho entendido quase todo o modo dela. Não a ponho em arte, porque não há a quem aproveite. Somente aproveito-me eu dela, e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática"* (*Carta aos Irmãos enfermos de Coimbra,* 20.03.1555, CAP, p. 88).

[797] *Carta ao P. Geral Acquaviva*, 21.03.1585 (HCJB, T 9, apênd. B, p. 542).

[798] *A arte da conversação*, 1995, p. 41.

Ao contrário das reduções paraguaias, que no século XVII conseguiram ter uma produção lingüística própria, voltada para um "cristianismo não espanhol"[799], no Brasil todo o esforço para sistematizar a língua tupi foi em vista de uma imposição do catolicismo lusitano. Neste sentido, a língua tupi, codificada por Anchieta na sua gramática e nas várias produções catequéticas[800], contribuiu para maior dominação das populações indígenas.

Era o que observara Lévi-Strauss, ao dizer que a entrada da escrita junto a muitos povos tradicionais contribuía para "facilitar a servidão"[801].

Captando o idioma do outro, o missionário captava seus códigos e valores, traduzindo-os por conceitos cristãos. Com razão, ponderavam os antropólogos que criticavam esta maneira instrumentalizadora dos atuais missionários fundamentalistas estadunidenses do *Summer Institute of Linguistic-SIL* (Instituto Lingüístico de Verão):

> *el lenguaje indígena no se restringe solamente al idioma verbalizado, sino que implica también las formas de actuar, los sistemas organizativos, así como los procedimientos de elaboración de manifestaciones culturales materiales y no materiales* [802].

Alguns jesuítas que dominavam a língua tupi conseguiram desenvolver também uma oratória no estilo indígena, como foi o caso do Ir. Pero Correia, que

> *entrava pelas casas dos índios, pregando como entrara pela sua, que fossem gentios. A pregação era comumente de noite, e sucedia*

[799] Id., ib.
[800] Ver a *Arte de grammatica da língua mais usada na costa do Brasil.* Sobre a capacidade de Anchieta como lingüista escreveu seu biógrafo: *"E tanto de raiz a aprendeu que não somente chegou a entendê-la e falá-la com toda perfeição, e compor nela e transladar as coisas necessárias para a doutrina e catecismo: mas veio a reduzi-la a certas regras e preceitos e compor arte [gramática] dela, com que os nossos que aprendem a língua muito se ajudam"* (CAXA, Q., Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta. In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 1988, p. 18).
[801] *Tristes trópicos*, 1998, p. 283.
[802] Declaración *la política colonialista del ILV.* Encuentro de Barbados, julho de 1977. *Civilización*, México-DF: CADAL, 1983, v. 1, p. 66-69.

começar antes do meio dela e acabar alta manhã, sem que alguém dormisse" [803].

O Pe. Nóbrega, mesmo sem saber o "brasil" ou a "língua brasílica", estimulava as pregações neste idioma, mesmo daqueles "que não fossem sacerdotes"[804]. Chegou mesmo a chamar o tupi de "latim da terra", o que mostra a importância que dava a esta língua[805].

Entretanto, o estudo do tupi entre os jesuítas começou de forma mais efetiva apenas quando o Pe. Luís da Grã assumiu o provincialato, em 1559, exigindo que. na Bahia, todos o estudassem. Certamente, sua experiência nas aldeias de Piratininga deve ter mostrado o benefício para a catequese.[806].

Convém assinalar a elaboração do Vocabulário na Língua Brasílica, iniciado por Anchieta e concluído pelo Pe. Leonardo do Valle, que foi de grande valia para os missionários e que, até hoje, é uma grande referência no estudo do tupi.

Além desta língua, os jesuítas da primeira fase procuraram conhecer o idioma dos *Ybirajara* do atual Paraná, chamados também de Bilreiros e que seriam os ancestrais dos Kaingang. Por terem "bons costumes e ter já bom caminho andado " despertaram a atenção dos missionários, que se dispuseram a ir até eles. Pero Correa, o grande língua tupi, a partir de um indígena desta etnia que ficara cativo entre os Tupi, fizera um pequeno vocabulário e captara "os modos de falar desta gente"[807].

Alguns anos depois, o Pe. Manuel Viegas, chamado de "pai dos *Maromomi*" pela dedicação que mostrava a este povo, estudou-lhe também a língua, tendo elaborado um

---

[803] VASCONCELOS, VVJA, v. 1, p. 47.
[804] ANCHIETA, *História da Companhia de Jesus,* TH, p. 134.
[805] *"Manoel de Chaves hé boom filho e mui humilde (...) e a milhor lingoa que temos: trabalhei de o emcaminhar a ser clerigo pois sabia o latim da terra"* (*Carta ao Pe. Manoel Torres,* 2.09.1557. CPJ, v. 2, p. 418).
[806] *"Logo que o Padre aquy chegou, ordenou que em casa se lesse a arte da lingoa brasílica, que compôs o Irmão Joseph [Anchieta], e o mesmo Padre [Luís da Grã] he o mestre e estaa tam exercitado e instruído nella que leva avantajem nas cousas da arte aos mesmos lingoas. Desta liçam nem Reytor [Francisco Pires], nem pregador, nem nehuma outra pessoa esta isenta"* (*Carta do Pe. João Melo ao Pe. Gonçalo Vaz de Melo,* 13.09.1560, CPJ, v. 3, p. 283). Ver o texto de SUESS sobre o domínio das línguas indígenas por parte dos jesuítas (*A catequese nos primórdios de S. Paulo,* 2004).
[807] CCJ, L. 1, n. 169, v. 1, p. 262.

vocabulário, uma pequena gramática e a versão do catecismo tupi, mas infelizmente todas estas obras se perderam[808].

Nesta prática catequética, não só os conceitos religiosos foram mudados, como também os nomes tradicionais, tanto das pessoas como dos lugares.

O dar nome a alguém ou a algum acidente geográfico sempre esteve ligado ao exercício do poder, seja político, seja religioso. Este hábito aparece nos conquistadores, que marcavam sua passagem colocando nome nos rios, enseadas ou ilhas, como vemos na expedição de Martim Afonso de Sousa, entre os anos 1530-1532, quando se nota esta prática[809].

Entre muitos povos, tanto da antiguidade como em nossos dias, havia este procedimento. Nimuendaju, que viveu entre os Guarani Apapokuva do oeste paulista, no início do século passado, ao referir-se sobre o nome que o pajé dava às crianças, escrevia que este nome

> *tem uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar o possuidor. O nome, a seus olhos, é um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não 'se chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome"* [810].

Os Tupi davam também grande importância ao nome.

Ao dar nomes cristãos aos indígenas por ocasião do batismo, os jesuítas entraram também neste universo cultural e simbólico, como novo pajé com poder de nominar.

Colocando o nome de um santo e, sobretudo, de algum português importante, o missionário recuperava o tradicional sistema tupi, mostrando que este novo nome deveria

---

[808] RODRIGUES, Vida do Pe. José de Anchieta. In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras Biografias*..., 1988, p. 66

[809] Ver *Naveguaçam q' fez Pero Lopez de Sousa*... "(...) estas duas ilhas a que puz o nome de Sant'André, por ser hoje seu dia" (PLMH, v. 1, parte V-VIII, p. 5509).

[810] *As lendas da criação e destruição do mundo,* 1987, p. 31-32.

levar o indígena a assumir a figura do novo personagem. Assim foi o caso de Cayobi, que recebeu o nome de João, certamente em homenagem ao rei Dom João III.

Ao contrário dos missionários franceses deste período, que conservaram o nome de quase todas as lideranças Tupinambá[811], o que chama a atenção nas cartas e crônicas jesuíticas é a quase ausência de indígenas identificados pelo nome. Além dos dois caciques, que foram fundamentais para a implantação do projeto missionário, Tibiriçá e Cayobi, são poucos os que aparecem nominados, não só entre os que já tinham nomes cristãos, como entre os que resistiram à conquista.

São conservados, sobretudo, os nomes dos inimigos da colonização portuguesa, como Guaixará, Aimbiré, Cunhambebe, líderes da Confederação dos Tamoios, e reproduzidos num contexto satírico, como foi o Auto Pregação Universal, como se verá à frente. Ou dos Tupinambá com os quais Anchieta e Nóbrega conviveram em Ubatuba, como Pindobuçu e Cunhambebe II. Apenas no texto sobre o casamento dos índios, Anchieta cita outros caciques, como Araguaçu, sem indicar a aldeia e Taraguaí, da aldeia de Jurubatuba[812], mas apenas para exemplificar o que afirmava no seu texto.

Isto mostra que, para os jesuítas do Brasil, o indígena cristão não tinha nome e nem identidade, desaparecendo na estrutura religiosa. Aliás, a ausência da manutenção dos nomes tradicionais de líderes indígenas ocorrerá também na esfera civil luso-brasileira.

3.6.5.3 A doutrina cristã dos catecismos

A catequese foi outro instrumento importante para a mudança religiosa e cultural daquelas populações. Desde a chegada dos jesuítas à Bahia, os catecismos começaram a ser elaborados, a partir das normas do Concílio de Trento. Já em 1552, o Pe. Domenech anotava, numa das cartas recebidas do Brasil, como era essa catequese primitiva, usada nas missões da Bahia:

---

[811] Ver D'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos...* (1988).
[812] *Informação dos casamentos dos índios do Brasil.* TH, p. 77.

A

> *A ordem que tem é esta: que alta noite, os Padres que tem cargo deles [dos meninos] lhes dão meditação da morte, juízo ou semelhantes coisas, e pela manhã madrugam e vão [os meninos] pelas casas dos negros e gentios, e acham-nos na cama e ali praticam da morte e inferno e da paixão de Nosso Senhor e algumas vezes dançam e cantam, e assim os ajuntam [na praça da igreja]. Depois disto, que os teem ajuntados, assim dançando e cantando, dizem-lhes a Paixão de Nosso Senhor, Mandamentos, Pater Noster, Credo, Salve Regina, na sua língua, De maneira que os meninos na sua língua ensinam a seus pais, e os pais vão com as mãos juntas, atrás de seus filhos, cantando Santa Maria, e eles respondendo ora pro nobis...*[813]

No trabalho de catequese, ocorreu uma "tradução", não apenas das palavras e das orações, como também de conceitos, sendo-lhes agregadas noções novas como pecado e tentação, que não havia na cultura tupi. Como observa Suess, "sem tentação não há pecado e sem pecado não há necessidade de salvação"[814].

Desde os primórdios da missão, os padres sentiam a dificuldade em traduzir a fé cristã para a mentalidade tupi[815]. Por isso, os catecismo começaram a ser produzidos, primeiramente em português e, depois, em tupi, como foi o caso do Diálogo da Fé, que serviu de manual aos padres que não dominavam esta língua indígena. Trazia toda a teologia da época, mostrando como era passada a doutrina, num difícil diálogo entre o catolicismo tridentino e cultura indígena [816]. Foi uma obra coletiva, talvez organizada pelo Pe. Luís da Grã e na qual Anchieta colaborou, sobretudo na versão tupi[817].

---

[813] Esta anotação manuscrita está num *Post Scriptum,* no final da carta que os meninos e o Pe. Francisco Pires enviaram ao Pe. Domenech a 5.08.1552 (LEITE, *Novas Cartas Jesuíticas*, 1940, p. 153).
[814] "José de Anchieta e Manoel da Nóbrega". In: *Travessia com esperança,* 2001, p. 62.
[815] Ao chegar à Bahia, Nóbrega escrevia: "Tienen muy pocos vocablos para le poder bien declarar nuestra fe, mas con todo damossela a entender lo mejor que podemos y algunas cosas le declaramos por rodeos." (*Carta aos padres e Irmãos de Coimbra*, 08.1549. CPJ, v. 1, p. 153).
[816] Ver o capítulo sobre o *Matrimônio* e o *Sexto Mandamento* (ANCHIETA, 1988, p. 157-161; 210-211).
[817] *Diálogo da Fé.* Introd. Cap. 1, p. 25.

Houve um cuidado em traduzir vocábulos e conceitos, embora alguns tenham se mantido em português, para se evitar a deturpação do sentido original, como cristão, sacramento, missa, hóstia, domingo, Espírito Santo, Jesus Cristo, Santa Maria, santos, Páscoa, Santa Madre Igreja, pecado *e* tentação.

Outros conceitos foram vertidos para o tupi, como Deus (*Tupã*, originalmente divindade associada ao trovão e à chuva), Deus Pai (*Tupã Tuba*), anjo (*karaíbebé,* o karaiba que voa, na acepção de entidade), água benta (*ykaraíb*a, água de karaiba, na acepção de Coisa Santa), cerimônia (*karaimonhanga*, fazer coisa santa), demônio (*Añanga,* a entidade maligna), inferno (*Añangaratá,* fogo de Anhangá), céu (*ybáky*, o firmamento), igreja (*Tupãoka*= casa de Tupã), batismo (*Ñemongaraíba*= cerimônia de dar nome)[818], bispo (*Karaíba*, Santidade; *Abaréguasu*, Padre Maior, bispo), vinho (*kauin*, bebida fermentada), cruz (*curusá,* deformação do vocábulo português cruz), persignar-se ou fazer o sinal da cruz (*joasaba*), doutrina cristã (*Tupã ñeenga*, fala de Deus), pecado (*angaipaba ou tekó angaipaba,* a maneira de ser errada)[819].

Vê-se que os jesuítas não só dominaram o idioma, como entraram também no universo indígena, utilizando conceitos e imagens tradicionais, que seriam muito bem compreendidas pelos ouvintes. Como anota Agnolin,

> *antes de construir catecismos, tratava-se, para os missionários, de doutrinar a própria língua indígena, pois escrevendo em tupi, os jesuítas operavam conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existiam nas culturas indígenas* [820].

---

[818] Até hoje os Guarani Mbyá chamam a cerimônia de nominação feita pelo pajé de *Nhemongaraí* e água usada no cerimonial de *yy karaí*, certamente resquícios deste passado missionário (ver MACENA, Willians Verá Mirim, *Kyringue hoexa'arupi*, 2007, p. 30).

[819] Estes vocábulos estão todos em *Diálogo da Fé* (1988, p. 119-234).

[820] Jesuítas selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*, v. 144, 2001. Ver também em POMPA o capítulo *Linguagens e traduções* (*Religião como tradução*, 2003, p. 84-97).

Outras obras foram compostas, como Os catecismos brasílicos (v. 1 e 2), elaboradas também por Anchieta[821]. Pe. Quirício Caxa registra que o Pe. Leonardo do Valle, por volta de 1570, verteu para o tupi um catecismo elaborado pelo Pe. Marcos Jorge[822].

Infelizmente, não é possível aprofundar o estudo semântico dos vocábulos vertidos para o tupi, pois não é este o objetivo deste trabalho; será comentado apenas o vocábulo Tupã, que tem suscitado muita polêmica.

3.6.5.3.1 Tupã: de entidade tupi ao Deus cristão

Neste esforço de tradução, surgiu uma das figuras mais fortes da catequese jesuítica e que tem suscitado até hoje controvérsias. É o vocábulo *Tupã*, usado pelos padres para indicar o Deus cristão.

Analisando textos dos missionários, tanto dos que conviveram com os Tupi meridionais, como com os Tupi setentrionais, no Maranhão, vê-se que a entidade religiosa mais recorrente e citada é o "dono do trovão", denominado Tupã ou Tupana.

O fato de os jesuítas terem escolhido esta entidade para designar o Deus cristão, levantou inúmeros questionamentos, alguns mais antigos, como Nimuendaju ([1918] 1987), Métraux ([1928]1979, p. 43), Baldus (1970, p. 353), e outros mais recentes, como Bosi (2001, p. 65-67).

Valeria a pena recolocar a questão posta por Métraux, que perguntava por que os missionários escolheram uma entidade secundária para identificar o Deus cristão[823].

Analisando os textos jesuíticos, observa-se que ao chegar na Bahia, em 1549, Nóbrega anotava:

---

[821] Estes catecismos foram publicados em versão moderna com o título *Doutrina Cristã* (Loyola, 1992, v. 1 e 2. Obras completas de Anchieta, v. 10).
[822] *Historia dos Collegios do Brasil* [c.1575], ABN, 1897, v. 19, p.117.
[823] *A religião dos Tupinambás*, 1979, p. 40.

> *Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios, solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assi nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre* Tupana [824].

Observações semelhantes foram feitas pelo capuchinho D'Abbeville, que trabalhou no início do século XVII junto aos Tupinambá do Maranhão:

> *Em sua língua chamam a Deus Tupan; quando se verificam trovoadas, afirmam que Deus as envia, donde a denominação do trovão Tupan-remimonhan, "Deus fez isso"*[825].

E seu confrade de missão, Yves d'Evreux, também escreveu:

> *Estes selvagens sempre chamaram a Deus* -- Tupan, *nome que dão ao trovão. (...) Notem-se, porém que este nome no singular não se applica aos relâmpagos e trovões, que rebentam e illuminam todas as partes, por cima da cabeça dos selvagens, aterrando-os* [826].

Os Tupinambá da Bahia também identificavam Tupã como a grande entidade, como relatava Nóbrega. Ao discutir com um pajé, perguntando-lhe com que poder realizava

---

[824] NÓBREGA, *Informação da terra do Brasil*, agosto de 1549. CPJ, v.1, p. 150. Neste ponto ver o trabalho de Helène Clastres, «La religion sans les dieux. Les chronistes du XVIème. Siècle en face des sauvages de l'Amérique du Sud ». In: SCHIMIDT, Francis. *L'impensable polythéisme*, 1988.
[825] D'ABBEVILLE *História da Missão*....[c.1615], 1975, p. 251. A tradução correta seria "Tupã fez isto".
[826] Viagem ao Norte do Brasil *[c. 1516], 1929, p. 291*. Entre os Tupi meridionais o trovão era designado como *amansununga*, isto é, "o estrondo da chuva" (PVPT, p. 202).

os rituais, se da parte de Deus ou do demônio, a resposta foi esta: "Que era amigo do Deus dos céus e que ele lhe aparecia nas nuvens, nos trovões e nos relâmpagos".[827]

É possível que algum ritual a Tupã fosse feito em plena tempestade, sem que os missionários o compreendessem, como relatava Anchieta por ocasião de uma grande tormenta: "(...) o mais admirável é que os índios estão entretidos em seus beberes e cantares (como costumam), sem nenhum temor a tamanha confusão das coisas"[828].

Algo parecido encontrou Baldus entre os Tapirapé, povo Tupi do Brasil central, 400 anos depois, na figura de *Topy*, representado ora com um *tembetá* de concha, ora de pedra, e bastante temido:

> *Topy tem a testa coberta por uma fita de algodão e usa cachimbo. Quando há trovoada, ele está acordado e movimenta o braços estendido horizontalmente. Os homens de Tampiitaua saem, então, de casa e, parando em frente dela, gritam e movimentam da mesma maneira o braço direito e com ele o arco que seguram verticalmente na mão. Assim mandam embora a tempestade, enquanto o panché [pajé] fica em casa fumando muito ao lado das mulheres e crianças, que também lá ficam, cheias de medo* [829].

Se Tupã era a entidade terrível que vivia nos céus e que mandava o trovão e os raios, destruindo a terra, nada melhor do que identificá-lo com o Deus Supremo, como fez também o missionário calvinista Léry, no século XVI, embora houvesse discordância por parte dos Tupinambá:

> *Quando ribombava o trovão, a que chamam Tupan, assustavam-se, e nós aproveitávamos o lance para dizer-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra, a fim de mostrar sua*

[827] *Carta ao Dr. Navarro*, agosto 1549 (CPJB, v. 1, p. 144).
[828] *Carta ao Pe. Geral Diego Laínes*, 31.05.1560 (CAP, 126).
[829] 1970, p. 353-354.

> *grandeza e poder. A isto respondiam que se elle assim os intimidava, então não valia nada* [830].

Entre os Tupinambá do Rio de Janeiro, onde a figura de Maíra era mais forte, Thévet observou que estes indígenas identificavam Tupã com a entidade que lhe ensinara o cultivo dos alimentos, atributo daquele primeiro demiurgo:

> *Os selvagens deste lugar mencionam um Grande Ser, cujo nome em sua língua é Tupan, acreditando que viva nas alturas e faça chover e trovejar. (...) Quando lhe falamos a respeito de Deus, como algumas vezes o fiz, eles nos escutam atentos e maravilhados, perguntando eventualmente se não seria este Deus o mesmo profeta que lhes ensinou a plantar os tubérculos que chamam de* hetich [jetica] [831].

As confusões entre os atributos das entidades foram freqüentes entre os cronistas, como ocorreu com o jesuíta Cardim, que viveu na Bahia no final do século XVI, atribuindo a Tupã a origem dos alimentos, tradicionalmente obra de Maíra[832]. O mesmo aconteceu com Marcgrave, naturalista holandês que viveu em Pernambuco no século XVII, e que indicava Tupamberaba[833] (relâmpago), como o Senhor da agricultura e do pau de cavar, usado nas roças indígenas[834].

---

[830] *História de uma viagem feita à terra do Brasil* [1587] (Trad. Monteiro Lobato, 1926, p. 171). Foi usada a presente tradução para esta passagem, por apresentar melhor compreensão do que aquela feita por Milliet.
[831] Tal planta seria a *jetica* (=batata-doce). *As singularidades da França Antártica*, 1978, p. 99.
[832] *"Não tem nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que* Tupan *faz os trovões e relâmpagos. E que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamão a Deus* Tupan (*Tratado da terra e gente do Brasil*, [1625] 1978, p. 103).
[833] A tradução literal é: *Tupã que brilha*, vocábulo certamente usado pelos Tupi do Nordeste. No Vocabulário dos jesuítas do Sudeste aparece o vocábulo *amamberaba*, "a coisa brilhante que vem das nuvens" (VLB, v. 2, 1953, p. 100).
[834] PISO & MARCGRAVE, 1648, p. 278 (Ap.: METRAUX, *A religião dos Tupinambás*, 1979, p. 40-41).

Talvez a narrativa mais adequada da figura de Tupã, encontra-se no texto recolhido pelo capuchinho Thévet, onde tal entidade aparece de forma mais discreta, mas sempre associado ao trovão e aos raios:

> *Maíra, o grande karaíba, vivia na terra entre os homens. Certo dia foi a uma aldeia fazer um ritual de louvor, mas como não era bem quisto, as pessoas exigiram que passasse por três fogueiras sem se queimar. Atravessou ileso pela primeira, o que causou grande admiração de todos. Ao passar pela segunda, seu corpo foi tomado pelo fogo e sua cabeça explodiu, com grande estrondo, indo o som parar no céu, junto de Tupã* [835]*. De lá, começou a mandar trovões para a terra. Os raios, que aparecem antes das trovoadas, são o fogo que o devorou na terra. Para castigar aquela população, mandou um grande dilúvio que matou a todos, salvando-se uns poucos. Dos sobreviventes veio surgir outro grande karaíba, Sumé, enviado por Maíra* [836].

O que chama a atenção neste mito é a rápida aparição de Tupã, que vive distante no céu, e que para vingar-se da morte de Maíra, mandou um dilúvio, com trovões e raios, matando os humanos. Métraux interpreta que foi Maíra quem se transformou em Tupã e por isso afirma que é "Tupan, e não o trovão, quem foi criado em seguida a essa metamorfose, que pode ser enfileirada no número das múltiplas transformações sucessivas sofridas pelos ancestrais míticos" [837].

É possível que este relato apresente, de forma dissociada, os dois seres: Maíra, herói civilizador, rejeitado pelos homens, e Tupã, entidade poderosa, que vive no céu.

---

[835] No texto original, Thevet não é muito claro: *"Car la teste luy fendit, avec une si grand impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques au Ciel, et à Toupan, et de là disent, que engendre les tonnerres..." Cosmographie Universelle*, [1554], 1575, fl. 916.
[836] Versão abreviada do mito. Ver o texto completo nos fl. 916- 917 e reproduzido no apêndice deste trabalho.
[837] *A religião dos Tupinambás*, p. 41.

Tupã seria uma entidade imortal? Parece que sim, mas um ser distinto do deus criador, segundo a mitologia Tupinambá recolhida por Thevet, no Rio de Janeiro.

A pergunta que fica é como uma entidade menor possa assumir o papel da entidade maior?

Uma mudança de papéis das entidades é encontrada mais recentemente, entre um povo Tupi setentrional, os Kaapor do Maranhão, prováveis descendentes dos Tupinambá. Trata-se de um relato sobre Maíra, recolhido por Darcy Ribeiro, onde este herói assume os atributos de um deus criador[838].

Desta forma, mudança do local hierárquico, ocorrida no caso de Tupã que assume a categoria de Deus cristão, "não é tão raro na história das religiões", observa Melià[839]. Isso porque esses povos sem escrita não possuem "dogmas", podendo seus mitos terem mais de uma versão e suas entidades exercerem mais de um papel. Como diz Viveiros de Castro, "ali onde não há uma tradição escrita, não há possibilidade de dogma, porque não se tem um ponto referencial imutável em relação ao qual se possam julgar as práticas, as ações e as crenças" [840].

Por isso, não deve ter chocado aos Tupi o fato de os missionários identificarem Tupã com o "deus maior dos conquistadores". A adesão a um "deus ainda mais poderoso" poderia ser também um ganho.

É esta a fala que aparece entre os Tupinambá do Maranhão, na boca do grande cacique Japi-açu, ao receber os franceses recém-chegados. Dizia-se ofendido ao ouvir que os portugueses afirmavam que eles não adoravam a Deus:

> *(...) os malditos peró [portugueses] que tanto mal nos fizeram não faziam outra coisa senão censurar-nos [de] não adorarmos a Deus [dos cristão]. Miseráveis! Como poderíamos adorá-lo se não nos ensinavam antes de conhecê-lo e adorá-lo? Sabemos tão bem quanto eles que há um Deus que criou todas as coisas, que é bom e*

[838] *Uirá sai à procura de Deus*, 1976, p. 20-21.
[839] A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL e outros. *O rosto índio de Deus*, 1989, p. 328
[840] *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*, 1999, p. 17.

> *que nos deu alma imortal. Acreditamos ainda que por causa da maldade dos homens e para castigar-nos Deus fez o Dilúvio, apenas escapando a este castigo um bom pai e uma boa mãe de quem descendemos todos.(...) Mas agora não tememos mais nada, porque tu chegaste e, com tua boa gente, tornará nossa nação tão grande quanto foi outrora.* [841].

Desta forma, as crenças e as obrigações passavam da esfera religiosa para a esfera política, já que para eles não havia separação entre estes dois campos. Ao aceitar os novos aliados, nada mais natural do que aceitar o deus deles. Isso ocorreu ao longo da História com povos subjugados, como foi na conquista grega da Palestina, no século II a.C.[842] e na conquista romana.

Ao abolir as antigas crenças tupis, os missionários tiveram o cuidado de preservar uma roupagem nativa, isto é, nomes tupis para realidades cristãs.

Para os indígenas, ao surgir Tupã como o Deus maior seria mais uma transformação mítica, tão freqüente entre eles. A conclusão de Japi-açu é muito lógica na ótica tupi: "Nossos filhos aprenderão a lei de [vosso] Deus, vossas artes e ciências e com o tempo se tornarão iguais; haverá então alianças de parte a parte, de modo que ninguém pensará que não somos franceses" [843].

É possível que tenha havido uma redação européia nestes textos, mas o conteúdo que aparece nestes relatos deve ter sido bem próximo ao real: "aceitaremos seus deuses e nos tornaremos 'poderosos' como vocês".

E os missionários, ao adotar o nome Tupã, identificando-o com o Deus criador, fizeram uma feliz adequação, pois os indígenas já não seriam considerados tão "bestiais" e "pagãos" como se imaginava, adorando agora um Deus Supremo. É o que tenta explicar o jesuíta Montoya, das reduções do Paraguai, ao comparar o nome Tupã com a descrição bíblica de Deus:

---

[841] D'ABBEVILLE, [c.1615], 1975, p. 60-61.
[842] Ver o relato bíblico no livro de Macabeus (1Mac, 1, v. 41-64).
[843] D'ABBEVILLE, id., p. 60.

> *Chegaram os guarani* [e os Tupi, acrescentaria] *ao conhecimento de que havia Deus e ainda, em certo modo, de nele haver unidade, ou que era um só Deus. Colige-se tal do nome que lhe deram que é tupan, do qual a primeira sílaba "tu" expressa a admiração; a segunda "pan?", importa em interrogação e assim corresponde ao vocábulo hebraico "manhun", "quid est hoc" (o que é isto), no singular* [844].

Como diz Nimeundaju, nem Montoya, com todo o conhecimento que tinha da língua guarani, acreditava realmente no que estava escrevendo. Por isso, este etnógrafo dá uma outra explicação etimológica:

> *Creio que o nome Tupã, com significado de "tempestade" funda-se numa onomatopéia muito antiga, na qual tu reproduz o trovão, e pã, a pancada do raio. Neste sentido tu encontra-se em ytu "queda d'água" (água trovejante, ruidosa). Pã, segundo o próprio Montoya, significa "batida", e "é o som do próprio objeto* [845].

Sem entrar na etimologia de Montoya, que não se sustenta, convém observar que sua conclusão é pertinente. E como diz Hélène Clastres,

> *haciendo surgir del universo de representaciones de los Salvajes, la figura de un único y verdadero Dios (que los brasileños [indígenas] habrían conocido "naturalmente" o por reminiscencia de un antigua predicación apostólica), los hombres del siglo XVI*

[844] *Conquista espiritual*, [1639]1985, p. 52.
[845] *As lendas da criação e destruição do mundo...*, 1987, p. 116.

> *eludieron la dificuldad de principio que esos pueblos sin dios ni cultos constituían para ellos* [846].

Há uma segunda questão a responder: que compreensão de Tupã teriam os Tupi do século XVI?

Pelo que já se viu, a partir dos textos apresentados, Tupã aparece como uma entidade que traz a chuva, fecundando a terra, sendo o "dono dos raios", podendo incendiar os campos e destruir as árvores quando está irritado, mantendo-se, de certa forma, afastado dos homens, tendo destruído o mundo uma vez e poderia fazê-lo novamente[847].

Um diálogo recolhido por D'Évreux mostra ainda que tinham a percepção de uma entidade espiritual, poderosa e certamente imortal. Ao perguntar a uma liderança Tupinambá se Tupã era um homem, o missionário obteve a seguinte resposta:

> -- *Se fosse um homem como nós, seria um grande senhor, e como poderia correr tão depressa do Oriente para o Ocidente, quando troveja ao mesmo tempo sobre nós, e nas quatro partes do mundo, tanto na França, como sobre nós? Ademais, si fosse homem, era necessário que outro homem o fizesse, porque todo homem procede de outro homem. (...)*
>
> -- *Mas, repliquei eu, o que pensa que elle seja?*
>
> -- *Não sabemos, responderam, porém pensamos que existe em toda parte, e que fez tudo quanto existe. Nossos feiticeiros [pajés] ainda não fallaram com elle, pois apenas fallam com os companheiros de Jeropary {Jurupari]* [848].

---

[846] *La religión sin los dioses*, nota 10, 1975, p. 100.
[847] No relato de Thevet o mundo é destruído por *Tatá*, o fogo, mas que pode ser a personificação de Tupã e um de seus atributos.
[848] D'ÉVREUX, [c.1615] 1929, p. 291-292. *Jeropary* ou *Jurupari* foi identificado pelos missionários com o demônio, mas por aqui se vê que era uma entidade ambivalente.

Por aí se vê que tinham a percepção de que era uma entidade espiritual, benéfica, e distinta de Jurupari, a entidade maléfica ou ambivalente.

Será que os Tupinambá teriam a noção de um deus criador ou teria havido uma releitura destes mitos, feita pelos missionários ao reproduzi-los?

Nem todos os povos indígenas possuem a noção de um mundo criado por um deus. Muitos partem do mundo (espiritual e material) já criado, como ocorre entre povos de língua jê [849].

Mesmo os Xavante, ao falarem de uma criação, não deixam claro se é uma "criação a partir do nada ou a criação no sentido de transformação", como observa Maybury-Lewis[850].

Na mitologia xavante aparece com destaque os Wadzepari'wa[851] ou os Parinayá, como afirmam outros[852], e que são demiurgos. Ao perguntar, recentemente, a um jovem informante da aldeia Abelhinha (MT), como era na sua língua o vocábulo Deus, respondeu-me: "Você quer saber o nome que damos para o Deus de vocês?"[853].

Parece que os Tupi acreditavam num Deus criador, como se vê no relato de Thevet:

> *La première cognoissance donc que ces Sauvages ont de ce qui surpasse la terra, et d'un qu'ils apellent Monan, auquel ils attribuent les mêmes perfections que nos faisons à Dieu, le disans estre sans fin et commencement, estans de tout temps, et lequel a créé le Ciel, la terra, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, né d'Aman Atouppaue*[854]*, qui sont les nuees d'eau en leur langue, disans que la mer a esté faite par un inconvenient advenu en terra, qui auparavant estoit unie et platte, sans montaigne quelconque, produisant toutes*

[849] Ver LUKESCH, A . *Mito e vida dos índios Caiapós*, 1976, p. 9.
[850] *A sociedade Xavante*, 1984, p. 350.
[851] Id., ib., p. 355.
[852] GIACCARIA & HEIDE, *Jerônimo Xavante conta,* 1975, p. 45-60.
[853] Depoimento de Tsezaró ao autor, agosto de 2005.
[854] Deve ter havido um erro de grafia, devendo ser *Amana Tupane* (chuva de Tupã, ver VPT, p. 148)

> *choses pour l'usage des hommes. (...) Ils tombèrent en telle et si gande folie, qu'ils commencerent à mépriser Monan, lequel pour lors ils disent, que demeuroit parmy eux, et y frequentoit fort familierement. Monan voyant l'ingratitude des hommes, leur meschanceté, et le mépris qu'ils faisoient de luy, qui les avoit ainsi bien heurez, se retira d'eux : puis feit descendre Tatta, qui est le feu du ciel, lequel brusla* [855].

Mais à frente, explica o nome de Monan (ou Monã), dizendo que "signifie autant que vieil et ancien" [856].

No mito, aparece também Maire-Monan, sobrevivente da primeira destruição da terra pelo fogo. Métraux acredita ser o mesmo Monã, que assume um outro nome[857]. Mais uma vez, este autor questiona o texto, afirmando que a idéia da imortalidade, atribuída a Monã, teria sido erradamente concebida por "aquele frade por sua própria conta, pois tal noção é estranha aos índios"[858].

Porém a figura de Monã remete a uma entidade maior, que cria e que desaparece do quotidiano dos humanos, e que no dizer de Eliade é o "deus otiosus"[859]. Segundo este autor, é freqüente em populações tradicionais, encontrar este Ser Supremo:

---

[855] *"A primeira crença que estes Selvagens tem sobre o que sucedeu com a terra, é de uma pessoa que chamam Monã, a quem atribuem as mesmas perfeições de creditamos a Deus, dizendo que é sem fim e sem começo, existindo de todo sempre, e o qual criou o Céu, a terra, os pássaros e os animais que vivem nela, sem entretanto fazer menção ao mar, surgido de Amaná Tupã, que são as nuvens de chuva, na sua língua, dizendo que o mar foi feito por um inconveniente ocorrido na terra, que antigamente esta única e achatada, sem montanha alguma, produzindo tudo para o sustento dos homens.(...) Eles entraram em tão grande loucura, que começaram a desprezar Monã, que apesar de tudo, ainda morava entre eles e conviva com eles familiarmente. Monan vendo a ingratidão dos homens, sua maldade e o desprezo que lhe votavam, apesar de sempre ter-lhes desejado o bem, retirou-se da terra. E mandou Tatá, que é o fogo do céu, que os queimou"* (*La Cosmographie Universelle*, [1554], 1575, fl. 913).

[856] Id., fl. 916. Com esta afirmação, o relato anula a etimologia proposta por Estevão Pinto, que grafa o nome *Monan*, derivando-o do vocábulo *munhangara* [=fazer] (In: METRAUX, *A religião dos Tupinambás*, [1928] 1979, nota /a/, p. 17). Porém *fazer* em tupi é *aimonhang*, como registra o VLB (1952, p. 135). Os Maromomi chamavam Deus de *Nhamã nhaxê Muna*. Cotejando vocabulários puris, os dois primeiros vocábulos apresentam semelhança com "água, chuva", podendo ser o terceiro uma variante de Monã, talvez com o sentido de "senhor" (PREZIA, *Os indígenas do planalto*...., 2000, p. 179). Isto poderia indicar um vocábulo primitivo de uma língua ancestral , que deu estes supostos cognatos.

[857] Id., p. 2.

[858] Id., ib.

[859] *Mito e Realidade*, 1991, p. 86-94.

> *Grande número de tribos primitivas (...) conhecem um Ente Supremo: mas ele não desempenha quase nenhum papel na vida religiosa. Sabe-se, por outro lado, muito pouco a seu respeito, seus mitos são poucos numerosos e, em geral bastante simples*[860].

Normalmente, essa entidade não tem culto e por isso é com freqüência esquecida: "Um Deus criador que se afasta do culto, acaba por ser esquecido", conclui Eliade[861]

Isto explica porque Monã não foi identificado pelos missionários, estando praticamente ausente nos relatos míticos, exceto em um deles, recolhido pelo capuchinho Thevet.

Um outro ponto a assinalar é uma questão levantada por Bosi, que afirma que os Tupi teriam ficado incomodados com um Deus, representado na figura de uma criança[862], como se vê nas imagens do Menino Jesus e nos poemas de Anchieta[863].

Não se pode esquecer que num dos mitos recolhido por Thevet, sobre a origem dos alimentos, aparece Maíra-Monã, na forma de um menino, vindo socorrer os homens, vítimas de uma grande fome, como se viu no capítulo anterior[864].

Assim, a imagem de um Deus, vivendo entre os humanos como criança, não só não incomodava os Tupi, como lhes era familiar.

Por isso, acredito ter sido muito radical a conclusão de Nimuendaju, ao afirmar que "positivamente é preciso muita fantasia para identificar esta figura da lenda Apapokuva [a entidade Tupã], em si relativamente secundária, com o deus cristão!"[865]

O vocábulo Tupã é encontrado não só entre os indígenas atingidos pelo trabalho missionário, como também por outros povos, que parece que não tinham a noção de um

---

[860] Id., p. 86-87.
[861] Id., p. 88.
[862] *Dialética da Colonização,* 2001, p. 66.
[863] Del Ñiño Jesus y de su madre (*Poesias*, 1989, p. 480-482).
[864] *Cosmographie Universelle,* fl. 918. Ver também a reprodução do mito no apêndice da obra de Metraux, *A religião dos Tupinambás* (1979, p. 203).
[865] Lendas da criação e destruição do mundo, *[1914]1987, p. 56.*

Deus maior, como os Puri do Vale do Paraíba (Deus: *Tupan*; trovejar: *Tupan ruhuhu*)[866], os Makoni, do Sul da Bahia (*Tupã*)[867], os Botocudo de Minas (Deus: *Tupane*[868]; trovão: *Tupane jak jame*[869]), os Maxakali do Sul da Bahia (*Tupá*[870]), sendo que hoje eles usam uma variante (*Topá*[871]).

A pergunta que fica é: teria sido um vocábulo de empréstimo da missão ou um vocábulo oriundo de uma língua ancestral comum destes povos tupi e jê, como parece ocorrer com outros vocábulos cognatos destas línguas[872]?

Voltando à compreensão que os Tupi passaram a ter do Deus cristão, vale registrar um episódio ocorrido em Itanhaém, no século XVI. Um velho que aceitara o cristianismo, depois de uma lição de catecismo sobre a Trindade, afirmou aos padres que sempre rogara a Deus

> *que criasse os mantimentos para sustentação de todos, mas pensava que os trovões eram este Deus, porém agora que ele sabia haver outro Deus verdadeiro sobre todas as coisa, que ele rogaria, chamando-lhe de Deus Pai* [Tupã eté] *e Deus Filho* [Tupã Tuba] [873].

E acrescentava Anchieta, comentando a dificuldade em traduzir o mistério da Trindade, na língua tupi: "estes dois nomes pôde reter, porque se lhe podem dizer em sua língua, mas o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante, ainda que não o saiba nomear, sabia-o porém crer". E ao final da catequese, na presença de seus netos que pediam aos missionários que o batizassem para que "não vá sua alma ao inferno", ouviu do novo convertido sua compreensão sobre a

---

[866] MARTIUS, *Glossaria Linguaraum*... 1863, p. 194; TORREZÃO, Vocabulário Puri, RIHGB, 1889, v. 52, p. 512-513.
[867] WIED-NEUWIED, *Viagem ao Brasil*, [1820], 1989, p. 512.
[868] MONTEIRO, Pe. Claro, *Vocabulário Português-Botocudo,* [1898] 1948, p. 33.
[869] Id., p. 44.
[870] NEUWIED [1821]1989, p. 509.
[871] Ver o mito *O castigo de Topa* (CIMI, *Maxakali na luta pela vida,* 1984, p. 6).
[872] Sobre uma possível língua ancestral, ver URBAN, Greg. In: CUNHA, Manoela C. da. *História dos Índios no Brasil*, 1992, p. 91.
[873] Os vocábulos tupis não se encontram no texto original, tendo sido registrado no catecismo *Diálogo de Fé* (1988, p. 119).

figura de Jesus: "[era] Deus verdadeiro (...) que saiu da sepultura e se foi ao céu, e depois há de vir muito irado a queimar todas as coisas"[874].

E, assim, o velho Tupi retomou a concepção do Tupã tradicional, o senhor do fogo e dos trovões, que destrói a terra, quando irado. Isto vem confirmar que os jesuítas acertaram ao traduzir Deus por Tupã.

3.6.5.4 O teatro sacro

Os textos doutrinários dos catecismos, por mais simples que fossem, eram, de certa forma, abstratos para uma cultura concreta do indígena, que vivia num mundo marcado por espíritos, entidades e cerimônias muito ritualizadas.

Por isso, os jesuítas lançaram mão de uma catequese viva, através de autos e encenações para-litúrgicas. O Pe. Cardim, quando esteve no Brasil, em 1583, acompanhando o visitador Pe. Cristóvão de Gouveia, deixou um importante relato sobre a vida nos aldeamentos, o que dá uma idéia desta religiosidade celebrativa.

Escrevia que por onde passavam eram recebidos com cerimônias religiosas e festivas. De sua permanência em São Paulo, pouca coisa diz neste particular, já que os aldeamentos (Pinheiros e São Miguel) estavam se implantando. Mas traz descrições de cerimônias realizadas nos aldeamentos da Capitania do Espírito Santo, como a da festa da padroeira, Nossa Senhora da Conceição:

> *Por haver jubileu, concorreu toda a terra. (...) Acabada a missa houve procissão solemne pela aldea, com danças dos índios a seu modo e á portugueza; e alguns mancebos honrados também festejaram o dia dançando na procissão e representaram um breve dialogo e devoto sobre cada palavra da Ave Maria, e esta obra dizem compoz o padre Álvaro Lobo e até ao Brasil chegaram suas*

[874] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 16.04.1563 (CAP, p. 200-201).

> *obras e caridades.Era para ver os novos christãos e christãs saírem de suas ocas como conumis [crianças], acompanhados de seus parentes e amigos, com sua bandeira diante e tamboril, e depois do baptismo e casamento tornarem assim acompanhados para suas casas* [875].

E continuava, com o relato de uma acolhida, de caráter mais lúdico:

> *Ao dia seguinte fomos á aldeia de S. João, dahi meia légua por água por um rio acima mui fresco e gracioso de tantos bosques e arvoredos (...). Os meninos da aldeia tinham feito algumas ciladas no rio, as quaes faziam a nado, arrebentando de certos passos com grande grita e urros, e faziam outros jogos e festas n'agua a seu modo mui graciosos, umas vezes tendo a canoa, outras mergulhando por baixo, e saindo em terra todos com as mãos levantadas diziam: Louvado seja Jesus Christo! – e vinham tomar a benção do padre; os principais davam Ereiupe*[876]*, prégando da vinda do padre com grande fervor. Chegamos á igreja acompanhados dos índios, e os meninos e mulheres com suas palmas nas mãos, e outros ramalhetes de flores, que tudo representavam ao vivo o recebimento do dia de Ramos* [877].

Diante do temperamento festivo dos indígenas e para fazer frente às obras teatrais, consideradas demasiado profanas e irreverentes para se apresentar diante da igreja, Nóbrega estimulou a elaboração de peças sacras em português e em tupi, que passariam de forma cênica a doutrina cristã, como narrava Anchieta:

---

[875] CARDIM, *Tratado da terra...*,[1625] 1978, p. 204-205.
[876] Saudação ruidosa tupi.
[877] Id., ib.

> *Por impedir alguns abusos que se faziam em autos nas igrejas, fez um ato [pacto] com os principais da terra que deixassem de representar um que tinham, e mandou-lhes fazer outro por um irmão, a que ele chamava Pregação Universal, porque além de representar em muitas partes da costa com muito fruto dos ouvintes que com esta ocasião se confessavam e comungavam* [878].

Segundo o Pe. Quiricio Caxa, o primeiro destes textos, Pregação Universal, foi representado em São Paulo, na semana do Natal de 1561[879]. Convém dizer que neste ano os moradores de Santo André já haviam se transferido para lá, havendo, portanto, uma população portuguesa bastante significativa[880].

O teatro anchietano, segundo Bosi, filia-se à tradição medieval[881], embora Décio Prado discorde, afirmando que este se diferenciava não só do grego, como do medieval:

> *(...) tanto em Atenas quanto na Idade Média o teatro é um gênero a ser inventado (ou reinventado), o que se dá a partir de rituais religiosos. Já no Brasil o que houve foi apenas o aproveitamento de uma forma teatral existente, o auto, para objetivos de catequese. No primeiro caso, cria-se, no segundo, usa-se o teatro. A Companhia de Jesus, de resto tomou todas a precauções para que seus espetáculos não degenerassem em arte profana, (...) proibindo o tema do amor humano e excluindo a mulher do palco* [882].

---

[878] *História da Companhia de Jesus no Brasil*, TH, p. 134.
[879] *Teatro de Anchieta*, 1977, p. 115.
[880] *Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta*, 1988, p. 19. Ver também CARDOSO, *Teatro de Anchieta*, Introd., p. 49-51.
[881] *História concisa da Literatura Brasileira*, 1974, p. 26.
[882] "O teatro como instrumento de catequese". *América*, 1995, p. 87.

Este viés catequético fez com que Anchieta se repetisse na maior parte de seus 12 autos, numa espécie de "plágio de si mesmo", a partir do primeiro deles, que foi o Auto da Pregação Universal. A diversidade de idiomas – utilizando ora o tupi, ora o tupi e o português, ora o tupi, o português e o castelhano – mostra apenas mudança de público, como observa Paula Martins[883].

Embora seja sempre citado como dramaturgo da nascente literatura brasileira[884], este estilo catequético fez com que o teatro anchietano não tivesse seguidor. "Assim como floresceu, extinguiu-se, sem deixar descendência", observa Prado[885].

Muito já se discorreu sobre as influências subjacentes no teatro anchietano[886].

De Gil Vicente Anchieta herdou o estilo satírico[887], mas ao invés de atacar a sociedade da época, sua pena direcionou-se contra a cultura tupi. "Em seus autos os diabos vestem a cultura tupi e os anjos e santos a cultura do colonizador", observa Suess[888]. Isto fez com que os demônios assumissem os "vícios" e os "maus costumes" encontrados na cultura indígena, numa luta entre o bem (o cristianismo) e o mal (a cultura indígena), vencendo sempre o bem.

Como diz Bosi, "um dualismo ontológico preside a essa concepção totalizante da vida indígena: um dos efeitos mais poderosos, em termos de aculturação, é o fato de o missionário vincular o ethos da tribo a poderes exteriores e superiores à vontade do índio"[889].

---

[883] Comentários aos autos "Na Vila de Vitória" e "Na visitação de Santa Isabel", BMP, v. 3, 1950, p. 128.
[884] BOSI, ib., p. 26.
[885] PRADO, id., ib., p. 87.
[886] Ver KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.* São Paulo: Hucitec/Hist. Social USP, 1998; NACIMENTO, Celso Gestermeier do. Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses.* Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 479-541; PRADO, Décio de Almeida. O teatro como instrumento de catequese. São Paulo, *Nossa América*, maio/junho. 1990, p. 73-88; PINTO, Edith Pimentel. *O auto da ingratidão*, tese de doutorado, FFLCH/USP,1972; BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Uma análise do discurso catequético de Anchieta*, dissertação de mestrado, FFLCH/USP; PREZIA, Benedito. *O grande combate. Uma análise semiótica do Auto de São Lourenço.* FFLCH/USP, 1995, mimeo.
[887] Ver VICENTE, Gil. *Auto da barca do inferno*, [1517] 1965, p. 41-79.
[888] *Travessia com esperança*, 2001, p. 61.
[889] *Dialética da colonização*, 2001, p. 68.

Como no teatro vicentino, nos autos anchietanos o diabo aparece sob "figura grotesca, caricata, funesta e polimorfa", observa Edith P. Pinto [890]. Isto pode parecer estranho, a partir do olhar cristão atual, que vê o demônio como um ser intrinsecamente mau. Mas, na cultura Tupi, apesar da visão negativa que têm, ele é visto de forma ambivalente, como mostram alguns textos relativos aos Tupi do Maranhão[891]. Os Guarani Apapokuva do Oeste de São Paulo apresentavam o demônio com uma certa jocosidade, como se vê num mito recolhido por Nimuendaju, onde Añãy (Anhangá) aparece como um espírito ingênuo, passível de ser enganado[892].

A representação teatral mostra também que Anchieta sabia falar para um público Tupi, que conhecia bem seus líderes e seus inimigos. Por isso, os demônios-chefes serão representados pelos líderes da Confederação dos Tamoios, como Guaixará[893] e Aimbiré[894] ou Aimberê, guerra esta que envolveu os Tupinambá, portugueses e Tupi, seus aliados. O primeiro destes personagens, entre outras coisas, vai encarnar a cultura tupi, apresentada como reprovável (beber até vomitar, enfeitar-se, tingir-se de vermelho e de negro, fumar, emplumar-se e ser pajé, andar matando e comendo prisioneiros, vingar os parentes, viver amancebado e espiar adultérios)[895]. Mais à frente ele se apresenta como cascavel boicininga (*mboitiningusu*), onça (j*aguara*), grande morcego (*andirá-guasu*), todos animais maléficos ou vistos como tais[896].

Por sua vez, Aimbiré investe-se, de forma um tanto contraditória, contra as velhas, que são pessoas importantes nos rituais tupis, criticando também os jovens que participam das cerimônias guerreiras, bebendo cauim. Ele se apresenta como jibóia, sucuri (*sukuriú*), socó, gavião (*taguató*) e *tamanduá*, que são animais igualmente maléficos e de garras[897].

---

[890] Ver o seu estudo *O diabo de Gil Vicente a Anchieta,* OESP, Suplem. Cultural, 16.10,1977, n. 53, p. 3-4.
[891] "Nossos feiticeiros [pajés] ainda não fallaram com elle [Tupã], pois apenas fallam com os companheiros de Jeropary" (D'ÉVREUX, [c.1615]1929, p. 291-292).

[892] *As lendas da criação e destruição do mundo.* 1987, p. 52-54.
[893] Cacique de Cabo Frio (VVJA, v. 1, p. 121).
[894] Cacique do Rio de Janeiro, "amigo dos franceses, sogro de um deles e inimicíssimo dos portugueses, porque fora assalteado deles, metido em uma barca com uma ferropéia nos pés, donde fugira a nado" (VJA, v. 1, p. 86).
[895] *Teatro de Anchieta,* p. 121-122.
[896] Id., p. 127.
[897] Id., p, 124-126.

Em outra versão deste auto, há um terceiro diabo, Sarauái, personagem não identificada na história da conquista, aparecendo como subornador, beberrão e valentão. Vai receber um novo nome, Cururupeba (sapo chato), que foi o cacique que desafiou Mem de Sá, na Bahia, ao continuar participando de rituais antropofágicos. No auto, é chamado por São Sebastião de gabiru (rato do campo), gambá fétido e comedor de galinhas (*saringuéi nema*)[898]. Apresenta-se, depois, como porco doméstico (tajasuguáia), sendo desprezado por um anjo, que lhe chama de morcego (*andirá),* larva de borboleta (*panamá)* cuíca/espécie de gambá (*guaikuíka),* gambá (*sariguéia*), sapo manco (*kururu asyka),* borá/abelha preta e perigosa (*mborá),* miaratacaca/espécie de gambá (*miaratakaka),* sangue-suga (*sebói),* lagosta (*tamarutaka*)[899].

Certamente, o imaginário da demonologia medieval ajudou a elencar esta enorme fila de animais peçonhentos e negros, que criavam o clima do Sabá demoníaco, com suas perversões, agora projetadas nos rituais indígenas[900].

Entretanto, a aldeia é protegida pelo anjo da guarda (*karaíbebê),* que se apresenta como arara azul (*canindé*), e que zela pelas almas dos batizados. Enfrenta os demônios, soltando 12 pecadores não-índios que estavam sob o seu poder, e estes, ao se verem livres, confessam seus pecados.

Isto mostra como Anchieta mesclava o imaginário religioso cristão e a cultural tupi com fatos históricos, como a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro, bem conhecida dos ouvintes. Vê-se que o objetivo do teatro catequético era anular as tradições indígenas, substituindo-as pela cultura cristã.

O quadro imaginário proposto por Inácio de Loyola nos seus Exercícios, que delineia dois campos espirituais distintos – um dominado por Lúcifer, sediado na

---

[898] Id., *Na festa de são Lourenço,* p. 155.
[899] Id., ib., p. 160.
[900] PICCINI, A. *Visão psicanalítica do imaginário dos inquisidores e das bruxas.* In: NOVINSKI & CARNEIRO, *Inquisição, ensaio sobre mentalidades...,* p. 75. O inferno do Belzebu medieval era formado por uma corte composta de 72 chefes, com um exército formado por 6.666 legiões, com uma infinidade de demônios (BAISSAC, J. *Le Diable. Le personage du diable,* Ed. Paris, 1958, p. 47. Apud: PICCINI, A . *Visão psicanalítica do imaginário dos inquisidores e das bruxas.* In: NOVINSKI & CARNEIRO, *Inquisição, ensaios sobre mentalidades...,* 1992, p. 77).

Babilônia, e outro, por Cristo, sediado em Jerusalém –, devem ter influenciado também esta composição teatral[901].

Entre os santos que aparecem nesta batalha do Bem contra o Mal, destaca-se São Sebastião que encarna o papel de "santo guerreiro", que irá enfrentar o "diabo emplumado".

Este santo será invocado em várias vilas nascentes, como em Ilhéus e, sobretudo, no Rio de Janeiro[902]. Como santo flechado – que lembra as vítimas dos indígenas – torna-se defensor dos portugueses conquistadores. É a retomada dos *santos guerreiros* medievais, na luta contra os mouros. Como observou Choy, "o *Santiago Matamoros* da Espanha medieval, transfere-se para o Novo Mundo como o *Santiago Mata-índios"* [903]. Se na América espanhola foi significativa a presença de Santiago, em contrapartida, no Brasil, São Sebastião tornou-se o mais importante dos santos invocados na luta contra os indígenas, juntamente com Nossa Senhora das Vitórias.

Com o fim das guerras de conquista, aos poucos os indígenas e os negros, numa "reeleitura dos excluídos", conseguiram recuperar esta figura, transformando-o em seu defensor[904]. E entre os povos indígenas que aderiram o catolicismo, hoje ele é o protetor de algumas aldeias de comunidades do Nordeste, como a dos Pataxó Hã-hã-hãe[905], dos

---

[901] No quadro do 4º dia da 2ª semana, onde a pessoa tem que escolher entre o bem e o mal, de uma maneira cênica, Loyola sugere a seguinte seqüência, onde no *primeiro preâmbulo* aparece Cristo que convoca todos os homens sob sua bandeira e Lúcifer, arregimentado os seus seguidores; no *segundo preâmbulo* surge Cristo, o supremo capitão geral, com seu exército dos escolhidos, no campo santo de Jerusalém, ao passo que Lúcifer, reúne seus seguidores nos campos da Babilônia. No *terceiro preâmbulo* a alma deverá implorar o conhecimento dos enganos do mau chefe e o auxílio para livrar-se dele e o conhecimento da verdadeira vida e a graça de imitar o supremo chefe. Em seguida aparecem três pontos a serem meditados: no *primeiro*, imagina-se Lúcifer, no acampamento da Babilônia, sentado num grande trono de fogo, circundado de fumaça, com um semblante aterrador. No *segundo ponto*, procede à convocação de inumeráveis demônios, espalhando cada um por uma cidade e pelo mundo inteiro, atingindo as pessoas de todas as condições (LOPES, Francisco L. *Exercícios espirituais de Santo Inácio de Loiola*, 1968, p. 91-92.

[902] CCJ, L. III, n. 100-104, p. 129-130. Vasconcelos relata a vitória sobre os franceses como milagre de São Sebastião, que teria aparecido na batalha, sendo por isso este santo comemorado com uma procissão de canoas (VJA, L. 1, p. 122-123).

[903] De Santiago matamoros a Santiago mata-indios. In: *Antropologia y historia.* Lima, 1979, p. 333-347.

[904] Como ocorre no Candomblé, onde São Sebastião é invocado contra a varíola e outras doenças, na figura de Omolu (CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*, 1954, p. 69-70). Na Umbanda este santo assume a figura de Oxossi, o protetor da mata e patrono de vários centros religiosos (Segundo o depoimento do pai-de-santo Carlos, da *Tenda de Umbanda Caboclo Curuá*, em São Bernardo do Campo, SP, 2007).

[905] Verificado pelo autor em sua visita à aldeia de Pau Brasil (BA), em 1998.

Tupinambá de Olivença, ambas do Sul da Bahia, e dos Fulni-ô, de Águas Belas, em Pernambuco[906].

3.6.5.5 A música, os meninos cantores e o culto católico

A música foi sempre um grande instrumento da catequese cristã. Desde cedo, Nóbrega percebeu a importância da música, e chegou a escrever que "com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América"[907].

Nos ofícios litúrgicos, os padres procuravam fazer do culto um momento festivo, com a participação dos indígenas já batizados, sobretudo das crianças: "Dizia as missas cantadas com toda a solenidade, com canto de órgão e frautas, por amor dos Índios, cujos filhos as ajudavam a oficiar"[908].

Por isso, Nóbrega, ao solicitar que se enviassem meninos órfãos de Lisboa para o Brasil, o fazia em vista de uma catequese infantil, baseada, sobretudo, no canto. Na Bahia os frutos apareceram já no início da missão. Como escrevia Nóbrega, "os meninos orphãos, que nos mandaram de Lisboa, com seus cantares attrahem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos"[909].

A escola de canto e música, criada em São Vicente, em 1553, foi a extensão da experiência da Bahia, formada a partir dos quatro meninos que Nóbrega trouxera consigo[910].

As práticas religiosas eram adaptadas à sua idade, e eram essas crianças que encabeçavam os atos litúrgicos, como descreveu o Pe. Vasconcelos:

---

[906] Esta informação foi confirmado pelo depoimento ao autor de Fábio Titiá, Pataxó Há-hã-hãe. Seria importante estudar a presença de São Sebastião e de outros santos católicos na devoção dos indígenas do Nordeste.
[907] Carta perdida de 1552, citada por Vieira em "Relação da Missão de Ibiapaba". In: *Vozes Saudosas,* 1736. Ap.: LEITE, *Breve itinerário...*, 1955, p. 89.
[908] VASCONCELOS, CCJ, L I, n. 157, v, 1, p. 256.
[909] *Carta aos padres e irmãos,* 1551. CN, p. 115).
[910] *Carta ao P. Luiz Gonçalves da Câmara,* 15.06.1553. NCJ, 45-46.

> *Juntavam-se à noite a cantar pelas casas cantigas de Deus em própria língua, contrapostas às que eles costumavam cantar vãs e gentílicas; (...) Todos os dias pela manhã no fim da escola cantavam na igreja as Ladainhas dos Santos, e à tarde a Salve Rainha, com outras pias orações em canto de órgão; às sextas-feiras açoitavam-se com disciplinas que todos faziam de linho de cardos [urtigas]; duas vezes no dia davam lição de doutrina cristã, e em breve tempo nesta forma foram batizados com toda solenidade possível, passante de trinta meninos (e eram mais de cento os que esperavam semelhante fortuna) com grande festa, e aplausos, e não menos exemplos dos pais* [911].

O culto católico, especialmente as confrarias religiosas, tiveram grande importância neste momento de substituição da religiosidade indígena. Embora a finalidade específica das confrarias fosse a promoção da devoção a um santo, na nascente missão de Piratininga, elas foram utilizadas para dar destaque e prestígio às lideranças tupis[912].

Foi o que explicitou textualmente a sogra de Tibiriçá, quando este abandonou os padres, passando a liderar um ritual antropofágico. Irritada, a anciã censurou-o publicamente, lembrando-lhe que "nenhuma consideração teria alcançado se os padres não o tivessem elevado a tanta honra"[913]. Estas honras seriam o destaque que certamente teve na esfera religiosa, já que seu poder político estava sendo substituído pelos padres e pelas autoridades civis portuguesas.

Havia diversas delas, como a do Santíssimo Sacramento, a de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição e a da Boa Morte (dos defuntos).

Havia também uma confraria para as crianças, a Confraria do Menino Jesus, já organizada em São Vicente, e que foi levada para São Paulo, quando os meninos indígenas se transferiram para lá. Devia ter um apelo muito grande, pois seus membros eram também

---

[911] CCJ, L. I, n. 159, v. 1, p. 257.
[912] Sobre as confrarias na época colonial, ver HOORNAERT, E. & OUTROS, *História da Igreja no Brasil,* v. 2, 1977, p. 234-240.
[913] ANCHIETA, *Quadrimestral de setembro a dezembro de 1554,* (CAP, p. 102-105).

destacados nas celebrações e, sobretudo, nas procissões, como se manteve no Brasil por muito tempo.

Ao contrário da tradição tupi, cujo mundo espiritual era povoado de entidades ambivalentes, muitas delas mais maléficas do que benéficas, os santos católicos e anjos tornavam-se importantes protetores. Alguns deles passaram a ser identificados com entidades tupis, como foi o caso de Sumé, herói civilizador, que teria deixado a mandioca, mas que os missionários afirmavam tratar-se de São Tomé: "Também me contou pessoa fidedigna que as raízes de que cá se faz o pão, que S. Thomé as deu, porque cá não tinham pão nenhum"[914]. Deste herói a tradição popular conservou o nome da banana nativa, banana São Tomé [915]

As festas religiosas oficiais e dos santos padroeiros eram celebradas com procissão obrigatória, como a da Visitação de Nossa Senhora (2 de julho) e do Anjo da Guarda (3º. domingo de julho), além de outras, como Corpus Christi, São Sebastião e Santa Isabel[916].

As imagens, para muitos indígenas, já não eram apenas símbolo espiritual, mas a própria realidade, como relatou Fr. Yves d'Évreux, num episódio ocorrido na missão do Maranhão. Quando retirava de um caixote uma imagem "muito bem esculpida e pintada com diversas cores sobre fundo de oiro", apareceram algumas mulheres indígenas que a admiravam, embora não quisessem entrar no local, pois diziam:

> -- *Yanaité asse quege seta? ("Que coisa nova é esta que nos olha tão vivamente? Ela nos faz medo!")*
>
> *Fi-las entrar dizendo-lhes que não tivessem medo, e que era uma imagem do servo de Deos. Admirei-me de vê-las immediatamente*

[914] NÓBREGA, *Carta ao Dr. Navarro,* 1549, CN, p. 78.
[915] No Paraguai Sumé transformou-se também em São Tomé. Segundo a tradição regional, ao ser rejeitado pelos seus, como lembrança de sua estada na Terra deixou aos Guarani a erva mate, como se vê numa canção folclórica deste país (LESSA, Barbosa. *A história do chimarrão,* 1949, p. 78).
[916] Id., *Carta ao Pe. Mestre Simão,* 1549 (CN, p. 86). Ver também TAUNAY, *São Paulo nos primeiros anos,* [1920], 2003, p. 67

> *prostrados a seos pés, chorando sua boa vinda, e depois me perguntaram que carne ella comia para irem buscá-la* [917].

Não sem razão, um indígena de Piratininga procurou resgatar uma imagem de Nossa Senhora, que havia caído nas mãos de contrários, quando era transportada para a missão, com risco da própria vida [918].

Num esforço, não apenas de tradução, mas de substituição, as festas tradicionais e os ritos de passagem da cultura tupi foram substituídos pelos sacramentos católicos (batismo, crisma, eucaristia, confissão, matrimônio e unção dos enfermos) e pelas festas litúrgicas, como a Semana Santa, Pentecostes e Natal, com grande participação indígena:

> *Nas festas principais, máxime quando celebra o nascimento e Paixão do Senhor, concorrem a Piratininga de todos os lugares vizinhos, quase todos, muitos dias antes. Estão presentes aos divinos ofícios e procissões, disciplinando-se até derramar sangue, para o que muito antes aparelham disciplinas com muita diligência. O mesmo fazem noutros tempos, quando por alguma necessidade se fazem procissões. O ofício das trevas fazemo-lo na igreja, sem canto, que concluímos tomando uma disciplina com três Miserere. Também lhe pregamos a Paixão em sua língua, não sem grande devoção e muitas lágrimas dos ouvintes, que também derramam em abundância nas confissões e comunhões* [919].

---

[917] *"O capitão d'um navio de guerra deo-nos uma bella imagem, tomada de um navio portuguez, que ia para Pernambuco. Por acaso mandei guardar essa imagem n'uma das caixas que tinha em nosso quarto, e n'esse momento vieram muitas mulheres índias á nossa casa, e vendo a imagem muito bem esculpida, pintada com diversas cores sobre fundo de oiro, admiraram-se e não queriam entrar"* (*Viagem ao Norte do Brasil*, 1929, p. 312).
[918] ANCHIETA, *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, 30.04.1557 (CAP, p. 122).
[919] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes*. 1.06.1560 (CAP, p. 159-160).

Outras práticas religiosas, como o rosário, foram introduzidas: "Também se lhes ensina a rezar particularmente [pessoalmente], e para isto lhes damos o rosário, para que, dizendo muitas vezes a Ave Maria, tenham principal amor e devoção a Nossa Senhora"[920].

A igreja, agora chamada de Tupãoka[921], tornara-se a grande referência não só para os abaré, como também na nova comunidade indígena cristã. A pequena capela, onde fora celebrada a missa do dia 24 de janeiro de 1554, foi substituída em 1556 por uma outra maior, sendo sua inauguração marcada com uma bela procissão[922]. Foi em torno desta igreja que se formou a futura vila de São Paulo.

[920] Id., ib., p. 160).
[921] ANCHIETA, *Doutrina Cristã,* 1992, T. 1, verso 9, p. 179.
[922] Id., *Carta ao Pe. Provincial de Portugal,* fim dez. 1556 (CAP, p. 116).

4. OS TUPI ENFRENTANDO A CRUZ E A ESPADA

Não resta dúvida de que o sucesso inicial dos jesuítas junto às populações Tupi se deveu à visão que estes indígenas tinham dos padres como pessoas sagradas ou que tinham relação com o sagrado, da mesma maneira que seus pajés e *karaíba*.

Diante do processo de "aproximação e rejeição", observado por Estensoro em todo movimento de evangelização[923], irá se constatar uma grande adesão por parte dos Tupi do planalto, num primeiro momento, havendo, depois, movimentos de rejeição, com vários contornos e intensidades.

O confronto dos Tupi no planalto de Piratininga com o mundo ocidental cristão se dará, nesta fase inicial, num contexto político-religioso, em torno da missão dos jesuítas.

4.1 Os percalços da missão

A idéia que os jesuítas tinham de que os indígenas eram "papel branco" onde não havia "outra cousa, sinão escrever à vontade as virtudes mais necessárias"[924], começou a se desfazer à medida em que passaram a conhecê-los melhor e a conviver com eles.

Aquele cenário inicial, onde tudo parecia sintonizado e concorde, foi mudando com o passar do tempo.

O *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escrito por Nóbrega, por volta de 1557, mostrava o conflito em que viviam os missionários, frente à demora da conversão indígena. A leitura que se fazia era a da inconstância e da dureza do coração indígena[925].

Apesar das muitas dificuldades, Nóbrega continuava acreditando na conversão daqueles "gentios" que estavam no grau mais inferior da humanidade, atrás dos romanos, dos gregos e dos mulçumanos, muito embora possuíssem "bom entendimento" e capacidade de conversão. Era o que se via pelas mudanças ocorridas com as crianças. Se *o*

---

[923] O símio de Deus, In: NOVAES, Adauto, *A outra margem do Ocidente*, 1999, p. 183-184.
[924] NOBREGA, *Carta ao Dr. Navarro*, 1549 (CN, p. 94).
[925] CN, p. 229-245.

trabalho inicial era duro, a real conversão ocorreria sob a ação divina, pois "ninguém pode salvar-se nem ter graça sem elle"[926].

A visão pessimista de muitos jesuítas era confrontada por um olhar de esperança de um Nóbrega que acreditava num final feliz: "da parte do gentio (...) tudo são ferro frio e duro, e que e quando Deus quizer meter na forja, logo se converterão" [927].

Entretanto, alguns missionários, como Anchieta, mostravam-se mais céticos. Depois de seis anos de catequese, ponderava a seu superior:

> *Se espera V. Paternidade que haja muitos dos brasis convertidos, enganar-se-á sua esperança. Porque os adultos, aos quais o mau costume de seus pais quase se converteu em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra de salvação e converter-se ao verdadeiro culto de Deus* [928].

A dificuldade em aceitar a nova religião não era sua inconstância, como se verá mais à frente, mas um apego a seus valores culturais e religiosos, que, para os indígenas, era uma única realidade.

A resistência dos Tupi de Piratininga teve alguns confrontos diretos com os padres, mas não chegou a uma afronta injuriosa, como aquela feita pelos Tupinambá de Ubatuba, que chamaram o Deus de Hans Staden de tebira (= bunda)[929]. É possível que no planalto possa ter havido insulto semelhante, mas que não foi registrado pelas crônicas jesuíticas ou que não tenha sido ouvido pelos padres.

O que se nota, nestes primeiros anos da missão, são cenas de recusa do batismo e da catequese cristã, passando os indígenas a realizar seus rituais em aldeias distantes.

---

[926] Id., ib. p. 244.
[927] Id., ib..
[928] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 1.06.1560 (CAP, p. 154).
[929] "*Responderam que o meu Deus era uma imundície, em sua língua*: teõuira [tewira]" (*Duas viagens ao Brasil*, p. 100). O vocábulo *tewira/tevira/tebira* pode significar "nádega/bunda" (VPT, p. 145) ou também o homossexual ou sodomita, numa referência pejorativa (VPT, p. 190).

O desinteresse pela nova religião, em Piratininga, que resultou num abandono da primeira leva de adeptos, teve outra motivação, distinta daquela observada na Mesoamérica por Bartolomeu de Las Casas. Ali eles se viram derrotados militarmente e humilhados:

> *Como os homens ofendidos na forma mencionada, aflitos e decaídos pela violência, dificuldades e danos na guerra, se encontram [os indígenas], conseqüentemente num estado de grande tristeza, de temor. (...) e por esta razão, quando ouvirem as verdades da fé e da religião, não terão menor interesse, não farão nenhum esforço, não porão nenhuma aplicação nas palavras, ações e intenções* [930].

Os Tupi dos vários grupo locais do planalto, pelo fato de não terem enfrentado militarmente os portugueses, mantiveram uma postura de maior altivez e independência de ação.

Por isso, terão formas de resistência, que não serão um confronto direto contra seus amigos de primeira hora, mas que serão um recado, algumas vezes explícito, outras vezes dissimulado, para dizer "não" à catequese.

Alguns fatores levaram ao surgimento de uma resistência ao projeto missionário jesuítico, poderiam ser levantados:

A disseminação das doenças, que reapareciam com freqüência em forma de surtos e epidemias, abalou muito a confiança que os indígenas colocavam nos padres.

Em 1554, as várias famílias Carijó que viviam em Maniçoba e que se transladaram para Piratininga permaneceram por pouco tempo, pois foram atingidas por um surto epidêmico que se espalhou pelo planalto[931]. Naquele mesmo ano, Maniçoba havia

---

[930] *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión...*, 1975, p. 353. Ap. Bruit, *A simulação dos vencidos*, 1995, p. 52.
[931] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, 1.09.1554 (CAP, p. 108).

sido atingida também por uma epidemia, sendo provável que este surto tenha se irradiado a partir de lá[932].

Era a chamada peste negra, que assolava a Europa neste período e que havia sido trazida pelos europeus[933]. Segundo Vasconcelos, estas epidemias eram devastadoras: "com tal rigor, que era o mesmo como acometer, que derribar, privar dos sentidos, e dentro de três ou quatro dias, levar à sepultura". Apesar do desvelo dos jesuítas, que se desdobravam no atendimento, e apesar das procissões rogatórias, o flagelo se espalhava, atingindo enorme quantidade de indígenas [934].

Diante das doenças, estes fizeram uma leitura tradicional, pois as enfermidades sempre estiveram e ainda estão associadas ao feitiço[935]. Por isso, os pajés afirmavam que eram "os padres [que] lhes causavam [a doença, e] que não morriam assim em seus sertões"[936].

A repressão ocorreu também em relação à antiga cultura, como cantos e danças tradicionais. Convém lembrar um episódio, envolvendo um indígena, batizado na época do núcleo português fundado por Martim Afonso.

Com o abandono de seus moradores, ele e outros indígenas se dispersaram, voltando às suas comunidades de origem. Com a implantação da missão, em Piratininga, um deles retornou com suas duas mulheres e respectivos filhos. Ao se aproximar da casa dos padres, entrou, entoando um canto tradicional e convidando os demais indígenas a acompanhá-lo. Para surpresa sua, ao invés de uma recepção festiva, acolheu-o um jesuíta com um chicote às mãos, que o ameaçava se não parasse com a música. Chocado, este indígena "se mostrou

---

[932] *"Soubemos também agora que os índios quase todos caíram em grave doença e a maior parte morreram (sic) na aldeia de Maniçoba"* (Id., *Quadrimestral de setembro a dezembro, 1554,* CAP, p. 105).

[933] Esta doença foi causada pelo bacilo *pasteurella pestis*, transmitido pela pulga dos ratos, que vinham nos navios, atingindo as pessoas na *forma disentérica*, com a chamada "caimbra de sangue", ou na *forma pneumônica*, com a contaminação pelas vias respiratórias. Sobre as epidemias entre indígenas, ver HEMMING, J. *Storia della conquista del Brasile* (1982, p. 171-194); ou CIMI, *Outros 500, construindo uma nova história* (2001, p. 87-90).

[934] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, março de 1562 (CPJ, v. 3, p. 454).

[935] METRAUX, *A religião dos Tupinambás*, [1928] 1979, p. 80. Para o contexto dos povos indígenas de hoje, ver o estudo de TAYLOR, K. A geografia dos espíritos: xamanismo entre os Yanomami setentrionais (In: LANGDON, J. *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*, 1996, p. 117-151).

[936] VASCONCELOS, CCJ, L. 1, n. 160, v. 1, p. 257.

muito desabrido contra ele [o padre]" e com o tempo, passou a sabotar a catequese, "movendo aos outros a que bebam e cantem como antes" [937].

Um outro ponto, talvez a se considerar, que tenha criado conflito foi a repressão contra as práticas livres do relacionamento sexual. Ao impor o casamento religioso e monogâmico, tornando-o obrigatório[938], os padres censuravam muitos comportamentos indígenas. Ao mandar para a Europa os jovens que aspiravam ser jesuíta, Anchieta escrevia que era uma boa medida, pois lá "há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, antes elas mesmas acometem e importunam os homens"[939].

Um fato ilustra esta severidade jesuítica. Três jovens mestiços, acolhidos pelos padres para serem futuros auxiliares na catequese e talvez futuros membros da Companhia de Jesus, envolveram-se em São Vicente com mulheres indígenas, acusando também alguns padres de envolvimento sexual.

Nóbrega, que estava de passagem, depois de verificar o ocorrido, isentou os sacerdotes do escândalo, mas resolveu punir os jovens. A pena maior coube a um deles, morador de Piratininga, responsável pela confusão. Pensou encenar um castigo exemplar, "enterrando-o vivo". Depois de mandá-lo confessar-se e preparar-se para a morte, levaram-no amarrado até à cova, onde, seguido dos padres e dos meninos cantores, que entoavam o ofício dos defuntos, e de grande número de indígenas, que choravam, pois nunca haviam visto um cortejo fúnebre com "defunto vivo". Estavam presentes todos os alunos da Casa e "mucha gente de fuera, entre los quales avia muchos parientes del mancebo".

Colocado na cova, o jovem começou a ser coberto de terra. Neste momento, o Ir. Pero Correia, combinado com o superior, pôs-se de joelhos e com lágrimas e súplicas, pedia a libertação do mesmo, sendo acompanhado neste gesto pelos familiares, que, em prantos, acreditavam ser efetiva aquela condenação. E, como diz o cronista, "los índios estavan atonitos porq entre ellos no se dava pena de muerte a semejantes delictos"[940].

---

[937] Id., *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, final de agosto de 1554 (CAP, p. 62).
[938] Ver item Matrimônio (ANCHIETA, *Doutrina Cristã*, v. 1, p. 225-229).
[939] ANCHIETA, CAP. p. 56.
[940] [CAXA, Quiricio], Historia de la fundacion del Collegio del Rio de Henero... [c. 1575], ABN, 1897, v. 19, p. 123-124.

E, concluiu o cronista, dizendo que o Pe. Nóbrega “no pretendia mas que espantar y mostrar [como exemplo] en la Companhia, [e poder] despediolo”, punindo-o exemplarmente. Depois disto, o rapaz ficou sendo chamado de “fulano de la sepultura” [941].

4.2 A resistência Tupi

Todas estas posturas por parte dos jesuítas devem ter criado uma indignação em muitos indígenas, acostumados a uma vida livre, mantendo sua maneira de ser e suas tradições, mesmo quando conviviam com os portugueses de Santo André.

Segundo a crônica e as cartas jesuíticas, é possível identificar uma mudança de postura. Se um grupo aceitou de forma incondicional as novas práticas religiosas, um outro passou a se mostrar refratário. É o que chamaria de resistência dissimulada.

O conceito de resistência dissimulada encontra-se em vários povos que, em situação de fragilidade frente ao conquistador, desenvolverão posturas que se poderiam chamar de linguagem cifrada, dando recados ao interlocutor, que nem sempre as capta, como se fossem códigos.

Ao usar o vocábulo dissimulado, emprego-o no sentido dado pelo Pe. Manoel Bernardes, escritor seiscentista: “Simular é fingir o que não é; dissimular é encobrir o que é”[942].

Bruit, no seu estudo sobre a conquista hispânica da América, adotou o vocábulo sub-reptício, ao rebater o cenário pintado por Las Casas, que mostrava um indígena vencido, “um povo sacrificado e humilhado pelos invasores”, chegando mesmo, no dizer deste autor, a passar a idéia “de um povo com vocação de escravo”[943].

Ao estudar um caso de sincretismo religioso, ocorrido no final do século XVI na Bahia, e conhecido como Santidade de Jaguaripe, Vainfas, usando a categoria de idolatria, como forma de resistência frente à colônia, chama esta postura de idolatria ajustada, num sentido semelhante ao usado aqui,

---

[941] Id., ib., p. 124.
[942] *Nova Floresta*, 1909, v. 1, p. 112.
[943] *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*, 1995, p. 149.

> *em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição, sem desafiar frontalmente, quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo. Resistência cotidiana, portanto, que buscava esquivar-se do olhar externo do colonizador, alojando-se na sombra, os espaços pouco iluminados da sociedade colonial, e por isso mesmo, não tão vulneráveis à ação extirpatória* [944].

Diante de um projeto missionário que exigia a conversão incondicional ao cristianismo e o abandono dos antigos costumes, não havia mais espaço para os Tupi, como povo diferenciado.

Os rituais antigos apareciam com muita força, sobretudo, na época de guerra, que continuavam acontecer com muita freqüência, mesmo depois da chegada dos jesuítas[945]. Antes de partir para a luta, escondidos em alguma aldeia, muitos Tupi construíam uma cabana para os rituais, para pedirem a proteção do pajé e, sobretudo, para terem boas premonições, tão importantes para sustentar o ânimo dos guerreiros[946].

Não resta dúvida que os karaíba, que eram os pajés ambulantes, foram os grandes líderes e incentivadores desta resistência dissimulada e, por isto mesmo, fortemente combatidos pelos padres[947].

Um outro foco de resistência foram os velhos. Alguns deles recusavam ouvir a pregação do padre que os acudiam por ocasião das doenças. Um deles chegou a dizer explicitamente "que tinha as orelhas tapadas [pela surdez] e não ouvia". E Anchieta comentava que, na realidade, ele não tinha "cerradas as orelhas do corpo, senão as do coração" [948].

---

[944] *A heresia dos índios,* 1995, p. 33.

[945] *"(...) tem muitas antigas inimizades com outros da mesma nação e por isso freqüentíssimamente há guerra entre uns e outros para a qual se ajuntam muitos de diversas partes; e até quando nós estávamos entre eles, partiram contra os inimigos"* (ANCHIETA, *Quadrimestral de maio a setembro de 1554 ao Pe. Inácio de Loyola*, CAP, p. 72).

[946] Sobre a premonição por ocasião das guerras, ver STADEN, *Duas viagens ao Brasil*, 1988, p. 125-127.

[947] *"(...)* nenhum destes aparece entre nós, porque lhes descobrimos os enganos e as mentiras" *(Id.,* Quadrimestral de maio a setembro ao Pe. Inácio de Loyola*, 1.09.1554, CAP, p. 73).*

[948] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 1.06.1560 (CAP, p. 155).

Outro indígena, por se encontrar muito enfermo, ao receber a visita do missionário, que insistia em batizá-lo, pedia que não o molestasse, pois estava sadio. "Ele não somente não consentiu mas, antes, cobrindo o rosto, me afastou de si, sem responder mais palavras", narrava, desconsolado, Anchieta [949].

Vários indígenas deviam viver um conflito interno, buscando ora o missionário, ora o pajé ou o karaíba, como mostrou um fato ocorrido com uma liderança, já cristão, que vivia a cinco milhas de Piratininga. Tendo ficado enfermo, pediu a visita dos padres, com os quais rezou e se confessou. Alguns dias depois, apareceu um karaíba do sertão, e "o doente, assim por leviandade de coração, como pelo desejo de saúde, deixou-se esfregar dele e chupar, sendo o rito dos gentios", como relatou Anchieta. Mas sem ter melhora, voltou novamente aos padres, arrependido, para "confessar seu pecado e estar junto da Igreja" [950].

Além dos velhos, as mulheres idosas tiveram um papel importante, pois se mostravam também guardiãs das tradições e, por isso, foram ridicularizadas por Anchieta no seu teatro sacro[951].

Mesmo não tendo havido nenhum relato sobre a resistência das mulheres idosas em Piratininga, acredito que não deveria haver diferença com a postura que tiveram na Bahia. Como escreveu o Ir. Antônio Blázquez, havia um esforço por parte dos padres em angariar-lhes a amizade,

> *porque as Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma conselho de guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem à doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de índios, mas he tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e*

[949] Id., ib.
[950] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 1.06.1560 (CAP, p. 156).
[951] *"As velhas são más de fato:/ fazendo suas magias/ exaltam as fantasias,/ lançam a Deus em desacato"* (Na festa de São Lourenço, *Teatro de Anchieta*, [c. 1570] 1977, versos 106-109, p. 149).

> *siguão nossos costumes [cristãos] e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas he quase em vão* [952].

A formação das crianças, vista como o grande trunfo dos missionários, concretizada pela instalação da Casa de Meninos em Piratininga[953], não apresentava o sucesso esperado, pois, como escrevia Anchieta, "tememos que chegando eles à idade adulta voltem aos antigos costumes, ou por vontade dos pais ou com um tumulto da guerra, que dizem se prepara muitas vezes, e quando se quebra a paz entre eles e os cristãos" [954].

De fato, muitos filhos dos Tupi, que já sabiam ler, escrever e ajudavam às missas, ao voltar para suas aldeias, retornavam aos antigos costumes. E por não conseguir novas roupas, passavam a andar nus, e "por isso, com vergonha [dos padres]" não vinham à igreja, observava Nóbrega[955].

Em março de 1562, num balanço pessimista, Anchieta escrevia que rapazes e moças, "que se criaram de pequenos na doutrina, os quais todos são perdidos"[956]. E um pouco antes relatava a seu superior:

> *Verdade é que ainda fazem grandes festas na matança de seus inimigos, eles e seus filhos,* etiam *[também] os que sabiam ler e escrever, bebendo grandes vinhos, como antes costumavam e, se não os comem, dão-nos a comer a outros seus parentes, que de diversas outras partes vêm e são convocados para as festas* [957].

---

[952] *Quadrimestral de setembro 1556 a janeiro de 1557*. (CPJ, v. 2, p. 352).
[953] *"Deles e de todos os outros desta nação não se pode esperar mais do que atrair alguns meninos, filhos deles, e educá-los na doutrina da fé"* (ANCHIETA, *Carta quadrimestral de setembro a dezembro de 1554,* CAP, p. 104).
[954] *Carta trimestral de maio a agosto de 1556* (CPJ, v. 2, p. 308). Um ano antes Anchieta também anotava:*" é de temer que em crescendo, depravados pelos exemplos dos pais, se conformem aos seus costumes" (Carta quadrimestral de setembro de 1554* , CAP, p. 104).
[955] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 12.06.1561 (NC, p. 107).
[956] Id., março de 1562 (CAP, p. 188).
[957] Id., 30.07.1561 (CAP, p. 175).

Por aí se vê que muitos já não se encontravam em Piratininga, e que as doenças continuavam atingindo, agora, os que moravam no sertão. E numa leitura religiosa fundamentalista, os padres interpretavam as doenças como castigo de Deus pela recusa que faziam à missão:

> *Nosso Senhor não os deixa de castigar com doenças e mortes, porque depois que se apartaram de nós, não fazem senão morrer cá e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros com os feiticeiros, que pensam que lhes dão saúde, à cabeceira, outros levados e comidos de seus contrários*[958].

Este era o sentimento dos missionários, depois de sete anos de trabalho, vendo-se como que derrotados ante a persistência dos costumes tradicionais.

Era a chamada "inconstância", assinalada no *Diálogo para a conversão do gentio*, que com muita precisão descrevia Nóbrega:

> *Sabeis qual é a mor difficuldade que lhes acho, serem tão faceis de dizerem a tudo* sí *ou* pá *como vós quizerdes, tudo aprovam logo, e com a mesma facilidade, com que dizem* pá *, dizem* aani [não], *e se algumas vezes chamados dizem* neim tia [tudo bem], *é pelo não importunardes* [959]

O Pe. Antônio Vieira, cem anos depois, retomava esta mesma idéia, quando proferiu um sermão a um grupo de jesuítas que partia para a Amazônia, apresentando a famosa comparação entre a estátua de murta e a estátua de mármore:

---

[958] Id., ib.
[959] CN, p. 231. A tradução dos dois primeiros advérbios encontram-se no VLB, v. 2, p. 117; v. 2, p. 46. A terceira locução não foi localizada, mas a tradução proposta é deduzida pelo sentido do contexto.

> *A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nella, para que se conserve. Se deixar o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa nos olhos; sae outro, que lhe descompõe as orelhas; (...) e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas.* [960].

E mais à frente explicava esta imagem:

> *Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brazil) que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam á bruteza antiga e natural, e a se matto como d'antes eram.*

E Viveiros de Castro, no seu estudo sobre este texto, afirma que os jesuítas "desastradamente separaram o sagrado do profano", quando imaginavam que o que os indígenas mantinham eram os costumes e não a religião. E comenta, que "o costume é não só rei e lei, mas deus mesmo" [961].

E, com muita justeza, este mesmo autor acrescenta, "que a inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas"[962].

---

[960] *Sermão do Espírito Santo*, [c. 1658]. In: *Sermões*, 1907, v. 5, p. 371.
[961] *A inconstância da alma selvagem*, 2002, p. 191.
[962] Id., ib., p. 192.

Na defesa destes costumes muitos chegarão a pegar em armas e atacar igrejas, como se verá à frente. Ao contrário de inconstantes, mostravam-se muito aferrados às suas tradições, que perduraram diluídas, até hoje, em nossa sociedade mestiça[963].

E, mais à frente, este antropólogo pondera, que "talvez os jesuítas soubessem disto, no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão"[964].

De fato, o próprio Nóbrega, referindo-se à origem dos "erros" e das "práticas bestiais" dos indígenas, fazia uma leitura religiosa fundamentalista, atribuindo os rituais e os costumes gentílicos ao demônio, "pae da mentira, mentiroso desde o começo do mundo"[965], mostrando que as tradições culturais tinham uma raiz religiosa.

Se, por um lado, houve por parte dos jesuítas uma identificação entre cultura e religião que levava a uma repressão[966], não desencadearam uma perseguição violenta, como ocorreu na parte hispânica, quando houve uma demonização da cultura, como nota Vainfas:

> *(...) a América portuguesa praticamente se limitou à ação jesuítica – sendo a maioria dos padres oriundos de Portugal (quando não nascidos no Brasil) – homens mais preocupados em evangelizar do que 'extirpar demônios' dos ameríndios", predominando assim "uma visão complacente, mistura de otimismo evangelizador com uma postura pouco 'idolatrizante' (...) da religiosidade ameríndia* [967].

A Inquisição, que poderia estar indo contra as práticas tradicionais, é citada apenas uma vez, em relação ao comportamento dos filhos mestiços de João Ramalho, como se viu

---

[963] PREZIA, B. As raízes indígenas da religiosidade popular. *Revista de Educação da AEC*, Brasília: AEC, 2007, v. 144, p. 84-95.
[964] *A inconstância da alma selvagem*, 2002, p. 191.
[965] *Diálogo sobre a conversão...*, id., p. 239.
[966] São todos *"feiticeiros fazendo feitiçarias"* (AZPILCUETA, Pe. Juan de , *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, 24.06.1553, CPJ, v. 2, p. 246).
[967] *A heresia dos índios*, 1995, p. 33.

atrás. Mas o combate às práticas tradicionais e às manifestações sincréticas foi grande, como ocorreu no recôncavo baiano, no episódio da Santidade do Jaguaripe[968].

Outra forma que os Tupi encontraram para exercer esta resistência dissimulada foi a fuga. O abandono de Piratininga foi uma maneira de dizer "não", numa forma típica do temperamento indígena e andarilho.

Ao contrário do que a história oficial afirma, a população indígena que formou o núcleo original de São Paulo de Piratininga dispersou-se com muita rapidez, pois, em abril de 1557, o Pe. Luís da Grã queixava-se do esvaziamento da missão:

> *son tan acostumbrados a se mudar como sus casas son viejas, que cada tres o quatro años que ellas duran se mudan, y lo que es peor no van juntos, y por esta causa se pierde em mui poco tiempo quanto com ellos se trabaja em muchos años. Assí fue en este pueblo (Piratininga), que solo una casa quedó em que avrá cinquo o seis hombres casados* [969].

Diante deste quadro, em que o vilarejo que estava surgindo ao redor da missão ficara reduzida a cinco ou seis chefes de famílias, a estratégia dos padres foi atrair novos indígenas. Como escreveu o cronista, "em lugar dos catecúmenos, que de Piratininga se foram, vêm outros de diversos lugares, querendo viver segundo a vida cristã. Fizeram casas de taipa, para o que lhes deu grande ajuda o Pe. Afonso Brás" [970].

Para onde teriam ido os indígenas que deixaram Piratininga? A documentação jesuítica não deixa muitas pistas, mas, certamente, alguns voltaram para as aldeias mais distantes, como as do médio Tietê ou para junto de alguns grupos que se mostravam resistentes, como os Tupi de Mogi ou, simplesmente, passaram a viver de forma independente no mesmo planalto, criando novos núcleos populacionais.

---

[968] Ver a obra de VAIFAS, acima citada.
[969] *Carta ao Pe. Inácio de Loyola*, 7.04.1557 (CPJ, v. 2, p. 361).
[970] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 1.06.1560 (CAP, p. 160).

A partir daí, irá se formando um outro tipo de enfrentamento, a resistência guerreira, que terá repercussão não só nas comunidades indígenas, como também na sociedade colonial nascente e, sobretudo, na prática missionária.

4.3 O catolicismo guerreiro da Companhia de Jesus

Diante do projeto de implantação de uma nova sociedade para esses povos, por serem "o mais vil e triste gentio do mundo"[971] e que "resistiam a serem sujeitados", os jesuítas começaram a perceber que a aceitação da nova religião e do projeto colonial não seria tão pacífica como imaginavam.

Como o projeto português era indispensável para a implantação da missão, seu fracasso representaria, também, o fracasso da missão.

Os missionários passaram, então, a assumir uma prática que envolvia a guerra justa e a escravização dos indígenas rebeldes. Esta visão está dentro daquilo que Hoornaert chama de catolicismo guerreiro[972].

Tal postura será identificada ao longo da história da Companhia de Jesus no Brasil, sobretudo na época em que ela tinha maior peso político e que estava mais ligada ao poder real. "A colonização do Brasil", como observa o mesmo autor, "foi realizada numa época em que a idéia de guerra santa era plenamente aceita pela cristandade ibérica, e os índios foram as primeiras vítimas deste condicionamento"[973].

O problema da guerra just – que é a compatibilidade da fé cristã com o uso das armas –, foi um assunto do qual se ocuparam os Padres de Igreja e teólogos ao longo da história do cristianismo. Santo Agostinho talvez tenha sido o primeiro a se posicionar sobre este tema, defendendo a possibilidade de haver guerra justa[974], tendo sido seguido, na Idade Média, por Tomás de Aquino, que elenca as condições para que a guerra possa ser considerada justa[975].

---

[971] *Carta ao Pe. Provincial Miguel de Torres*, 8.05.1558, CPJ, v. 2, p. 449.
[972] *Formação do catolicismo brasileiro*, 1978, p. 31-58.
[973] Id., id., p. 38.
[974] Epistola ad Marcellus, c. 2, n. 15 (MIGNE, *Patrologia Latina* , v. 12, c. 480).
[975] *Summa Theologica*, 2, 2, q. XL, art. 1 (2004, p. 516-519).

No século XVI, devido às conquistas ultramarinas e à guerra contra os árabes, o debate voltou à tona. A grande questão era saber quando era permitido realizar uma guerra, sem ferir os preceitos cristãos.

Surgem, neste debate, teólogos-juristas, como Fr. Francisco de Vitória,[976] e missionários, como o dominicano Fr. Bartolomé de las Casas, que foi a grande consciência crítica e a voz profética da época[977].

Mas quem melhor reproduziu esta doutrina foi Juan Guines de Sepúlveda, cônego diocesano do clero espanhol. No seu livro *Dialogum de justis belli causis*, conhecido também como *Democrates alter*, escrito em 1550, exporá, de forma muito explícita, a justificativa da guerra justa. Comentando este período marcado pelas conquistas ultramarinas, afirma Josaphat, no seu estudo sobre Las Casas, que

> *as novas gerações não mais vibravam pelos ideais da cavalaria, das cruzadas, do heroísmo que levava a matar ou morrer gloriosamente. Ele [Sepúlveda] oferece à cristandade a ideologia mais sedutora que lhe permite entrar no mundo moderno pelos caminhos da grandeza, guardando suas distâncias em relação aos 'bárbaros', aos 'selvagens', aos 'infiéis', avançando de braços dados com os gregos e romanos, redivivos nos Fernandos, nos Carlos, nos Felipes, reis e imperadores das terras de aquém e além 'mar oceano'* [978].

A justificativa da guerra justa partia do direito natural, pois, assim como Deus deu aos animais meios para se defender (garras, dentes e chifres), deu ao homem meios para enfrentar seus inimigos, como a lança e a espada[979]. Sepúlveda colocava os seguintes requisitos para que ela pudesse ser realizada: para recuperar objetos injustamente arrebatados; para impor penas a malfeitores que não foram castigados em sua terra; quando

---

[976] Coloca este ponto como tema básico de sua principal obra, a *Relectiones theologicae, De Indis, sive de jure belli Hispanorum in barbaros* Ver a versão espanhola *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra* (1975).
[977] Ver o estudo de Fr. Carlos JOSAPHAT, *Las Casas, todos os direitos para todos*, (2000), sobretudo
[978] *Las Casas. Todos os direitos para todos*, 2000, p. 142.
[979] *Democrates alter...*, [1550] 1979, p. 67.

convocada por legítima autoridade; quando ocorre de forma correta, não atacando inocentes, nem maltratando embaixadores ou clérigos e nem desrespeitando os objetos sagrados; e quando o inimigo não é castigado devidamente[980]. E concluía dizendo, que é "por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual"[981]. Para fundamentar sua tese, citava Santo Agostinho (*De civitate Dei*), que justificava por sua vez as guerras de conquista dos romanos que as fizeram "para establecer su legítimo y justo imperio sobre muchas naciones" mais atrasadas[982].

Os jesuítas do Brasil, certamente, freqüentaram estes autores, não só Sepúlveda, como também Suarez e Molina, teólogos de referência desta época, como ocorreu por ocasião do debate sobre o cativeiro indígena na Bahia, em 1585[983].

Se, por um lado, houve questionamento sobre a escravização indígena, isto é, sobre os "cativos mal havidos", por outro lado, em relação à legitimidade da conquista portuguesa, a visão foi mais unânime, pois predominou aquilo que o Pe. Vieira explicitou em seus escritos, cem anos depois: a necessidade de se implantar "o reino de Deus por Portugal" [984].

Por isso, Nóbrega saudava em Tomé de Sousa o novo Moisés, "um escolhido de Deus, para reger este seu povo de Israel"[985]. Com esta visão, os jesuítas passaram a auxiliar os governadores-gerais e os capitães-mores, não só com conselhos, mas também com ações concretas.

A conquista portuguesa tinha dois viés: a submissão dos novos súditos, os indígenas, ao rei de Portugal, e a resposta guerreira àqueles que resistissem aos novos senhores, que lhes traziam a salvação e uma cultura superior.

Explicitamente, os missionários passaram a ser instrumentos desta conquista político-religiosa, apresentando o rei como o novo senhor das terras recém-conquistadas. Isto ocorreu não só aqui, como também no Paraguai, como se viu atrás.

---

[980] Id., p. 73-75.
[981] Id., p. 83.
[982] Id., p. 101.
[983] Ver HCJB, T. 2, L.2, c. 4, v. 1, p. 296.
[984] Ver HOORNAERT, *As contradições de Antônio Vieira*, 1993, p. 286-290.
[985] *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 15.04.1549. CPJ, v. 1, p. 115.

Referindo-se à experiência das reduções paraguaias, Haubert, no seu estudo sobre as reduções, afirma que

> *a criação de uma nova aldeia é sempre acompanhada da colonização e da conquista espiritual. Assim que obtêm a confiança dos nativos, os missionários fazem-no jurar obediência ao rei e à fé: não há distinção entre catolicismo e rei católico; este último é apresentado aos índios como o enviado, o delegado de Deus na terra* [986].

Esta postura foi não apenas conseqüência de uma identificação entre religião e política, mas também devida ao fato de que o rei necessitava dos novos súditos para realizar e garantir as conquistas do além-mar[987].

Dentro dessa lógica, os jesuítas participaram das guerras de conquista em várias regiões do Brasil, como na Paraíba, onde os padres Balthasar Lopes e Jerônimo Machado acompanharam as tropas lusitanas[988], ou por ocasião da expulsão dos holandeses na Bahia, em 1624, como relatou o Pe. Antônio Vieira[989].

Anchieta justificava a presença dos padres que acompanhavam estas campanhas militares, mostrando sua tarefa espiritual: "Acompanharam algumas vezes nas guerras

---

[986] HAUBERT, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões.* 1990, p. 76. Esta visão ficou mais explícita, por ocasião da guerra guaranítica, quando os Guarani puderam verbalizar por escrito a adesão ao rei de Espanha, como se lê numa das cartas que circulava pelos Sete Povos: *"Nosso rei, inda que miseráveis e desleixados vassalos seus, sempre nos tem tido amor [a nós] como tais. Nunca o nosso bom rei manda que uns infelizes sejam prejudicados nas suas fazendas, e desterrá-los sem haver motivo, já que o servimos sempre que se tem oferecido"* (Carta encontrada com Sepé Tiaraju, por ocasião de sua morte a 7 de fevereiro de 1756. In: GOLIN, Tao. *Sepé Tiaraju,* 1985, p. 88).

[987] *"Tem neles os portugueses fiéis e esforçados companheiros na guerra, cuja flecha muitas vezes experimentam os estrangeiros, que cometeram de entrar em mão armada algumas vilas deste Estado, e confessaram que mais temiam a flecha destes que o nosso arcabuz"* (RODRIGUES, Pero. *Vida do Pe. José de Anchieta*...[c.1605]. In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras biografias de José de Anchieta,* 1988, p. 127. "Elles são os que sustentam a terra, defendendo-a dos inimigos assi do campo [de Piratininga], onde estão, como cá do mar [São Vicente]" (VALLE, Pe. Leonardo. *Carta de São Vicente*, 1565. CA, p. 476).

[988] Ver Catálogo dos Padres e Irmãos do Brasil, ano de 1586 (TH, p. 112 e nota 4, p. 113), e também Pe. Baltasar LOPES, *História da conquista da Parahyba, escrita por um membro da Companhia de Jesus* ([c.1586]1983).

[989] *Carta Annua da Província do Brazil dos dous annos de 1624 e de 1625* (ABN, 1897, v. XIX, p. 182-203).

justas os governadores e capitães onde remedeiam as almas dos Portugueses e dos escravos Índios, batizando e confessando" [990].

Algumas vezes, estes missionários pegaram efetivamente em armas para defender a colônia contra os indígenas rebelados, como ocorreu na guerra contra os Tamoios de Ubatuba.

Em 1552, o Pe. Manuel de Paiva e o Ir. Gregório Serrão, "grande língua", acompanharam duas expedições guerreiras, não apenas como capelães militares, mas participando do conflito, "com a cruz em a mão, animando a todos". A presença dos religiosos fazia os indígenas lembrar seus karaíba poderosos, pois o cronista escrevia que Tamoios queriam saber quem era "aquele de uma roupa longa, que estava com um cruz perto da cerca, porque lhe tirávamos muitas frechadas e nunca pudemos acertar?" [991].

As vitórias militares portuguesas eram também comemoradas, já que representavam o triunfo da civilização contra a barbárie, mesmo quando resultavam centenas de mortos, como foi o massacre de Ilhéus, realizado por Mem de Sá, que deixou muitos corpos estendidos na praia[992]. Para celebrar este feito, o Pe. Nóbrega não hesitou fazer com os moradores de engenhos do recôncavo baiano "uma procissão solene, dando graças a Nosso Senhor" [993].

E, para comemorar as ações guerreiras deste governador, um dos mais duros em relação aos povos indígenas nesta fase de implantação da colônia, em 1560, Anchieta escreveu o poema épico De gestis Mendi de Saa, para enaltecer as primeiras vitórias que tivera sobre os franceses e sobre seus aliados, os Tupinambá, e para consolá-lo pela morte do filho, no Espírito Santo, numa expedição escravista. Escrito em latim, narra os feitos militares e sua ação "civilizatória", ao longo de seus primeiros anos no Brasil

No livro I fez uma calorosa saudação ao governador, numa linha do messianismo guerreiro:

---

[990] Id., ib.
[991] ANCHIETA, Item Pe. Manuel de Paiva, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (TH, p. 124).
[992] Carta de Mem de Sá ao rei de Portugal, 31.03.1560. In: SILVA CAMPOS, *Crônica da Capitania de São Jorge de Ilhéus*, MEC/Cons. Fed. Cultura, 1981, p. 44.
[993] "*Nesta villa de S. João me achei no dia de Santo Antonio, onde me deram novas das victorias que o Governador houve nos Ilhéos, e fizemos com os Índios procissão solene, dando graças a Nosso Senhor".* (NÓBREGA, *Cartas aos padres e Irmãos de Portugal*, 1559, CN, p. 184).

Ó faustoso dia, Mem de Sá, aquele em que o Brasil
Te contemplou! Quanto bem trarás a seus povos
Abandonados! Com que terror fugirá a teus golpes
O inimigo fero, que tantos horrores e tantas ruínas
Lançou nos cristãos, arrastados de furiosa loucura!
.....
Tu, porém, leva sempre ante os olhos a glória
Do Pai celeste: não te dobrem males, não te dobre a desgraça!
Para sempre a morte ser-lhe-á mãe da vida[994].

Desta forma, nestes primórdios de Brasil, os jesuítas tomaram a conquista portuguesa como *guerra santa*, engajando-se totalmente na consolidação da missão, não apenas no planalto, mas em todo o Brasil.

4.4 Colonos, missionários, indígenas na disputa do Sudeste

Foi neste contexto beligerante e de consolidação da colônia, que assumiu Mem de Sá, o terceiro governador geral (1558-1572).

Homem religioso[995], ao chegar à Bahia, ficou hospedado na Casa da Companhia de Jesus. Apoiou-se desde a primeira hora na atuação dos jesuítas, e estes, por sua vez, se apoiaram no seu governo para expandir sua ação missionária. Tinha uma grande admiração pelo Pe. Nóbrega, "a quem consultava em tudo, e sem cujo conselho nada obrava", como escreve o Pe. Vasconcelos[996].

[994] 1958, v. 178-189 (edição comentada pelo Pe. Armando Cardoso, quando discute a autoria do poema). Há um nova edição, que faz parte das Obras Completas de Anchieta (1986, v. 1).
[995] Ao chegar no Brasil fez um retiro de sete dias, pregado pelo Pe. Nóbrega. Segundo o Pe. Vasconcelos, *"rezava o ofício divino todos os dias: infalivelmente vinha ouvir missa ante manhã ao nosso colégio: confessava e comungava todos os sábados, por dias mais desocupados para ele que os domingos"* (CCJ, L. 2, n. 49, v. 2, p. 34).
[996] Id. ib.

Nóbrega, que no início advogava uma postura branda em relação aos indígenas, pois era contra "sobjeitá-los e dar-lhes qualquer jugo"[997], passou a ter uma posição mais agressiva em relação aos que resistiam à colonização portuguesa.

Devido à resistência indígena, já advogava que nada se faria "emmentes [enquanto] o gentio não for senhoreado por guerra e sobjeito, como fazem os Castelhanos nas terras que conquistão"[998].

Um episódio ajudou a reforçar a postura guerreira dos Tupinambá. Foi a instalação de uma colônia franceses no Rio de Janeiro.

Em 1555, durante o governo de Duarte da Costa (1553-1557), um grupo de franceses, chefiado por Nicolas Durand de Villegaignon, ocupou a baía do Rio de Janeiro com o objetivo de fundar uma colônia, denominada de França Antártica. A permanência destes europeus só foi possível, graças à aliança com os Tupinambá e, sobretudo, ao apoio que lhes deu o grande cacique Cunhambebe.

Não se deve confundir este cacique, que morreu vitima da peste que grassou no Rio de Janeiro, em 1556[999], com um outro Cunhambebe, que viveu em Iperuig, e que se tornou amigo de Anchieta[1000]. O contrário pensa Lussagnet, acreditando que ambos seriam um mesmo personagem, pois, dificilmente poderia haver dois indígenas com o mesmo nome e vivendo na mesma época[1001] Entretanto, isto podia ocorrer entre os Tupinambá, pois, segundo D'Evreux , "quando elles vos estimam, e vos dam muito apreço, elles vos dam o seo proprio nome", sendo possível esta dualidade de nomes[1002]

Duarte da Costa, por temperamento ou por falta de condições militares, não quis enfrentar a nascente colônia, deixando para seu sucessor a tarefa de destruí-la[1003].

A presença francesa deu a estes indígenas o que os portugueses lhes negavam: objetos de ferro e armas de fogo. Desta forma, passaram a ser mais afoitos e agressivos, pressionando os núcleos portugueses do litoral.

---

[997] *Carta a Tomé de Sousa*, 5.07.1559, CPJ, v. 3, p. 97.
[998] Id., p. 102-103.
[999] THEVET, *La Cosmographie Universelle*, fl. 88.
[1000] ANCHIETA, Carta de 8.01.1565, CAP, p. 233-234.
[1001] *Le Brésil et les brésiliens*, 1953, p. 88-89.
[1002] *Viagem ao Norte do Brasil*, 1929, p. 244.

[1003] Sobre o caráter pacífico e inseguro do governador, ver SALVADOR (*História do Brasil*, [1628] 1982, p. 151).

Sofriam os portugueses com "as grandes opressões que dão a esta terra, (...) levando continuamente os escravos, mulheres e filhos dos cristãos, matando-os e comendo-os, e isto sem cessar, uns idos outros vindos por mar e por terra", escrevia Anchieta[1004].

Este mesmo missionário reconhecia que tal situação era como que castigo para os portugueses, "por outros seus pecados, como *máxime* pelas muita sem-razões que tem feito a esta nação, que dantes eram nossos amigos, [e agora estão] salteando-os, cativando-os e matando-os, muitas vezes, com muitas mentiras e enganos"[1005].

Percebendo o perigo que representava a colônia estrangeira naquela região tão distante da Bahia, resolveu Mem de Sá enfrentá-los, em janeiro de 1560[1006]. Convocou seus aliados Tupinambá, que viviam nos aldeamentos missionários, pois, como escreveu o cronista,

> *sabia para quanto era [indispensável] polo ter já experimentado nas guerras passadas, e para isso mandou chamar os índios principais das igrejas [missões], avisando-os que se aparelhassem para irem com ele, porque nenhum guerra fez Mem de Sá, que não mandasse chamar os ditos índios* [1007].

Nem todos responderam a esta chamada, como foi o caso do cacique Moirangao [Morangaba]. A partir desta recusa, soube-se que esta convocação fora um recrutamento forçado e, quem desobedecesse a ordem do governador, morreria "na boca duma bombarda [canhão]" [1008]. Para evitar ser morto, o cacique, juntamente com seu grupo que vivia na missão de São João, fugiu para o médio São Francisco.

Nesta operação de guerra, o Pe. Nóbrega, que se encontrava na Bahia, resolveu acompanhar ao governador. Depois de passar por algumas vilas do litoral, a frota aportou

---

[1004] *Carta ao Pe. Diego Laynes, 8.01.1565* (CAP, p. 210).
[1005] Id., ib.
[1006] FONSECA, Informação dos primeiros aldeamentos...., TH, p. 158.
[1007] Id., ib. Embora fossem próximos culturalmente dos Tamoio do Rio de Janeiro, os Tupinambá da Bahia selaram um acordo com o governo português, tornando-se importantes aliados militares.
[1008] Id., ib.

no Rio de Janeiro no começo de março, encontrando a ilha de Villegagnon, na baía da Guanabara, muito bem fortificada com 60 franceses e cerca de 800 indígenas[1009].

Após 15 dias, avaliando o local e a melhor estratégia, Mem de Sá partiu para o ataque. Depois de dois dias de intensos combates, os franceses e os Tamoio abandonaram o local, fugindo para o continente, onde o governador os perseguiu e "matou muytos"[1010].

Em seguida, foi para São Vicente, para obter reforços. Antes de partir, mandou seu sobrinho para Lisboa, solicitar da rainha uma ajuda militar efetiva para construir uma vila portuguesa na Guanabara, pois, como escrevia Nóbrega ao cardeal-tutor,

> *parece muy necessário povoar-se o Rio de Janeiro (...) e pêra isso, mandar mais moradores que soldados porque doutra maneira pode-se temer com rezão [que voltem os franceses] porque a fortaleza, que se desmanchou, como era de pedras e rocha que cavarão ao picão, facilmente se pode tornar a reedificar, e fortalecer muyto milhor* [1011].

Embora perseguidos, soldados e traficantes franceses transferiram-se para Cabo Frio, onde resistiam, desferindo ataques em várias regiões.

Diante da rebeldia indígena, que ocorria também em muitas capitanias, coube a Mem de Sá traçar uma estratégia guerreira, como relatou na carta escrita ao Infante Dom Sebastião.

Nesta missiva, redigida no Rio de Janeiro no fragor da luta contra os franceses, Mem de Sá mostrava-se acabrunhado, pois gastava na terra muito mais do que recebia.

[1009] NÓBREGA, *Carta ao cardeal infante D. Henrique,* 1.06.1560 (CPJ, v. 3, p. 239-244). Com a morte de Dom João III, em 1557, e de seus três filhos, pela ordem de sucessão deveria assumir o neto, Dom Sebastião, com apenas seis anos. Por isso,seu tio, o cardeal D. Henrique, irmão de Dom João III, tornou-se regente, sendo substituído, em alguns momentos, pela rainha Dona Catarina, viúva do rei.

[1010] Id., ib., p. 245. Para mais detalhes desta primeira campanha do Rio de Janeiro, ver WETZEL, *Mem de Sá, o terceiro governador* (1972, p. 79-86).

[1011] Id., ib.

Sentia-se “velho” e com “filhos que andam desagasalhados” e pedia ao jovem rei para voltar a Portugal. Mesmo assim, delineou um plano de ação:

1. Combater e sujeitar os indígenas rebeldes, para liberar as terras para os portugueses, já que elas “sam boas em estremo para tudo o que nelas quiserem fazer”;
2. Agrupar os indígenas aliados em vilas próprias [aldeamentos]. Pensou, a princípio, colocar capitães portugueses para administrá-las mas, diante do grande número de aldeamentos, decidiu nomear meirinhos indígenas, que seriam os representantes da autoridade portuguesa, “porque folgam eles muito com estas onras e contentam-se com pouco: com os vestirem em cad’anno e às molheres huma camisa d’algodam”. Mandaria “fazer tronco em cada vila, e pelourinho, por lhes mostrar que tem tudo o que os cristãos tem, e para o meirinho meter os moços no tronco quando fogem da Escola, e para outros casos leves”;
3. Ter uma legislação mais severa em relação aos portugueses, para impor sua autoridade, já que “povoa esta terra degradados, malfeitores, que os mais deles mereciam a morte, e que não tem outro oficio senão ordir males. Se o governador não tiver poderes largos na justiça para castigar e perdoar, he cá pouco necesareo [estar aqui] (...) e fazem o que querem”;
4. Impor normas em relação ao cativeiro indígena, segundo “as determinações que se tomaram na Mesa de Consciência”, embora reconhecesse que os portugueses tenham recebido estas restrições “muito mal, porque não tem outros proveitos na terra”. Avaliava que precisaria haver alguma flexibilização na lei[1012].

Embora não estivesse explícito nesta carta, havia outra meta, que transparece na ação concreta posterior: apoiar o trabalho dos jesuítas, transformando-os em próximos colaboradores, quando não conselheiros, como foi o Pe. Nóbrega.

[1012] 31.03.1560. Arq. Nac. Torre do Tombo, *Corpo Cronol., parte I, maço 104, doc. 13* (In: CPJ, v. 3, p. 168-174). As orientações que recebeu da Mesa de Consciência serão vistas no capítulo seguinte.

A capitania de São Vicente continuava em situação precária, pois Braz Cubas, em abril de 1562, lançava um apelo de socorro ao rei:

> *Mamde vosa alteza olhar por esta tera [terra] he [e] mandea prouer de poluora de bombarda E despingarda E pelouros E chumbo E bombardeiros porque tem muita neçesidade diso. E com breujdade porque he muito a meude [miúde] combatida dos comtrayros he tenho gramde arreçeo que se perqua se vosa alteza a não proue [prover] loguo. E se não manda povoar o Rio de Janeiro porque nam aja framçeses que fauoreçaõ Estes contrairos [Tupinambá] que são muito nosos vizinhos porque os framçeses lhe dão muitas armas de foguo E muita poluora com que lhes dão muito hanjmo [ânimo] pera cometerem o que quiserem como fazem* [1013].

A situação estava tão tensa, que em carta ao ex-governador Tomé de Sousa, o Pe. Nóbrega afirmava que estava arrependido de não ter retirado os Irmãos de São Vicente, porque a capitania estava moribunda, como que "com candeia na mão, aguardando uma possível ajuda dos castelhanos do Paraguai"[1014]. E para o Paraguai já passavam muitos moradores, fazendo com que a capitania fosse se "despovoando pela pouca conta e cuidado que El-Rei e Martim Affonso de Sousa tem" [1015].

[1013] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, gav. 2, m. 6, doc. 22 (In: PLMH, v. 1, parte V-VIII, p. 359).

[1014] *"A capitania está em grande pendura, e não está em mais que em quererem os Yndios porque, aynda que há muyta gente, he toda triste e desarmada; (...) e agora se lhe acrescentou outra desventura, que forão os francesses, e temo vir alguma triste nova (...) [e] me parece muy claro está aquella terra com a candeia na mão, porque cada vez se lhe acrescenta a desventura e lhe falta o socorro. Ho capitão do Paraguay se mandou offerecer por vezes, que sobjeitaria os Tupi de S. Vicente si lhe dessem licença e querem [os castelhanos] com os Portugueses tracto e conversação e ajudal-os contra o Gentio e outros inimigos; e nem querem aceitar nem querem ganhar a terra, mas deixam-se estar esperando que por huma parte os matem os franceses e os contrarios [os Tupinambá] por outra, e os Yndios da terra que se alevantem e acabem de consumir e comer a todos"* (Carta a Tomé de Sousa, 29.07.1559, CPJ, v. 3, p. 104-105).

[1015] *Carta ao Pe. Miguel Torres*, agosto 1557, CPJ, v. 2, p. 402).

7.4 A transferência de Santo André

A vila de Santo André parecia que estava com os dias contados.

Sentindo-se acuados, os Tupinambá tornaram-se mais agressivos em relação aos portugueses que viviam tanto no litoral, como no planalto, sendo a pequena vila de Santo André muito vulnerável a possíveis ataques.

Os jesuítas também pressionavam o governador para levar para Piratininga aquele núcleo português que vivia uma "vida de gentio" longe das normas cristãs. Embora os visitassem de forma regular, atendendo-os tanto de dia como de noite, "por selvas muy espantosas", os padres continuavam se queixando daquela situação, pois "no tenian sacerdote que les dixesse missa y administrasse los sacramentos" e seus escravos morriam sem o amparo da religião cristã[1016].

Por isso, "trabajaron mucho los Padres, que se passassen [os moradores de Santo André] a Piratininga", comentava Anchieta, numa carta de 1561, ao fazer uma restrospectiva daqueles últimos anos[1017].

A vila tinha dificuldades também para se manter economicamente. Segundo uma análise feita por Nóbrega, em 1557, ao provincial de Portugal, e que deve ter repassado a Mem de Sá, propunha o agrupamento dos moradores do litoral, para melhor se defenderem, e a transferência da vila da Borda do Campo para Piratininga. Isto revelava sua postura de estrategista da Colônia:

> *Também me parece que se devia dizer a Martim Afonso e a Sua Alteza que, se quer que haquela Capitania se nam despovoe de todo, que dem liberdade aos homeins pera que os do Campo se ajuntem todos juntos no Rio de Piratininga [Tamanduateí] omde elles escolherem, e os do mar se ajuntem também todos omde milhor for, por estarem mais fortes, porque a causa de*

[1016] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 30.07.1561 (CPJ, v. 3, p. 376).
[1017] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 30.07.1561 (CPJ, v. 3, p. 376).

> *despovoarem he fazerem-nos viver na Vila de Santo André à Borda do Campo, omde nam tem mais que farinha e nam se podem ajudar do peixe do rio porque está tres legoas dahi, nem viverem em parte conveniente pera suas criaçõis, e [se] os deixassem achegar ao rio [Tamanduateí] teriam tudo e asosegariam* [1018].

Havia também a resistência de parte dos Tupi da missão, que, com dificuldade, aceitavam abandonar as práticas guerreiras. Na avaliação dos jesuítas, a vinda de mais cristãos poderia mudar a mentalidade indígena. Isto ficou explícito por ocasião da morte de um Papaná, quando Anchieta escreveu que

> *não se pode (...) esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos, que conformando-se a si e a suas vidas com a vontade de Deus, sujeitem os índios ao jugo da servidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo* [1019].

Nesta mesma época, com a notícia de descoberta de ouro, prata e ferro, o mesmo Anchieta rejubilava-se, escrevendo que Deus havia mostrado tais minerais que atrairiam "muitos cristãos [que] sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo e, assim, estes serão obrigados a fazer por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor"[1020].

Mem de Sá, ao passar por São Vicente, em 1560, vindo do Rio de Janeiro, acatou a sugestão do Pe. Nóbrega e ordenou a transferência dos andreenses para São Paulo.

[1018] *Carta ao Pe. Miguel Torres,* 2.09.1557 (CPJ, v. 2, p. 415).
[1019] *Carta quadrimestral (set.-dez. 1554) e trimestral (jan.-março 1555) ao Pe. Inácio de Loyola,* fim de março 1555 (CAP, p. 103-104). A tradução da frase latina *servitutis iugo,* "jugo da servidão", feita pelo Pe. Viotti, refere-se mais à servidão do cristianismo, no sentido de caminho reto, do que de escravidão física, como ocorria naquela época (nota 44, CAP, p. 108).
[1020] *Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* set. 1554 (CPJ. V. 2, p. 118).

Na realidade, dois foram os fatores que levaram a esta mudança: a insegurança do local, provocada pela pressão indígena e reconhecida pelos próprios portugueses[1021] e o empenho dos jesuítas, desejosos de suprimir aquele "covil de bandidos", criando, em Piratininga, uma vila nos moldes cristãos.

Ao analisar a efêmera vida política do núcleo de Santo André, Teodoro Sampaio fez um severo julgamento:

> *Santo André, como um ninho do escravismo e foco de turbulências, desapareceu sem deixar vestígios como se de vez a arrasara um braço exterminador. Nas margens do Guapituba (...), o viajante debalde procura num trecho de velho muro de taipa esboroada, acaso esquecida da destruição do tempo, o que lhe recorde esse baluarte do alcaide-mor da Borda do Campo. Como se fora edificada na areia movediça, onde um sopro de desolação tudo subvertera e apagara, nem mesmo a tradição da vila mameluca se salvou na memória dos raros habitantes destas paragens* [1022].

E concluía, de forma bastante incisiva: "É que as cidades também se apagam na vida como se apagam as iniqüidades dos homens"[1023].

A transferência dos moradores da Borda do Campo para Piratininga não foi uma novidade para os Tupi, que já conviviam com eles no planalto desde 1532. Mas a transferência do grupo todo para Piratininga deve ter trazido um impacto, pois vieram num contexto de ameaça guerreira e na perspectiva da instalação de uma vila portuguesa dentro dos padrões reais e sob o olhar dos jesuítas.

[1021] *"Este anno passado de 1560 veo a esta capytanya mem de sa guovernador gerall (...) e asy mandou que a vyla de samto amdre omde amtes estauamos se pasase pera Jumto da casa de sam Paulo que he dos padres de Jhesus[jesuítas] porque nos todos lhe pedymos por huã pyttjção asy por ser lugar mayes forte e mayes defemsauell e mayes seguro dos comtrayros como dos nossos Jmdjos como por outras muytas causas que a ele he ha nos moverão* (Carta dos oficiais da Câmara de S. Paulo para D. Catarina...., 20.05.1561. In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 353).

[1022] São Paulo no tempo de Anchieta. *São Paulo no século XIX...*, 1978, p. 239.

[1023] Id., ib.

A mudança deve ter ocorrido no final de abril ou início de maio de 1560, pois no final deste último mês, os portugueses fizeram uma solicitação ao capitão-mor de São Vicente, Francisco de Morais, para que lhes desse terras na área ocupada anteriormente pelos jesuítas, "ao longo do rio de Piratininga". O capitão-mor aceitou o pedido, pois as terras solicitadas, caso continuassem nas mãos dos jesuítas, causariam "muito perjuyzo à nova Villa, que aguora ahi se faz em Piratininga pera donde se muda a villa de Santo André da Borda do Campo", como registrou o escrivão[1024].

Uma vez cedidas as terras que ficavam perto da Casa de São Paulo, em contrapartida, o capitão ofereceu aos padres outra sesmaria de duas léguas de comprimento por uma légua de largura, no "caminho da borda do Campo pera Geraibatiba [Jurubatuba], até o caminho do rio Geraibatiba-Assi [Jurubatuba-Açu][1025], isto é, o caminho que levava ao mar, a São Vicente.

Esta sesmaria tinha uma forma retangular, numa área compreendia entre o rio Jurubatuba [atual Pinheiros] e o caminho do mar, que ligava a antiga Santo André a Piratininga. Ao ser registrada, explicitava-se melhor a localização, pois se lê que esta sesmaria começava "em huns pynheiros perto de Bartoloeu Carasco [Carrasco]", onde, depois, os padres construíram uma capela que seria a futura igreja de Pinheiros[1026]. Tal área, ao longo do rio Jurubatuba, englobava as aldeias indígenas de Ibirapuera, Guarapiranga e Jurubatuba, coincidentemente aldeias onde os missionários haviam atuado num trabalho de catequese itinerante. Com uma simples assinatura do capitão-mor, as terras indígenas passaram para os jesuítas.

Em junho deste mesmo ano de 1560, Anchieta já anotava, que "está em Piratininga muchos Portugueses com toda su família" [1027]. Entre os que foram para São Paulo, é possível que João Ramalho não estivesse no grupo, devido a seu mau relacionamento com os padres, devendo buscar uma outra área próxima para viver, como aventou Washington Luís[1028]. Como tinha vasta prole, não só de Bartira, como das irmãs dela, com as quais teve

---

[1024] "Sesmaria de Geraibatiba no campo de Piratininga", Santos, 26.05.1560 (ARSI, *Bras.*, v. 11, f. 481r-481v. Ap., CPJ, v. 3, p. 197-201).
[1025] Id., ib. Este rio Jurubatuba-Açu é o atual rio Grande, que fica no município de São Bernardo, tendo sido represado, formando hoje a represa Billings.
[1026] Posse da sesmaria de Geraibatiba, Campo de Piratininga, 12.08.1560 (*Cartório da Tesouraria da Fazenda*, maço 3 de Próprios Nac. Ap.: CPJ, v. 3, p. 271).
[1027] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 1.06.1560 (CPJ, v. 3, p. 268).
[1028] *Na Capitania de São Vicente*, 1980, p. 127.

filhos – “tem tantos filhos e netos, bisnetos e descendentes delle ho nom ouso de dizer”, comentava Tomé de Sousa[1029] –, certamente, vários destes mudaram-se para Piratininga com os demais moradores de Santo André.

4.6 O planalto conflagrado

A adesão de Tibiriçá à missão e o casamento de muitas indígenas com portugueses não garantiram uma unanimidade em relação à colonização portuguesa.

A chefia familiar autônoma, que caracteriza a estrutura de poder entre os Tupi, dava muita independência aos grupos locais. Como diz Fausto, esta organização em rede, era capaz de “se expandir ou se contrair conforme os jogos da aliança e da guerra”, criando uma “labilidade de fronteiras da amizade e da inimizade”[1030]. Aqueles que antes eram amigos, poderiam tornar-se inimigos, dependendo de alguns fatores, muitas vezes imprevisíveis.

Sobre os fatos dos dois primeiros anos de existência da vila de São Paulo, há um vazio documental, pois perderam-se as atas da Câmara dos anos de 1558 a 1561. Conservou-se, porém, uma importante carta de maio deste último ano, endereçada à rainha Dona Catarina, e que apresentava o panorama daqueles primórdios. A missiva iniciava-se por um pungente apelo:

> *(...) a Rezão que temos de lhe pydir socorro e mercês, saberá vossa Alteza como há muytos amnos que a gemte desta capytanya esta muy atrebulada por Causa das gueras e apresoyens que lhe dam os [indígenas] comtrayros nosos vyzynhos e fromteyros, e plos[pelos] prygo [perigo] de se aleuantarem os nossos Jmdjos [aliados], o que muytas vezes tentarõ e tentaõ cada dja matamdo cada dya christaõs, e fazemdo cada dya muytos males* [1031].

[1029] *Carta de Tomé de Sousa a El-Rei*, 1.06.1553 (HCPB, v. 3, p. 365).
[1030] Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, *História dos Índios no Brasil*, 1992, p. 384.
[1031] *Carta dos oficiais da Câmara de S. Paulo para D. Catarina dando conta da guerra que os povos da capitania...*, 20.05.1561 (*Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Corpo cronológico, pe. 1ª, m. 104, doc. 130. In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 351-355).

O perigo indígena vinha por parte dos inimigos explícitos, que poderiam ser os Tupi do médio Tietê ou os moradores do alto Paranapanema[1032], mas especialmente dos vizinhos, os Tupinambá do litoral e do Vale do Paraíba e dos antigos aliados, os Tupi de Ururay, liderados por Piquerobi, que agora lutavam contra os portugueses.

No ano de 1560, houve forte pressão dos Tupi do sertão – talvez os Tupi do Tietê – , que continuavam atacando não só portugueses que voltavam do Paraguai, como também destruíam roças e aprisionavam indígenas que trabalhavam nas fazendas, tanto homens, como mulheres[1033].

Os moradores de Piratininga sentiam-se encurralados por todos os lados, pois os inimigos penetravam por novos caminhos, assaltando "pouoaçoys [povoações] e fazendas de todos os moradores donde tomauaõ seus escravos e quamtos achauaõ [achavam]"[1034].

O plano para enfrentá-los partiu do governador Mem de Sá, quando esteve em São Vicente, determinando uma contra-ofensiva. Com o apoio de indígenas fiéis, os moradores de Piratininga planejaram uma incursão no território inimigo, respondendo não apenas a estas agressões, como também mostrando força a seus aliados, os Tupi do planalto. E, como dizia o texto, "castygamdo os comtrayros avyryaõ [haveriam] os nossos Jmdjos também [ter] medo"[1035].

Foi feita uma convocação aos portugueses e aos indígenas aliados, sendo chamados até os de aldeias mais distantes. O resultado foi aquém do esperado, sobretudo por parte dos portugueses, pois ao invés de 300 homens brancos, como imaginavam reunir, vieram apenas "30 homens bramquos e 30 mamçebos mestyços da tera [terra]" [1036].

[1032] Um pouco antes, o Pe. Luís da Grã descrevia a dificuldade para se ir ao Paraguai, devido aos Tupi que se encontravam levantados: *"Los castellanos hazen guerra a estos indios y assolaron três luguares grandes dellos, por lo qual están mui malos de passar por antre ellos, que a todos nos tienen por los mismos y já antes que el Padre Provincial se fuesse daqui tenían ellos muertos muchos destos indios en otra parte. Por lo qual estos indios mataron dos esclavos de los portugueses, y agora por esto que hizieron en el camino del Paraguai, estos indios robaron seis portugueses en diversos lugares del camino, y mataron uno"* (*Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* 7.04.1557, CPJ, v. 2, p. 362-363).
[1033] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 1.06.1560 (CPJ, v. 3, p. 263).
[1034] *Carta dos oficiais da Câmara....*, ib., p. 352.
[1035] Id., ib.
[1036] Id., ib..

Quanto aos indígenas distantes, é possível que tenham vindo grupos do médio Tietê, com os quais os moradores de Piratininga estavam articulados[1037]. E foram estes que reclamaram dos portugueses, pois "se escamdalyzaraõ e começarão a falar mall comtra os christãos que de tão longe os fazyaõ vir", enquanto que os cristãos de perto, isto é, os portugueses do litoral, se mostravam "fraquos e medrosos"[1038].

A primeira campanha militar foi contra os Tupinambá que subiam do litoral para o Vale do Paraíba, de onde desfechavam ataques contra moradores de Piratininga[1039].

No início de abril de 1561, durante a Semana Santa, sob o comando de Jorge Moreira, partiu uma tropa para combater estes insurretos. Estranha-se esta data, sobretudo pelo fato de, em plena Semana Santa, dois religiosos terem aceito participar da expedição: "un Sacerdote para les dezir missa y predicar, y llevar delante la vandera [bandera] de la Cruz, y un Hermano intérprete, para los Indios bautizados que con ellos yvan" [1040]. Talvez o ataque estivesse iminente e urgia uma contra-ofensiva.

Depois de uns cinco ou seis dias de marcha, provavelmente na altura de São José dos Campos, o grupo enfrentou "muytas casas fortes com quatro cerquas muito fortes ao redor a maneyra de muros como se foraõ bramquos e Jumto com ysto muytos arcabuzes he poluora [pólvora] e espadas que lhe dam os framçeses" [1041].

O confronto foi violento e, como escreveu Anchieta, "quemaron y assolaron el lugar, del qual se ovieron [sobreviveram] muchos inocentes [crianças] que ya son metidos en el gremio de la Sancta Iglesia por el bautismo"[1042]. Por este texto, parece que escaparam apenas as crianças, que foram levadas para a Casa de São Paulo, em Piratininga.

Devido a este conflito, os moradores aproveitaram para pedir à rainha algumas "mercês":

[1037] Foi nestas aldeias do médio Tietê, talvez no rio Sorocaba, que Domingos Luís Grou foi se refugiar, depois de cometer um homicídio (VVJA, v. 1, p. 173). Sobre esta provável localização, ver nosso trabalho (*Indígenas do planalto paulista...*, 2000, p. 171-172).
[1038] *Carta dos oficiais da Câmara de S. Paulo para D. Catarina....* In: PLMH, v. 1, V-VIII parte, p. 353
[1039] Ver mais detalhes desta expedição guerreira, em ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* de 30.07.1561 (CPJ, v. 3, p. 378).
[1040] Id., ib. Segundo Leite estes missionários eram o Pe. Manoel de Paiva e o Ir. Gregório Serrão (Id., nota 19, p. 378).
[1041] *Carta dos oficiais da Câmara....* id., p. 352-353.
[1042] *Carta ao Pe. Diego Laynes,* de 30.07.1561, CPJ, v. 3, p. 379.

> 1. Prover a vila de armas de fogo (duas dúzias de espingardas, uma dúzia de bestas e quatro berços[1043], com pólvora) e duas dúzias de espadas ("que seyaõ [sejam] boas") e que seriam entregues à Câmara, sob a responsabilidade do provedor;
>
> 2. Que os dízimos a serem pagos ao rei, por 10 anos, fossem revertidos na defesa da vila, com a construção da cerca e dos baluartes;
>
> 3. Que se estimulasse a vinda de novos moradores, ainda que "degradados", desde que "não seyaõ ladroyns", "pera ayudarem a pouoar, porque ha quy muytas molheres da tera mystyças, com quem casarão e pouoaraõ a tera [terra] [1044].

Vê-se que o grande problema da nascente São Paulo era a falta de moradores não indígenas, que teriam possibilidade de se casar com mestiças, que eram numerosas.

Devido à ausência das atas e à documentação incipiente deste período, não foi possível saber se eles foram atendidos nestas "mercês".

Mas é possível que tenham sido enviados outros povoadores, inclusive degredados, já que era um risco viver em São Paulo de Piratininga.

4.6.1 A *guerra santa* tupi

Além da pressão dos grupos indígenas do interior, havia também a insatisfação dos indígenas de Piratininga. Era a resistência dissimulada que começava a se manifestar de forma mais agressiva.

Estes movimentos de insatisfação foram apenas insinuados na documentação jesuítica, obrigando o pesquisador a buscar estas reações nas entrelinhas das cartas da época.

[1043] *Besta* era uma arma antiga, formada de arco, cabo e corda, com a qual se disparavam pelouros ou flechas; *berço* era um pequeno canhão que atirava balas de ferro de 1,5 kg. (AURELIO, 1999, p. 292 e 290).
[1044] *Carta dos oficiaes da Câmara*..., id., p. 354-355.

Uma análise mais acurada desta documentação mostra a atuação dos karaíba, mesmo entre as famílias indígenas que viviam próximas à missão. Seu discurso tentava contrapor-se à catequese cristã, retomando imagens e expressões desta mesma catequese, como foi o caso de um karaíba, que estava de passagem por lá. Uma forte tormenta desabara sobre Piratininga, que "abalou casas, arrebatou telhas, derrubou matos, arrancou pelas raízes grandíssimas árvores", causando grandes estragos. Alguns dias depois, Anchieta dirigindo-se à aldeia onde ele estava, exortou-o a deixar "suas mentiras e [que] reconhecesse a um só Deus, criador e Senhor de todas a coisas". Ao que respondeu, altivo:

> *Também conheço a Deus e ao Filho de Deus, e há pouco, mordendo-me o meu cão, mandei chamar ao Filho de Deus, que me trouxesse remédio e ele veio logo, e, irado contra o cão, trouxe consigo aquela impetuosa ventania, que derrubou matos, e me vingou do mal que o cão me fizera* [1045].

Neste discurso, o Tupã, que mandava tempestades com raios e trovões, passou a ser o Filho de Deus (Tupã Tayra[1046]), que obedecia ao karaíba, mostrando-se este pajé cada vez mais poderoso aos olhos dos indígenas, disputando com os missionários o controle religioso das comunidades.

Era a guerra de deuses que começava a se delinear.

A conversão do cacique Tibiriçá, agora chamado de Martim Afonso, deve ter irritado os pajés, que provavelmente, voltaram a assediá-lo. A própria tradição guerreira fez com que ele tivesse posturas ambíguas, mostrando um conflito interno que vivia, não só ele, como outros indígenas, divididos entre a religião dos karaíba e a religião dos abaré.

Isto se viu no caso da guerra contra os Papaná, os temidos vizinhos dos Tupi. Quando dois deles foram capturados, seguindo a tradição tupi, os guerreiros interromperam o combate, retornando a Piratininga para sacrificá-los. Tibiriçá, como cacique maior,

---

[1045] *Carta ao Pe.Diego Laínes*, 31.05.1560 (CAP, 126-127).
[1046] Ver *Doutrina Cristã*, v. 1, v. 7, p. 187.

liderou os preparativos, suscitando grande entusiasmo em "todos os índios vindos de fora e até dos próprios catecúmenos, por ser isso exatamente o que desejavam e gritavam a uma que o matassem".

Sabendo do ocorrido, os padres interferiram diretamente e

> *com toda a energia tiraram as cordas de prender o contrário aos que o traziam e esconderam-nas em casa [da missão]; a espada de pau [borduna], própria para tal fim, ainda que não puderam tirar, fizeram que não chegasse às mãos do principal [Tibiriçá] a quem se destinava. Sentiu ele muito isto, e dirigiu aos Irmãos grande afrontas, que eram maus e mentirosos e que se fossem embora, já que o não defendiam dos contrários* [1047].

Tal postura não foi unanimidade, pois houve uma crítica de pessoas próximas a ele, como sua sogra e sua esposa, que haviam se tornado cristãs. A mesma censura fizera o cacique Cayobi, que liderava um outro grupo importante.

Apesar destas pressões, Tibiriçá manteve sua decisão e ordenou que o ritual fosse transferido para Santo André, onde os portugueses apoiavam e participavam de tais cerimônias.

Atingido nos seus brios, "renunciou à fé e ao batismo recebido, vituperou os costumes cristãos e louvou os seus, aos quais está resolvido a voltar, deixando o nome que recebera no batismo [Martim Afonso] e retomando o seu gentílico [Tibiriçá]", como relatou Anchieta[1048].

Era uma vitória dos *karaíba*, pois a volta ao nome antigo significava um retorno às tradições indígenas. O povo Tupi era eminentemente guerreiro, sendo a bravura e a vingança seus valores supremos.

A guerra era o elemento chave da sua cultura, como relatava Gandavo,

---

[1047] ANCHIETA, *Quadrimestral de setembro a dezembro de 1554* (CAP, p. 102-105).
[1048] Id., ib. p. 105.

> *(...) estes Indios tem sempre grandes guerras huns contra outros e assi nunca se acha nelles paz nem será possível, segundo são vingativos e odiosos. (...) Quando vão à guerra sempre lhes parece que tem certa a victoria, e que nenhum de sua companhia há de morrer, e assi em partindo dizem, vamos matar, sem mais outro discurso, nem consideração e nam cuidam que também podem ser vencidos. E somente com esta sede de vingança sem esperanças de despojos, nem doutro algum interesse que a isso os mova, vão muitas vezes buscar seus inimigos mui longe caminhando por serras, matos, desertos e caminhos mui ásperos* [1049]

Desde cedo, os jovens eram preparados para a guerra, sendo a morte do inimigo a suprema honra, como disse um cacique de uma das aldeias do Rio de Janeiro, num discurso recolhido por Léry:

> *"Nossos predecessores (...) não só combateram valentemente, mas ainda subjugaram, mataram e comeram muitos inimigos, deixando-os assim honrosos exemplos; como pois podemos permanecer em nossas casas como fracos e covardes? (...) Deixará a nossa covardia que os margaiá [Marakajá] e os peró-angaipá [portugueses*[1050]*], que nada valem, invistam contra nós?"*
>
> *Em seguida o orador bate com as mãos nos ombros e nas nádegas e exclama:* -- Erima, erima tupinambá conomi-uassú [kunumi-

[1049] *História da Província de Santa Cruz*, c. 11, [1576] 1980, p. 130. Sobre a guerra na sociedade Tupi, ver o clássico estudo de Florestan FERNANDES, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (1970).

[1050] *Peró-angaipá* (=gente má) foi o nome dado aos portugueses pelos Tupinambá, depois de perder o título de *Karaíba*, devido às violências que praticavam. *Peró* deve significar "amargo", como se vê nas palavras *peroba* (ypê= casca + roba= amargo, CUNHA, 1989, p. 232) ou no nome de uma liderança da Ilha do Maranhão, *Maracuyá-peró* (ABBEVILLE, *História da missão...*, [c.1614]1975, p. 95); *angaipá* ou *angaipaba*, significa maldade, mau (VTP, 1, p. 28). Ver os vários significados bastante fantasistas elencados por GREGÓRIO, *Contribuição indígena ao Brasil*, 1980, v. 3, p. 1032.

> guasu] tã, tã...., *que quer dizer: "Não, não, gente de minha nação Tupinambá, poderosos e rijos mancebos, não é assim que devemos proceder; devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vinguemos os nossos pais!"* [1051]

A cada morte de inimigo era adicionado ao guerreiro um novo nome, proclamado no pátio da aldeia, numa grande festa[1052].

O matador devia ser um grande e valente guerreiro e isto deveria ficar patente a todos e até para as vítimas. Uma das maiores afrontas até para aquele que iria ser sacrificado, seria de ser morto por alguém de pouca bravura ou sem participação em guerra[1053].

Uma das funções do matador era executar determinados cantos, quando proclamava seus feitos guerreiros, como registrou o cronista:

> *em os relatar são mui miúdos [detalhados], porque em todos os vinhos [cauinagem], que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; (...) e isto é o que cantam e contam* [1054].

[1051] *Viagem à terra do Brasil*, 1972, p. 138.
[1052] BRANDÃO, *Diálogo das grandezas...*, [1618] 1966, p. 204.
[1053] *"Somente uma cousa pode causar-lhe apreensão, principalmente se se trata de uma grande guerreiro: o fato de possivelmente não ter o seu algoz estado ainda na guerra, de não ser como ele próprio um grande e valente guerreiro, um* kerembaue [kerembave, karimbabo= homem valente], e tetanatu [tetekatu?= corpo forte, duro guerreiro]. *Nesse caso, fica dessesperado e julga grande afronta e desonra que lhe fazem. Mas quando o encarregado de matá-lo é um* yerembave *e* tetanatu *ou* tauayue [tauaíve, taigaiba= guerreiro], *não se importa de morrer e encara a morte como uma grande honra"* D'ABBEVILLE, *História da missão...*, 1975, p. 232-233).
[1054] *"Um dos mores apetites, que tem esta nação, é a matança dos imigos, pelo que fazem estremos, donde nasce meterem-se com facilidade em evidentes perigos de morte, à conta de serem havidos por esforçados que entre eles é a suprema honra e felicidade, tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miúdos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo que os tais nomes alcançaram como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os imigos; e isto é o que cantam e contam"* (MONTEIRO, Pe. Jácome, *Relação da Província do Brasil*, 1610. In: HCJB, apêndice,T. 8, p. 366). É de se lamentar que não se tenham

A execução de um inimigo tornava o guerreiro não apenas apto para o casamento[1055], como também era garantia de ingresso à "Terra boa", pois somente os bravos e valentes – incluindo as mulheres, que acompanhavam seus maridos nas guerras – poderiam lá chegar. Quem não fosse às guerras e não matasse o inimigo era considerado covarde, sendo excluídos deste paraíso, indo "ter com Ainhãn (...) que as atormenta sem cessar"[1056].

Quem se recusasse a participar de uma guerra era considerado covarde, sendo recusado pelas mulheres, pois os filhos precisariam ter um pai matador. Por isso, esfregava-se "o corpo, os braços e as pernas de seus filhos com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valente"[1057].

Isto explica por que o banquete da vítima devia ser feito pela comunidade. Era um ritual que "se processava socialmente" com vários desdobramentos sociais e morais, como analisou Fernandes[1058].

A morte do prisioneiro, segundo Melià, tinha uma dimensão espiritual, pois seu sacrifício

> *conduze al nacimiento de um Espíritu autónomo, propio de todos los guerreros, um Espíritu de Venganza (...). A la comunidad le falta todavia apropriarse de este Espiritu, por lo menos para evitar*

---

conservado as palavras destes cantos guerreiros, ou pelo menos não os identifiquei na documentação consultada. Até hoje os Kayabi do Mato Grosso, no ritual *Jowosi*, executam músicas que narram façanhas passadas e atuais (TOMASS, Lea M., "Revivendo a guerra: classificações musicais no ritual Jowosi Kaiabi", Comunicação no *II Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupi*, Brasília, 3.10.2007).

1055 *"Nenhum mancebo se acostumava casar antes de tomar contrario, e perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndo-lhe primeiro suas festas por espaço de dous ou três annos"* (CARDIM, *Do princípio e origem...*, 1978, p. 103).

1056 LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, 1972, p. 159.

1057 Id., ib., p. 151.

1058 *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, 1970, p. 274. Este estudo ainda é uma referência para esta questão. Ver também os estudos recentes de CUNHA & VIVEIROS DE CASTRO, Vingança e temporalidade: os Tupinambá (*Anuário Antropológico/85*, 1986, p. 57-78) e de MELIÀ (*El don, la venganza*, 2004, sobretudo p. 87-132).

> *que se escape hacia la naturaleza o que sea capturado por sus enemigos* [1059].

Entrava neste momento a figura do pajé, cuja função nestes rituais foi pouco explicitada nos relatos quinhentistas[1060].

Havia também a "quebra do crânio". Ao contrário do que se afirma comumente, "a quebra dos crânios era perseguida com maior afinco que a antropofagia", segundo observam Cunha & Viveiros de Castro[1061]. Mesmo quando o guerreiro não conseguia matar e quebrar a cabeça do inimigo em combate, faziam-no depois de morto. "Não tem por valor o matar se não quebram a cabeça, ainda que seja dos mortos por outros" comentava o cronista[1062]. Houve casos em que inimigos eram desenterrados para terem o crânio rompido ou tinham a cabeça decepada, que era depois levada à aldeia para o ritual de vingança, como ocorreu numa das aldeias do litoral, como se viu atrás[1063].

Esta rápida reflexão visa situar a importância da morte daquele indígena, que deveria ser feita por Tibiriçá e que fora proibida pelos jesuítas.

Mas, passado um tempo, e certamente por pressão da família, o cacique arrependeu-se e "pediu perdão aos irmãos [jesuítas] e procurou por todos os meios reconciliar-se com eles" [1064].

É possível que esta postura titubeante de Tibiriçá deva ter provocado uma crise no seio da comunidade Tupi, fazendo com que os pajés procurassem um outro líder para comandar a resistência. E encontraram em Piquerobi, seu irmão, o chefe político de que necessitavam. Vasconcelos o chamou de Araraí, numa clara confusão com o nome da aldeia, Ururay[1065].

[1059] *El don, la venganza*, p. 113.
[1060] Sobre esta dimensão espiritual do "Espírito de vingança", ver MELIÀ (Id., sobretudo p. 110-117).
[1061] Vingança e temporalidade.... (1986, p. 61).
[1062] SALVADOR, Fr. Vicente, *História do Brasil*, 1627, 1982, p. 85.
[1063] Tal prática era tão importante, que passou a ser uma expressão usual para demonstrar a violência contra alguém, como comentou Léry: *"É comum dizer-se nesse país: quebro-te a cabeça, e os franceses [do Rio de Janeiro] empregavam habitualmente essa frase em substituição do 'je te crèverai' [eu te matarei] que nossos soldados e nossos rixentos costumam usar"* (*Viagem à terra...*, 1972, p. 150).
[1064] Id., ib., p. 105.
[1065] VVJA, v. 1, p. 81.

Anchieta confirma esta dimensão de "guerra santa" feito pelos karaíba, que pregavam a destruição da missão e a morte dos padres:

> *A maior parte destes (...) fez outras moradas, não longe daqui [talvez Ururay], onde agora vivem, porque ultra [além] de eles não se moverem nada às coisas divinas, persuadiu-lhes agora uma diabólica imaginação. Que esta igreja é feita para sua destruição, na qual os possamos encerrar e aí, ajudando-nos os portugueses, matar aos que não são batizados, e aos já batizados, fazer nossos escravos* [1066].

No mesmo relato, afirma que, no sertão andava um outro *karaíba*, venerado "como um grande santo" e "onde quer que vai, o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas". E que, ao retornar da guerra que iam ter contra seus inimigos, haveria "de destruir esta igreja [de Piratininga]"[1067].

Esta atitude remete a um outro episódio, ocorrido entre os Guarani na região de Iyuí [Ijuí], no atual Rio Grande do Sul, em meados do século XVII, que resultou na morte dos jesuítas Roque Gonzalez, Alonso Rodriguez e Juan del Castillo,

O relato do confronto dos pajés com estes missionários foi conservado com detalhes, inclusive o discurso de dois líderes, o guerreiro Potirava e o pajé Ñesú. Apesar de serem textos traduzidos do guarani por missionários que tinham uma postura parcial e preconceituosa, revelam elementos bastante tradicionais da cultura deste povo.

As palavras do líder Potirava, que havia vivido nas missões franciscanas, revelam uma linguagem mais política, segundo os padrões ocidentais, mostrando o alto preço que os indígenas pagariam se aceitassem viver com os padres. Recordava a liberdade que antes haviam tido, vivendo livres nas selvas ("en los montes"), correndo o risco de entrarem para o "dissimulado cativeiro" das missões. "Sólo siento", bradava o cacique, "que esta gente

[1066] ANCHIETA, *Carta aos Padres e Irmãos de Portugal*, fim abril, 1557 (CAP, p. 119).
[1067] Id., ib. p. 120.

advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres" [1068].

Este discurso, que Melià o classifica de "liberdade ecológica", mostrava uma grande lucidez política[1069]. Era também um libelo contra os estrangeiros, que traziam outros cultos que iam contra as "verdadeiras divindades" guaranis.

Aliás, os filhos de João Ramalho também usaram este linguajar para indispor os Tupi do planalto contra os padres:

> *Ao [indígena] das aldeias diziam que largassem os padres, que eram homens estrangeiros, degradados [degredados], gente vadia, que maior honra seria sujeitar-se a homens valentes de arco e flecha como eles, que a uns estrangeiros covardes*"[1070].

Como os jesuítas ainda não haviam implantado o aldeamento missionário naquela região, um outro discurso, feito pelo pajé Ñezu, assemelha-se mais à situação em que viviam os Tupi em Piratininga. Possui o estilo tradicional, utilizando figuras próprias de seu universo religioso, como as trevas, os tigres (onças), o dilúvio, o cataclismo, todas imagens reencontradas na literatura guarani recente, como registram

---

[1068] Eis o discurso na íntegra: "*Ya ni siento mi ofensa ni la tuya; sólo siento que esta gente advenediza hace a nuestro ser antiguo (así llaman ellos su antiguo modo de vida) y a lo que nos ganaron las costumbres de nuestros padres. Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron sino nuestra libertad? (...) La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre no nos hizo libres aun de vivir aligados a un sitio por más que lo elija nuestra elección voluntaria? No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues por que consientes que nuestro ejemplo sujete nuestros indios y lo que peor es a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? No temes que estos que se llaman Padres disimulen con este título su ambición y hagan presto esclavos viles de los que llaman ahora hijos queridos? (...) Quién duda que los que nos introducen ahora deidades no conocidas, mañana, con el secreto imperio que da el magisterio de los hombres, introduzcan nuevas leyes o nos vendan infamemente, adonde sea castigo de nuestra incredulidad un intolerable cautiverio? (...) No sientes el ultraje de tu deidad y que con una ley extranjera y horrible deroguen a las que recibimos de nuestros antepasados; y que se deje por los vanos ritos cristianos los de nuestros oráculos divinos y por la adoración de un madero las de nuestras verdaderas deidades?"* (BLANCO, Pe. José M. Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzáles... 1929, p. 437. In: MELIÀ, Juzgamiento y crítica indígena sobre la misión. Ap. VELÁZQUEZ, R. (org.). *Padre Roque Gonzalez...*, 1975, p. 124-125).

[1069] MELIÀ, Juzgamiento y crítica indígena.... Ib., p. 126.

[1070] VASCONCELOS, VVJA, v. 1, p. 39-40.

textos recolhidos por Nimuendaju entre os Nhandeva-Apapokuva, vindos do Paraguai, no início do século XX[1071]. Segue-o na íntegra:

> *Un índio hechicero, llamado Ñezú, que era tenido por dios y lo temían mucho los demás índios caciques e hechiceros, (...) alli dijo a los demás índios que convenía que matasen aquellos Padres todos, y quemasen todas las Iglesias que había hecho en el Uruguay [norte do Rio Grande do Sul], y consumiese aquellas cruces e imágenes que traían: y los que se habían bautizado se volverían a su ser antiguo y gentilidad, porque él lo quería y mandaba así: y para que viesen el modo que había de tener en borrar el bautismo, llamó a unos niños bautizados, y con un agua que sacaba debajo de si, diciendo que era sudor o licor que él destilaba de su cuerpo, les lavó la cabeza, pecho y espaldas, y rayó la lengua, diciendo que así se quitaba el bautismo y lo había de quitar a los demás cristianos de todo el Uruguay: y a los dichos niños los bautizó y puso nombres gentiles, diciendo: esta sí es nuestra ley perfecta, y no la que estos Padres enseñan.*
>
> *Y mandó que todos se apercibiesen para poner en ejecución lo que él mandaba que era matar a todos los Padres y destruir el nombre cristiano en la dicha provincia. Y que no temiesen: que el, como dios que era, les favorecería, y pondría tinieblas muy oscuras a los que quisieses defender a los Padres, y les enviaría tigres que los comiesen.*
>
> *Y que si ellos no harían aquello que les mandaba, los haría comer a tigres, y les enviaría un diluvio de aguas que los anegase, y criaría cerros sobre sus pueblos y se subiría al cielo,*

[1071] Ver os mitos *Inipyry* (Princípio) e *Guyraypoty* (In: *As lendas da criação e destruição do mundo*, [1914] 1987, p. 135-156).

> *y volvería la tierra de abajo arriba. Con que todos los indios creyeron y temieron, como le temían siempre* [1072].

Infelizmente não comporta aqui uma análise deste discurso, e além das figuras míticas já citadas, chama a atenção o ato de "desbatizar", praticado pelo pajé, devolvendo, concomitantemente, os nomes guaranis às crianças. O mesmo fez Tibiriçá, quando deixou seu nome cristão de Martim Afonso. Desta forma, abandonar o nome cristão, seria uma prova do abandono da religião forasteira.

Para fazer frente a uma conquista político-religiosa lusitana, os Tupi, em meados do século 16, e seus parentes Guarani, um pouco mais tarde, foram mobilizados por um discurso religioso que levava a atitudes políticas, pois, para estes povos, não há separação entre o religioso e o político. Como observa Melià, "a unidade dialética entre religião e política é uma categoria fundamental de seu modo de ser [Guarani]"[1073].

4.6.2 A guerra da Piratininga

A ameaça de morte aos padres e de destruição da igreja da vila de São Paulo concretizou-se em julho de 1562, liderada pelo grupo dissidente de Ururay, entre os quais havia jovens que freqüentaram "a doutrina dos padres". Como escreveu Vasconcelos, aqueles indígenas "eram filhos da Igreja", isto é, que já tinham passado pela catequese, sendo que, possivelmente, alguns já tivessem sido batizados[1074].

Os protagonistas deste ataque foram diversamente identificados, sobretudo em obras da história regional mais antigas. Aparecem como *Guaianases de Ururaí*[1075] ou como *Carijó*[1076]. Até o grande estudioso da São Paulo quinhentista, Affonso de Taunay, coloca

---

[1072] BLANCO, Pe. José M. Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque Gonzáles.... 1929, p. 437. (In: MELIÀ, Juzgamiento y crítica indígena sobre la misión. Ap. VELÁZQUEZ, Rafael. *Roque Gonzalez*..., 1975, p. 126).
[1073] Id., p. 127.
[1074] VASCONCELOS, VVJA, v. 1, p. 81.
[1075] BOMTEMPI, Sylvio, *O bairro de São Miguel Paulista*, 1970, p. 22-23.
[1076] BELMONTE, *No tempo dos bandeirantes*, 4ª ed., 1948, p. 11.

esta guerra como uma articulação de vários povos, como *Guaianases, Carijós* e *Tupis*[1077], repetindo Azevedo Marques[1078]. A historiografia recente, com Monteiro, conseguiu recuperar a verdadeira identidade destes guerreiros[1079].

A preocupação com a segurança da missão e dos moradores da vila parece ter sido algo fundamental, pois, nos primeiros meses daquele ano, não houve, efetivamente, sessão da Câmara, parecendo que todos se preparavam diante das "novas q' eles [os Tupi rebelados] se ajuntavão"[1080].

Sentindo a gravidade da situação, os vereadores e o capitão de São Vicente, João Colaço, convocaram João Ramalho para que aceitasse ser "capitão para a guerra". E exigiam, também, a adesão de todos os moradores às suas ordens, sob pena de serem presos, pagando uma multa de 20 cruzados, ficando a metade do valor para o denunciante e a outra metade para custear a guerra. Caso não se tivesse este valor, o infrator deveria passar um ano degredado em Bertioga[1081].

Chama a atenção este estímulo oficial ao denuncismo, como se vê em várias leis das *Ordenações Reais Filipinas,* que confirmaram as *Ordenações Manuelinas,* vigentes na época[1082], além do alto valor da multa para uma população pobre, como a do planalto [1083].

É possível que o próprio João Ramalho colocasse certa resistência em assumir o cargo, pois teria dificuldade em deixar sua morada. Por isso, o escrivão, ao redigir a ata, afirmava que "o dito capitão será obrigado a servir"[1084].

O levante liderado pelos Tupi de Ururay, agora instalados em Mogi, deve ter contado com a adesão de outros grupos que estavam descontentes com as imposições missionárias. Como escreveu Anchieta, os moradores de Piratininga viviam

---

[1077] *São Paulo nos primeiros anos*, [1920/1921] 2003, p. 26.
[1078] AHGPSP, v. 2, p. 336.
[1079] Ver MONTEIRO, John. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade... In: PORTA, *História da cidade de São Paulo*, 2004, p. 25.
[1080] É o que se depreende da ata de maio, embora esteja deteriorada (Sessão de 2.05.1562, ACSP, v. 1, p. 14).
[1081] Id. ib.
[1082] Ver o Livro V das *Ordenações Filipinas* ([1583]1999).
[1083] Para os valores da época, ver SIMONSEN, R. *História econômica do Brasil* ([1937] 1978, p. 70). Um cruzado de ouro valia 400 réis, manto novo, 4 mil réis (10 cruzados) e um escravo, 12 mil réis (*Inv. Pero Leme*, IT, v. 1., p. 45-47). Assim tal multa correspondia ao preço de quase dois escravos.
[1084] ACSP, v. 1, p. 14.

> *siempre esperando los embates de los enemigos, de una parte de los contrários com quien bivimos [os Tupinambá], y de otra, de los nuestros mesmos [os Tupi], que estan dispargidos por el mediterrâneo [no sertão]; (...) y destos nuestros nos temíamos más, por ser ladrones de casa y aver muchos años que nos tienen amenazado con guerra, máxime a los que estamos en Piratininga, que é frontera dellos* [1085].

Desta forma, vê-se que o envolvimento de catecúmenos deixava os missionários mais inseguros, pois conheciam os pontos vulneráveis de Piratininga.

Segundo os missionários, houve um fato que teria desencadeado o ataque: uma indígena, esposa de um português, morto pelos Tupi dissidentes, que viviam na região de Mogi, foi por eles aprisionada. Era cristã e pessoa muito considerada pelos padres. Desejava um dos caciques tê-la por companheira, pelo fato de ter sido esposa de um não-índio, "o que eles tem por grande honra" e que talvez pudesse lhe dar um bom resgate. Preferindo morrer, a viver na condição de concubina, esta mulher fugiu de noite da aldeia onde se encontrava, não sendo mais localizada, acreditando alguns que teria se atirado num rio[1086].

A notícia de um forte ataque Tupi gerou pânico, pois "o poder do inimigo era grande", já que houve a adesão de "outras aldeias circunvizinhas, que estavam neutrais, e de muitos outros, que de nós fugiam por descontentes"[1087].

Desta forma, os Tupi aliados dos portugueses, também se prepararam para a guerra.

Esta preparação envolveu as lideranças tradicionais, sobretudo Tibiriçá, pois, como observou Monteiro, nas aldeias Tupi do planalto "a autoridade do chefe foi

---

[1085] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 16.04.1563 (CPJ,, v. 3, p. 548).
[1086] Id., p. 549.
[1087] Id., ib.

resguardada, fornecendo uma base para certa autonomia dos grupos étnicos que faziam parte da população aldeada"[1088].

Tibiriçá tornou-se uma figura de destaque neste momento, pois os conflitos com os padres já deviam estar superados. Convocou para Piratininga os indígenas das aldeias do entorno – Anchieta afirmava haver sete ou oitos aldeias[1089]–, incluindo três, que eram formadas pela parentela deste cacique. Ao deixá-las, os indígenas derrubaram as casas, abandonando as lavouras, como costumavam fazer em caso de guerra. Nos cinco dias que antecederam o ataque, pregou Tibiriçá continuamente

> *de noche y de día a los suyos por las calles (como es su costumbre) que defendiessen la Iglesia, que los Padres avían hecho para los enseñar a ellos y a sus hijos, que Dios les daría victoria contra sus enemigos* [1090].

Um sobrinho de Tibiriçá e um dos líderes do ataque – Iagoanharó ou *Jaguanharon* (= cão bravo[1091]) –, temendo pela vida do tio, foi até Piratininga pedir para que ele se retirasse de lá com os seus. Vasconcelos afirma que era o filho de Araraí [Piquerobi][1092].

"Todavía", como narra Anchieta, Tibiriçá "tuvo más el amor de nosotros y de los christianos que el de sus próprios sobrinos que tienen en cuenta de hijos". Não abandonou o local, e pelo contrário, passou para os padres as informações que recebera e preparou-se para a guerra com "una espada de palo [borduna] muy pintada y ornada de plumas de diversos colores, que es señal de guerra".

As mulheres mestiças prepararam-se também e o fizeram à maneira cristã, realizando uma vigília noturna, "com candelas encendidas ante el altar, y aún dexaron las

---

[1088] *Negros da terra*, 1994, p. 49.
[1089] *Carta ao Pe. Laynes*, 16.04.1563 (CPJ, v. 3, p. 550). Todo o relato sobre a guerra, e seus desdobramentos, será tirado desta carta.
[1090] Id., ib.
[1091] CCJ, L. 2, n. 136, v. 2, p. 77.
[1092] VVJA, v. 1, p. 81.

paredes y bancos de la iglesia bien teñidos de sangre que sacavan con las disciplinas [os chicotes de flagelação]" [1093].

O grande diferencial da peleja era o local onde se encontrava a Missão, no alto da colina, tornando-a quase uma fortaleza, pois, segundo Anchieta, os portugueses, com a ajuda dos indígenas, haviam construído uma paliçada, no estilo tradicional tupi[1094].

Na manhã do dia 9 de julho, os Tupi rebelados surgiram, num grande em frente à colina. Anchieta talvez tenha exagerado ao dizer que os cristãos e os indígenas da missão "eran muy pocos", certamente para realçar a vitória, supostamente milagrosa, sobre "grande hueste de enemigos pintados y emplumados".

A crônica jesuítica descreveu o combate com muito vigor:

> *Eis que ao romper da alva do dia oitavo da Visitação da Virgem Senhora Nossa, dão os inimigos de improviso sobre a vila de Piratininga, com tão grande estrondo de gritos, assovios e bater de pés e arcos, segundo seu costume, que parecia que o mundo vinha abaixo e se arruinavam os montes vizinhos. Todos pintados, empenados, jactanciosos, prometendo-se a vitória; e deixando nas costas canalha [um grupo] de velhas carregadas de asados, em que diziam, haviam de cozer as carnes dos cativos, conforme as leis de seus costumes bárbaros*[1095].

No relato deste confronto, Anchieta também enfatizou a divisão que houve entre parentes, já que se enfrentavam "hermanos con hermanos, primos con primos, sobrinos con tíos", além de "dos hijos, que eran christianos y estavan com nosotros, contra su padre que era contra nos"[1096].

[1093] *Carta ao Pe. Laynes*, 16.04.1563 (CPJ, v. 3, p. 551).
[1094] Id., p. 553.
[1095] VASCONCELOS, VVJA, v. 1, p. 81-82.
[1096] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, id., ib.

No final do primeiro dia de combate, Jaguanharon, por conhecer a Missão, onde vivera algum tempo, buscou entrar pela lateral. Percebendo que as mulheres haviam se refugiando na casa da Missão, tentou pular a cerca para entrar pela horta. Porém, surpreendeu-o um outro indígena que estava de vigia, sendo o jovem guerreiro atingido na barriga por uma flecha, morrendo no local.

A dificuldade em atingir aquela pequena acrópole, a morte de Jaguanharón e de muitos outros indígenas devem ter interferido no ânimo do grupo atacante. Mesmo assim, a pressão continuou até à tarde do segundo dia, quando os indígenas bateram em retirada, destruindo as plantações e matando o gado que encontraram pelo caminho.

Esta vitória reforçou a hegemonia dos padres e consolidou a permanência dos portugueses em São Paulo. Por isso, muitos Tupi decidiram se deslocar para a colina de Piratininga, num claro reconhecimento da superioridade dos novos moradores:

> *Esta guerra fué causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los quales son agora forçados por la necessidad de dexar todas sus habitaciones en que avían dispargido y recogerse todos a Piratininga. La qual ellos mesmos cercaron agora de nuevo con los Portugueses, y está segura de todo embate, y desta manera pueden ser enseñados en las cosas de la fe* [1097].

E sobre estes Tupi rebelados, teve Anchieta um severo julgamento, usando livremente uma passagem do Evangelho, onde após a recusa dos convidados a um banquete preparado pelo senhor, este achou que era preciso encher a sala e exigiu que fossem buscar os pobres e os estropiados, pelos caminhos, "obrigando-os a entrar" – "compelle eos intrare", como escreveu o evangelista (Lc 14, 23):

[1097] Id, ib.

> *Parecenos agora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los gentiles, si Dios N. Señor quisiere dar manera con que sean subiectados y puestos debaxo de jugo, porque, para este género de gente no ay mejor predicación que espada y vara de hierro, en la qual más que en ninguna otra, es necesario que se cumpla el "compelle eos intrare"* [1098].

Como se viu anteriormente, este discurso fez parte do catolicismo guerreiro, que marcou esta fase da conquista.

A guerra de Piratininga teve trágicas conseqüências. Talvez pela aglomeração de pessoas na Missão e, certamentee, pela diminuição de comida, algum tempo depois houve um novo surto epidêmico, seguramente de peste desintérica.

A descrição deixada por Anchieta nesta mesma carta, mostra a amplitude da epidemia, quando morreu o cacique Martim Afonso Tibiriçá, no dia de Natal:

> *Murió también nuestro Principal y grande amigo y protector Martim Afonso (...) estando él con grandes propósitos y muy determinado de defender la causa de los cristianos, y nuestra casa de S. Pablo, que él bien conocia aver sido edificada en su tierra por amor dél y de sus hijos, le quiso Dios dar el galardón de sus obras, dándole una dolencia de cámaras de sangre. (...) Hizo su testamento y dexó encomendado a su muger y hijos que siguiessen nuestras palabras y doctrinas* [1099].

[1098] Id, p. 554. A referência à *vara de ferro* remete ao salmo 2, v. 9, quando o Messias, qual valente guerreiro, subjuga os inimigos, despedaçando-os com uma "vara de ferro", qual vaso de barro.
[1099] Id., p. 555.

Para melhor demonstrar o apreço que os padres tinham por esta liderança, foi enterrado na igreja da missão, “com mucha honrra, acompañandole todos los christianos Portogueses com cera de su confraria”, isto é, com velas[1100].

Com a derrota dos Tupi rebelados e com a morte de Tibiriçá encerrou-se um ciclo, que se poderia chamar de “desbravamento”, havendo ganhadores e perdedores. Entre os ganhadores, estavam os padres, os colonos e os indígenas cristãos e, entre os perdedores, estavam os Tupi tradicionais, que recusaram a missão e que foram obrigados a se retirar.

Embora derrotados, os Tupi não foram subjugados.

[1100] Leite acredita que esta confraria fosse dos *Irmãos da Misericórdia*, que se encarregava também dos funerais de seus membros (Nota 17. Id., p. 556). Sobre as confrarias nas aldeias, ver LEITE (HCJB, T. II, L. 3, c. 2, v.2, p. 326-328).

5. OS TUPI ENTRE A COLABORAÇÃO E A RESISTÊNCIA GUERREIRA

A guerra de Piratininga foi um marco na vida do planalto, embora a derrota dos Tupi não tenha representado seu extermínio, mas apenas um rechaço, já que se retiraram para o Vale do Paraíba. Por isso, os moradores de *São Paulo do Campo*, como passou a ser chamada a vila[1101], iniciaram a construção de um muro de defesa, preparando-se para novos confrontos.

5.1 Uma vila mestiça e sitiada

Se a localização da vila na colina de Piratininga era estratégica, por si só não bastava para enfrentar novos ataques, sendo este o motivo da construção de um muro de taipa.

Depois de um ano, Anchieta escrevia que "eles mesmos [os indígenas] cercaram agora de novo com os portugueses e está segura de toda investida"[1102].

Embora necessária, sua construção se arrastou por muito tempo. Em novembro desse ano, cinco meses depois do ataque, fora nomeada uma comissão de 12 pessoas para terminar tal muro, sob pena de cada um pagar uma multa de "cyncuo tostois" (500 réis), caso não realizasse o trabalho[1103].

Em fevereiro do ano seguinte, o muro continuava inacabado, já que Salvador Pires, procurador do Conselho, determinava que os oficiais da Câmara cobrissem "a guarita que estava p[a] trás do muro e mais acabar de cobrir as serquas [cercas] e o q' for nesesario"[1104]. A partir deste texto, é possível imaginar que parte estivesse protegida pelo muro em construção e que algumas casas ficassem defendidas por uma cerca provisória, pois a construção de taipa exigia mais trabalho.

[1101] Encontra-se grafado de várias maneiras, inclusive "São Paulo do quãpo" (ACSP, 30.11.1583, v. 1, p. 224).
[1102] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 16.04.1563 (CAP. p. 196).
[1103] Id., 5.11.1562 (Ib., p. 16-17). Este valor correspondia a uma rede nova (*Testamento de Pero Leme, o velho*, de 9.09.1592, IT, v. 1, p. 45).
[1104] ACSP, 1.02.1563 (Ib., p. 22).

O clima do planalto continuava tenso, pois, ao mesmo tempo, proibia-se que as pessoas andassem pelo caminho do mar que levava ao litoral, "p^{r} quãto estavamos esperado por gera [guerra]", e pedia-se que ninguém saísse da vila sem a licença dos oficiais.

São Paulo continuava sendo uma vila ainda sitiada. Esperava-se, também, por um cadeado, que seria colocado na nova porta para controlar a entrada dos inimigos. Quem não seguisse estas determinações, incluindo a ajuda para a compra do cadeado para o portão principal, teria que pagar cinco cruzados para o Conselho ou teria que ir seis meses em degredo para Bertioga[1105].

Era necessário, portanto, haver um porteiro, encarregado de abrir e fechar este portão. Em 1575, a Câmara se queixava que havia tempos que estava a vila sem alguém para fazê-lo e, por isso, obrigava a Pero Fernandes que assumisse o cargo, exigindo que comparecesse ali, sob "pena de quinhentos rs [réis]" para aceitar e fazer juramento sobre os Santos Evangelhos[1106]. Com o tempo, o porteiro tornou-se uma espécie de oficial de justiça, levando também intimações, como foi o caso da convocação do juiz que não havia comparecido numa das sessões da Câmara[1107].

Os vereadores estavam sempre atentos quanto a esta proteção, pois "os muros da villa estavam denifiquados e estavão caindo" e propunham que cada um consertasse e cobrisse a parte que lhe correspondia, isto é, a que ficava em frente de sua casa. E a ordem vinha com um prazo e ameaça de multa: "dentro de oito dias", sob pena de ser "condenado a uma multa de cem réis para o conselho" [1108]. Talvez o valor não fosse grande, pois era o preço de uma ceroula, mas representava uma certa importância nessa sociedade carente de dinheiro circulante[1109].

À medida que a pressão indígena ia cessando, este muro, ao invés de proteger a vila, começava a dificultar as idas e vindas dos moradores para suas roças, fazendo com que abrissem passagens perto de suas casas, o que o deteriorava mais ainda. Em 1575, a

[1105] Id., ib.
[1106] Id., 21.03.1575 (Ib., p. 68-69).
[1107] Id., 29.11.1578 (Id., p. 126).
[1108] Id., 14.04.1576 (Ib., p. 94).
[1109] *Inventário de Damião Simões,* 14.03.1578 (IT, v. 1, p. 3).

Câmara ameaçava com multa de 500 réis a João Anes, caso não tapasse uma porta que fizera irregularmente, e a Domingos Roiz, em mil réis, se não fechasse um outro buraco[1110].

> Como este muro não devia proteger muito, o alpendre da igreja continuava sendo uma espécie de trincheira em caso de ataque, pois, em 1591, quando foi proposta a ampliação do muro, a razão dada era para que "aja espaso p[a] pelejaren", não ficando as pessoa confinadas àquele local[1111].

As reformas seguirão intermitentes até 1594, quando os camaristas pediram que se reformasse "serto pedaso de muro q' derrubou junto da casa de salvador de paiva"[1112].

Sem ter quem o reformasse, foi caindo pela ação do tempo. Depois deste ano, não se fala mais no muro da vila.

As famílias vindas de Santo André instalaram-se no alto da colina, tornando-se esta área o primitivo *rocio*, isto é, o perímetro urbano que era de propriedade da Câmara. As demais famílias que vieram do litoral ou que foram se formando com os novos casamentos, tinham possibilidade de conseguir terrenos, desde que justificassem o pedido perante o Conselho, como se vê nas atas da Câmara, ao longo dos séculos XVI e XVII[1113].

Uma das primeiras atividades dos moradores foi a criação de gado. A região entre o Tamanduateí e o Tietê, coberta por campos, era um excelente local de pastagem, como se vê também numa gravura do início do século XVII (fig. ...).

Segundo as normas do Conselho, as casas e os currais deveriam estar separados por uma distância de pelo menos de 200 braças (440 m. [1114]), sob pena de se pagar uma multa de 50 réis, certamente para evitar contendas[1115].

As casas eram simples, feitas de pau-a-pique ou *taipa de mão*, numa técnica de tradição indígena[1116]. Desta maneira, foi feita também a primeira casa dos jesuítas:

[1110] Id., ib., p. 69.
[1111] Mais à frente anotavam: "[*Quando tivesse] rebate de guerra [toque do sino] as mulheres e filhos dos homeis q' viven fora nos aravalldes e dos que estavão auzentes se recolhião [recolhessem] ao alpendre da igreja* Id., 16.02.1591 (Ib., p. 415).
[1112] ACSP, 4.06.1594 (v. 1, p. 494.)
[1113] Ver pedido de 50 braças feita por Maria Afonso ao Conselho (Id., 2.03.1583, ib., p. 202-203).
[1114] Cada braça tinha 2,2 m (SIMONSEN, *História econômica...*, 1978, p. 462).
[1115] ACSP, 14.04.1590 (v. 1, p. 397).
[1116] Anchieta registra esta prática nativa ao escrever que "[os indígenas] andam nus e habitam casas de madeira e barro, cobertas de palha ou cascas de árvores" (*Quadrimestral de maio a setembro de 1554*, 1.09.1554, CPJ, v. 2, p. 113).

> *Desde Janeiro até ao presente, estivemos às vezes mais de vinte [padres, irmãos e aspirantes] numa casa pobrezinha, feita de barro e paus, e coberta de palha, de 14 passos de comprimento [14 m.] e 10 de largura, que é ao mesmo tempo escola, enfermaria, dormitório, refeitório, cozinha e dispensa. (...) Esta casa construíram-na os próprios Índios para nosso uso, mas agora preparam-nos para fazer outra um pouco maior, de que nós seremos operários com o suor do nosso rosto e o auxilio dos Índios* [1117].

Aos poucos, estas casas foram substituídas por outras mais sólidas de *taipa de pilão*, tradição que os portugueses trouxeram do Oriente, mais especificamente da cultura árabe[1118].

Construções de pedras não houve nesta época, embora na região não fosse difícil encontrá-las. Os moradores do planalto optaram por técnica mais simples, já que poderia ser facilmente executada pelos indígenas, que eram muitos, cuja mão-de-obra era de pouco valor[1119]. Deste período inicial nada restou, exceto uma parede do outro convento dos jesuítas, construído no final do século XVI[1120].

Foi construída também uma nova igreja, com um alpendre nas laterais, que servia de proteção para os moradores, como se viu atrás.

Por essa época, o Pe. Cardim anotava que havia no Brasil muitas casas de "taipas e cobertas de palma e de ervas e cascas de pau" [1121].

A vida destes moradores era bem modesta, como relatava Nóbrega:

[1117] ANCHIETA, *Carta quadrimestral de maio a setembro de 1554*, 1.09.1554, CPJ, v. 2, p. 110-111.

[1118] VASCONCELLOS, Sylvio. Sistemas construtivos adotados na arquitetura do Brasil. *Arquitetura e Engenharia*, 1951, p. 5.

[1119] Quanto a estas casas ver *Inventário de Antonia de Chaves, mulher de Matheus Leme*, testamento de 1595, inventário de 1610 (IT, v. 1, p. 70). Em relação à técnica, ver KATINSKY, J. *Casas bandeiristas*. 1976, p. 122.

[1120] *"Os padres tem uma casa bem acommodada, com um corredor e oito cubículos de taipa, guarnecida [revestida] de certo barro branco [tabatinga]"* (CARDIM, Informação da missão do P. Christovão Gouvêa..., 1583. In: *Tratados da Terra...*, 1978, p. 214).

[1121] *Informação da Província do Brasil, 1585,* ACBL, p. 426. Anchieta registra também esta prática indígena, quando escreve que "[os indígenas] andam nus e habitam casas de madeira e barro, cobertas de palha ou cascas de árvores" (*Quadrimestral de maio a setembro de 1554,* 1.09.1554, CPJ, v. 2, p. 113)

> *Estamos en tierra tan pobre y miserable que nada se gana con ella, porque es la gente tan pobre, que por más pobre que seamos, somos más ricos que ellos. (...) Y se enferma uno de la Compañia, si no tiene remedio de Portogal, en la tierra no ay quien se lo dé, antes lo esperan todos de nosostros, y estos no solamente los gentiles [indios], sino también los cristianos* [1122].

Quase todos os moradores eram casados com mulheres indígenas, não só devido à ausência de mulheres portuguesas, como também devido à tradição tupi do *cunhadismo*. Nem sempre a documentação regional registra a procedência indígena das mulheres, sobretudo por haver uma grande preocupação de realçar a linhagem européia destas primeiras famílias.

É possível que João Ramalho não se encontrasse entre estes primeiros portugueses, devido a seu mau relacionamento com os padres, devendo buscar uma outra área próxima para viver, como aventa Washington Luís[1123]. Passou a morar na vila, por ocasião do ataque de 1562, mas depois se retirou, pois, em 1564, ao ser eleito vereador, já não residia ali, estando apenas de passagem, hospedado na casa de Luiz Martins. Recusou o cargo e nem compareceu à sessão, mandando apenas um recado, através do qual dizia que não aceitava a incumbência, pois "era hun homen velho q' pasava de setente anos e q' estava tão bem em hun lugar em tera [terra] dos contrairos da paraíba e q' estava tão bem como degredado [refugiado] no dito lugar" [1124].

Tal terra deveria situar-se talvez na atual região de Mogi das Cruzes ou um pouco mais além, talvez em Jacareí, conhecida também como região dos "contrários da Paraíba". É provável que fosse terra dos indígenas do grupo de Piquerobi e que, após a derrota, tivesse sido ocupada pela família de Ramalho.

Em 1568, com uma doença, que quase o levou à morte, J. Ramalho mudou-se para mais perto de São Paulo, numa propriedade do filho Antônio Macedo. A pedido deste, dois padres foram visitá-lo nestas terras que ficava a uma légua de Piratininga. Devia ser uma

---

[1122] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 12.06.1561 (CPJ, v. 3, p. 365-366).
[1123] *Na Capitania de São Vicente*, 1980, p. 127.
[1124] ACSP, sessão de 15.02.1564 (v. 1, p. 34-35).

região próxima ao Tietê, pois, como escreveu o cronista, foram "a correr por águas, que estavam polo campo por onde haviam de passar, por ser grande a cheia" do rio Tietê.

Sua moradia, mesmo próximo a São Paulo, não deveria ser muito diferente de uma oca indígena, pois, nesta carta, se lê que morava "entre os Índios e vivendo não sei de que maneira", anotou, surpreso, o jesuíta. Nesta ocasião, reconciliou-se com a Igreja e confessou-se[1125]. Embora o padre afirmasse que teria "quase cem annos", certamente não deveria passar dos 80, como se viu anteriormente. É provável que tenha morrido no ano seguinte, em 1569[1126].

Em 1580, quando o capitão-mor fez doação de uma data de terra aos indígenas de Pinheiros, repassou a um dos grupos uma sesmaria que começava "donde se acabam as terras que se deram a João Ramalho e Antonio Macedo [seu filho] que dizem que eram até onde se chamam Jaguaporetuba (?)"[1127]. Esta área nunca foi bem identificada, sendo que Bomtempi sugere que pudesse ter sido uma paragem próxima à margem direita do córrego Ticoatira, na região do bairro da Penha[1128].

Acredito que tenha sido mais do que "uma das mais curiosas figuras da costa do Brasil nos seus primeiros tempos", como afirmou Washington Luís. Foi um digno representante destes primórdios da colonização, uma espécie de "cacique branco", que aglutinou em torno de si um considerável grupo indígena, delineando o perfil do bandeirista, que surgirá mais tarde no planalto, um misto de bandido e herói.

Tinha vasta prole e todos seus filhos certamente moraram em Piratininga. Não há segurança quanto aos nomes, mas foram pessoas de destaque na vila, aparecendo na documentação da época, quase sempre ligados às expedições escravistas.

O primogênito, que alguns pesquisadores afirmam chamar-se André Ramalho[1129], foi o mesmo que acompanhou Nóbrega a Maniçoba, em 1553[1130], sendo responsável pela crise que ali se desencadeou, levando à extinção da aldeia.

[1125] FERNANDES, Balthazar, *Carta de São Vicente*, 22.04.1568 (CA, p. 527).
[1126] "Mas não morreu deste accidente, sinão anda pera isso apparelhado e posto na verdade, esperando por sua hora que cedo lhe virá" (Id., ib.).
[1127] No original o nome está incompleto, corroído pela traça, aparecendo como *Juarapore...ba*, ficando a dúvida quanto à grafia correta (*Cartas de Datas de Terra* (1555-1600), 1937, v. 1, p. 22).
[1128] *O bairro de São Miguel Paulista*, 1970, p. 31.
[1129] MOURA, Américo de. *Os povoadores do Campo de Piratininga*, RIHGSP, v. 47, 1952, p. 155.

Como este nome não aparece na documentação quinhentista, Taunay acredita que seria André Fernandes, citado numa ata de 1556 de Santo André, quando aparece, juntamente com Francisco e Geraldo Anes, sendo censurado por não ter coberto o muro desta vila que estava "para cair"[1131]. É possível que seja de fato o primogênito de Ramalho, devendo haver ligação entre o nome do filho e o nome do padroeiro da primeira vila, Santo André. Convém dizer que, no século XVI, os filhos não herdavam o sobrenome dos pais, recebendo, muitas vezes. o sobrenome do padrinho ou de algum amigo próximo, a quem a família queria prestigiar. Em 1563, ele fora nomeado almotacel em São Paulo[1132].

Outro filho de Ramalho, identificado como João Fernandes, foi procurador do Conselho de Santo André[1133]. Já morando em São Paulo, foi multado em 200 réis por não participar da procissão de Santa Isabel, que era de freqüência obrigatória. Neste documento, está explícito que era filho deste patriarca[1134]. Um outro filho, Antônio Macedo, terá uma sesmaria junto com o pai, fazendo divisa com as terras da aldeia de Ururay.

Com o sobrenome do pai aparecem ainda Francisco Ramalho, conhecido como Tamarutaka (= lagosta), tendo se casado três vezes, sendo indígenas a primeira e terceira esposa[1135]. Um quinto filho, Vitório Ramalho será citado por ocasião de um depoimento de seu filho, Gregório, que em 1593, testemunhou perante a Câmara sobre uma expedição, em que a maior parte de seus membros havia sido morta pelos indígenas de Mogi[1136].

Junto a estes primeiros moradores da família Ramalho, aparecem pessoas como Lopo Dias, que foi casado com Beatriz Dias, provável filha de Tibiriçá[1137]. Por sua vez, Braz Gonçalves teria se casado com a filha do cacique da aldeia Ibirapuera, cujo nome cristão era Margarida Fernandes[1138].

[1130] "(...) el maior dellos llevo yo hahora comigo al sertán por más autorizar nuestro ministerio, porque [su padre] es mui conocido y venerado entre los gentiles" (NOBREGA, *Carta ao Pe. Luís da Câmara*, agosto 1553, CPJ. V. 1, p. 524).
[1131] ACSA, 25.01.1556 (1914, p. 30). Ver TAUNAY, *João Ramalho e Santo André...*, 1953, p. 229.
[1132] ACSP, 20.10.1563 (v. 1, p. 28).
[1133] ACSA, p. 12.
[1134] ACSP, 16.07.1580 (v. 1, p. 166).
[1135] TAUNAY, *João Ramalho e Santo André*, 1953, p. 231.
[1136] ACSP, 5.12.1593 (v. 1, p. 476-477).
[1137] IT, v. 2, p. 113. Há controvérsias sobre sua identidade, podendo ter sido uma mestiça ou também neta de João Ramalho (In: SOUZA, Washington L., *Na capitania...*, 1980, p. 142).
[1138] IT, v. 11, p. 11.

Esta mestiçagem ocorreu não só com indígenas Tupi, como também com mulheres de outras etnias, como foi o caso de Pedro Affonso, que se casou com uma tapuia, capturada numa guerra, da qual se originaram algumas importantes famílias do planalto[1139].

Há referências de outras mulheres indígenas vivendo com portugueses, como aquela velha que morou com um lusitano durante 40 anos e que tivera com ele muitos filhos. Infelizmente, não foi conservado seu nome. Ao se converter para o catolicismo, por não haver possibilidade de casar-se cristãmente com ele, deixara-o, passando a viver só, em Piratininga, numa casa feita por seus filhos, juntamente com seus escravos[1140].

Estes moradores eram basicamente os que vieram se Santo André, continuando pouco numerosos. Numa assembléia, realizada no final do ano de 1562, há a assinatura de apenas 17 moradores, representando os chefes de família.

Assim, é possível que não houvesse mais do que 25 famílias neste início de vila. Taunay calcula entre 10 a 15 o número de pessoas por família, incluindo os escravos[1141]. Fica difícil a estimativa, pois a documentação é falha, já que os inventários que se conservaram são do final do século. Parece ser razoável estimar cerca de 12 pessoas por família, alcançando um total de cerca de 350 moradores, incluindo os jesuítas, seus agregados e as famílias indígenas.

Dormia-se em redes de algodão, seguindo a tradição indígena. Estas eram feitas pelas mulheres indígenas ou mestiças, moradoras da vila[1142] ou permutadas com populações do sertão[1143].

O mobiliário era inexistente. No inventário de Damião Simões, o sapateiro, que é o documento mais antigo no gênero, datado de 1578, isto é, 18 anos depois de instalados em Piratininga, não há referência a nenhum móvel. As roupas e utensílios deveriam ser penduradas em varais ou em ganchos.

[1139] Explicação da geração de Pedro Affonso...RIHGB, v. 51, 2ª parte.

[1140] Segundo Anchieta, manteve-se "perseverando en castidad [y] trabajava de purgar sus pecados com muchas limosnas que nos hazía" (*Carta ao Pe. Diego Laynes,* 1.06.1560, CPJ, v. 3, p. 252-253).

[1141] *São Paulo no século XVI,* [1921], 2003, p. 299.

[1142] Ver *Inventário de Pero Leme, o velho* (IT, v. 1, p. 27).

[1143] "Um homem branco nosso amigo (...) que foi muito pelo sertão dentro a resgatar com elles cera, redes e peças [indígenas]" (FERNANDES, Pe. Balthasar, *Carta de São Vicente,* 1567, CA, p. 511).

Apenas no século seguinte, aparecerão nos inventários "caixas grandes com fechadura", que eram baús para guardar roupas e objetos pessoais, além de um "bufete que serve de mesa"[1144]. Por aí vê-se que se comia com o prato ou cuia na mão, sentados na soleira da porta ou em toscos bancos indígenas.

A alimentação era igualmente simples e de tradição indígena, não muito diferente daquela encontrada pelos jesuítas quando ali chegaram, em 1554[1145]. A base alimentar era a mandioca, complementada pelo milho, cará, mangará (ou magarito), abóbora da terra (moranga), batata-doce, fava, e pela formiga içá, que se comia assada, tida como "manjar delicado", prato aprendido dos indígenas[1146]. Havia também a carne de caças, como "macacos, gamos [veados] certos animais semelhantes a lagartos [jacarés], pardais [perdizes] e outros animais selvagens, mas estas coisas raras vezes" [1147]. No lugar do vinho, bebia-se o cauim, que era "água cozida com milho, ao qual se mistura mel, se o há", descrevia o jesuíta ao referir-se à alimentação que se tinha no planalto [1148].

Portanto, o peixe, mais do que da caça, era o principal aporte protéico, sendo a pesca feita à moda da terra, isto é, com a batida de *tingui* ou *timbó,* que impregnava a água represada de rios ou riachos, intoxicando os peixes, como fazem até hoje vários povos da Amazônia. O uso do *tingui* foi tão freqüente, que em agosto de 1591 a Câmara teve que proibi-lo, pois estava provocando uma depopulação nos peixes da região[1149].

Havia também a pesca na época da piracema, que ocorria entre setembro e dezembro, quando estes se espalhavam pelo campo para a desova. Como escrevia Anchieta, esta época era "esperada com grande avidez para alívio da fome" [1150].

[1144] Inventário de Antonia de Chaves, mulher de Matheus Leme, feito em 3.03.1610 (IT, v. 1., p. 70 e 71).

[1145] *"Al presente los Hermanos (...) son disparsidos [espalhados] en diversas partes entre los Indios, porque son también necesarios, y también por causa de las sustentación, la qual es tan flaca, que muchas vezes nos sustentamos con ojas de mostazas cozidas [folha de mostarda (?)], de que ay aquá harta abundantia, y calabazas de la tierra [abóbora] y arina de palo [farinha de mandioca]"* (ANCHIETA, *Carta Quadrimestral de maio a setembro,* 1554, CPJ, v. 2, p. 125).

[1146] *"Agora esperamos un cierto genero de ormigas, las quales quando hechan exambre [enxame] son los hijos um poco grandes, y estas tenemos aquá por manjar delicado, no pensamos que tenemos poco quando las tenemos* (Id., *Carta ao Pe. Inácio de Loyola,* 1554, CPJ, v. 2, p. 123).

[1147] ANCHIETA, *Carta Quadrimestral de setembro,* 1554 (CPJ, v. 2, p. 112). Como o original português se perdeu, tal descrição procede de uma versão latina, que teve dificuldade em traduzir o nome dos animais da terra.

[1148] Id., ib.

[1149] ACSP, 5.08.1591 (v. 1, p. 425).

[1150] ANCHIETA, *Carta ao Pe. Diego Laynes,* 31.05.1560 (CAP, p. 127-128).

> *Na primavera, que principia em setembro, e no verão que começa em dezembro, caem abundantes e freqüentes chuvas com grande tempestade de trovões e relâmpagos. Há então as enchentes dos rios e as grandes inundações dos campos, tempo em que com pouco trabalho se toma entre as ervas grande quantidades de peixes que saem dos leitos dos rios para pôr os ovos, o que de algum modo compensa o prejuízo da fome que causam as inundações. Este tempo é esperado com grande avidez para alívio da fome e os índios chamam de* piracema, *que quer dizer "saída do peixe". Dá-se duas vezes ao ano, por setembro e dezembro; e às vezes com mais freqüência. Deixam os rios e se metem nas ervas com pouca água para desovar; e no verão quando maior a inundação dos campos, saem mais abundantes cardumes que se apanham em pequenas redes e até à mão sem nenhum aparelho* [1151].

Se havia penúria, como referiam os jesuítas – ao contrário da tão propagada abundância de alimentação no planalto –, seria, sobretudo, uma penúria de alimentos de origem européia do que indígena. Como dizia Nóbrega, "acá no ay trigo, ni vino, ni azeite, ni vinagre, ni carnes, sino por milagro; lo que ay por la tierra, [lo] que es pescado"[1152].

Não se pode esquecer que, muitas vezes, os moradores de São Vicente ficavam mais de um ano sem receber navio de Portugal [1153].

O vestuário era igualmente simples. Andar descalço era prática usual de todos, tanto indígenas, como portugueses, como observava o cronista em 1583: "el andar descalços es uso de la tierra y no les da tanta pena y trabajo como si fuera en Europa y desta manera lo hazen tambien los muy ricos y honrados de la tierra"[1154].

Trinta anos depois, a situação permanecia a mesma, e talvez com maior mestiçagem, pois o visitador Pe. Jácomo Monteiro, ao passar por Piratininga, deixou

---

[1151] Id., ib.
[1152] Id., *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 12.06.1561 (CPJ, v. 3, p. 366).
[1153] Id., *Carta ao Pe. Laynes*, 1. 06.1560 (CAP, p. 154).
[1154] CARDIM, *Información de la Provincia*... ib., p., 156.

registrado que os homens andavam “pés descalços, [com] arcos e flechas, que são suas armas ordinárias [1155].

Os profissionais não eram numerosos. Havia o sapateiro Damião Simões[1156], de pouco recursos, o ferreiro, Manoel Fernandes, que foi acusado de levar seu material de trabalho para o sertão junto aos indígenas[1157], alguns tecelões, como aquele indígena que participou de uma expedição ao Vale do Paraíba[1158], alguns alfaiates[1159] e taverneiros ou comerciantes.

5.2 A *Guerra dos Tamoio*

Apesar da vitória sobre os Tupi, em 1562, a vila de São Paulo de Piratininga sentia-se muito vulnerável. A pressão vinha tanto da parte dos Tupi, chamados também de Tupinikim/ Tupiniquim, como dos Tamoio ou Tupinambá do litoral. É o que mostra a carta dos camaristas a Estácio de Sá, no Rio de Janeiro, em 1564, não muito diferente daquela que foi escrita à rainha, três anos antes:

> *Esta quapitania de são visente esta entre duas geracoes de gente de varias quolidades e forsas q’ ha em toda ha costa do Brasil como são os tamoios e topinaquis / dos toninaquis ha quinze anos a esta parte q~ sempre matão no sertão omens brãoquos (...) // o houtro genero de gentio tamoio q’ posue ha banda do rio de janeiro tem dado muita hapresão [apreensão] as vilas de são visente e sãotos cõ virem muitas vezes por mar em grades armadas*

[1155] *Relação da Província do Brasil*, 1610 (HCJB, T. 8, apênd., p. 360).
[1156] Ver seu inventário (IT, v. 1, p. 3-15).
[1157] ACSP, 14.09.1583 (v. 1, p. 221).
[1158] Id., 17.03.1590 (Ib., p. 388-389).
[1159] Id., 15.06.1591 (Ib., p. 422).

de quanoas [canoas] e nas quanoas ven frãcezes e fazião grãodes susesos [prendendo] de gente branqua e escravos [1160].

Apesar de rechaçados, os Tupi continuavam pressionando. Esta mesma carta relata o episódio em que foram mortos, entre outros, Geraldo de Tal, Francisco de Sarzedo e João Fernandes. Depois do ataque a Piratininga, quando "quebrarão as pazes q' conosquo tinhão", os camaristas afirmavam que os ataques indígenas continuavam, "destroindo hos mantimentos e matãodo e levãodo allguns homes branquos e escravos e assim muito do guado vaqun no q' en tudo temos resebido muitas perdas"[1161].

Era a resposta dada pelos Tupinambá, pois muitos deles, homens e mulheres, eram escravizados, algumas vezes através de embustes, como foi o caso de um grande grupo que fora convidado a subir num navio para troca de mercadorias. Foram presos, sendo alguns entregues aos Tupis de São Vicente, seus inimigos, para serem sacrificados[1162].

O próprio Aimberê, importante cacique do Rio de Janeiro, fora vítima de cilada semelhante, por ocasião de um suposto tratado de paz. "Por sua valentia, com uns ferros nos pés", narrava Anchieta, "saltara do navio e havia escapado de suas mãos [dos portugueses de São Vicente], vindo daí seu ódio pelos colonos"[1163].

Outros eram mortos nos confrontos ou ficavam mutilados por armas de fogo, como ocorreu com o pai de dois guerreiros que haviam capturado Hans Staden e que exigiam sua morte como vingança[1164]. A prisão deste alemão, que era canhoneiro na fortaleza de Bertioga, foi um ato de represália pelas tantas prisões efetuadas pelos vicentinos.

[1160] *Requerimento a Estácio de Sá*, ACSP, 12.05.1564 (v. 1, p. 42).
[1161] Id., ib., p. 42-43.
[1162] STADEN, *Duas viagens ao Brasil*, 1974, p. 93.
[1163] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565 (CAP, 219).
[1164] STADEN, id, p. 94.

Os escravos Tupinambá, sempre que podiam, tentavam fugir, como fizeram duas mulheres que viviam em São Vicente. Ao retornar à sua aldeia, participaram do ataque à fortaleza de Bertioga, quando foram presos 30 Tupinikim e um português[1165].

A prática escravista dos portugueses estimulava cada vez mais o confronto com os Tupinambá. Vasconcelos sobre este período escreveu que os moradores de Piratininga

> *chegaram a sair todos pelas ruas públicas, disciplinando-se e pedindo a brados misericórdia, porque entrassem em si os portugueses e chorassem também os pecados daquela terra que, entendiam, eram causa de seus castigos, especialmente os que cometiam com demasia, contra a liberdade natural dos índios* [1166].

Com a chegada dos franceses, os Tamoio, com os instrumentos de ferro e armas de fogo, ficavam cada vez mais afoitos.

Para derrotar os lusitanos, alguns caciques pediram para serem levados à França para solicitar do rei apoio militar. Este não lhes concedeu o que pediam, mas tiveram um suporte de armadores franceses, que enviaram "quatro naos muj bem armadas co gente" [1167].

Assim os franceses passaram a viver não apenas na ilha de Seregipe, mais tarde chamada de Villegagnon, mas também no continente, num local que ficou conhecido como *enseada da Carioca*, onde fizeram "uma casa com artilharia" e roças de pimenta[1168].

[1165] "[Os sobreviventes] *ficaram muyto mal feridos de frechadas, e também levarão [os Tupinambá] a artelharia que puderam e puserão fogo às casas de palha; só huma de telha avia em que se salvarão os feridos de os nam levarem* (JÁCOME, Pe. Diogo, *Carta aos Padres e Irmãos de Coimbra*, junho de 1551, CPJ, v. 1, p. 245-246). Para este ataque ver mais detalhes em STADEN (*Duas viagens...*, p. 74-75).

[1166] VVJA, v. 1, p. 79.

[1167] [SOARES, Pe. Francisco] *Coisas notáveis do Brasil* (C), v. 393-402, 1966, p. 61.

[1168] Carta de Mem de Sá, 1.06.1558, *Arquivo da Torre do Tombo*, fl. 364-367 (HGB, v. 1, p. 314-315). Vê-se que este topônimo *Carioca* está relacionado com a presença dos franceses neste local, devendo significar "morada do Karaíba, Karaí" (*Karaíba*= demiurgo, o "branco", o estrangeiro + *oka*= morada, casa), como registra o VLB, v. 1, p. 68 e 153). Esta é também uma das acepções dada por SILVA, J. Romão (*Denominações indígenas na toponímia carioca*, 1966, p. 102). Este topônimo foi também registrado por Léry como *Kariaut [Karió]* (História de uma viagem..., 1928, p. 260, edição que conserva a grafia original da

Esta ofensiva indígena continuou por um certo tempo e ficou conhecida como *Confederação dos Tamoios*, cujo nome mais correto deveria ser *Guerra dos Tamoios*. Foi, na realidade, um conflito envolvendo apenas as populações Tupinambá, chamadas também *Tamuya*, e não uma aliança de vários povos[1169].

Tal versão foi reproduzida por Darcy Ribeiro, quando afirmou, numa de suas obras, que a *Confederação dos Tamoios* ocorreu como "uma aliança entre os Tupinambá do Rio de Janeiro, os Carijó do planalto paulista [que não viviam ali nesta época], ajudados pelos Goitacá e Aimorés da Serra do Mar [que na realidade localizavam-se no Espírito Santo], contra os portugueses e seus aliados Tupinikim[1170]. Esta situação não aconteceu, justamente devido à dificuldade de alianças interétnicas[1171]. Desta forma, a versão suplantou o fato, sendo ainda repetida nos livros didáticos e paradidáticos[1172].

Diante da forte ameaça, não só contra São Vicente, mas também contra toda a região, decidiu o Pe. Nóbrega oferecer-se como intermediário para negociações de paz. Estava ele colocando seu prestígio e sua vida para salvar o projeto português de colonização, do qual dependia também o projeto missionário. Era a concretização da aliança entre a cruz e a espada, numa ótica do catolicismo guerreiro.

No final de abril de 1563, partiu para Iperoig, atual Ubatuba, acompanhado de Anchieta, na época conhecido como Irmão José, que lhe serviria de intérprete. Vendo que as negociações com os Tupinambá não avançavam, devido às pressões dos guerreiros do

---

edição princeps). Em Niterói até hoje há uma praia que conserva topônimo semelhante, *Icaraí* (=rio do Karaí), onde deveria haver também moradia de franceses.

[1169] Ver o relato feito por ANCHIETA (*Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565, CAP, p. 208-257).

[1170] *O povo Brasileiro*, 2002, p. 33.

[1171] "[Os Tupinambá] são acossados de contrários de todos os lados" (STADEN, *Duas viagens...*, 1988, p. 154).

[1172] QUINTILIANO, A. *A guerra dos Tamoios*, [1965] 2004, p. 60-61, refere-se a uma articulação dos Tamoio com povos Tapuias. Este autor, que provavelmente se baseou no poema épico de Gonçalves de Magalhães, *A Confederação dos Tamoios*, tornou-se uma das fontes desta versão histórica, encontrada ainda em livros didáticos como o de NADAI & NEVES, *História do Brasil da colônia à república* (1990, p. 43) ou no paradidático, como o de PAULA, Eunice & OUTROS, *Confederação dos Tamoios, a união que nasceu do sofrimento* (1986, p.33). FERNANDES dá uma visão correta dos fatos (*A organização social dos Tupinambá*, 1989, p. 28-29). Ver nossa publicação (PREZIA & HOORNAERT, *Brasil indígena, 500 anos de resistência*, 2000, p. 117-118).

Rio de Janeiro, como Cunhambebe e Aimbiré/Aimberê, no final de junho retornou a Santos com um grupo de guerreiros, ficando Anchieta só, como refém até início de setembro[1173].

O relato da permanência de Anchieta entre os Tupinambá oferece um interessante documento etnográfico, mostrando como os Tupinambá se posicionaram frente aos abaré. Apesar de serem peró (portuguêses), os jesuítas eram sempre vistos como "o que trata das coisas de Deus" e o Pe. Nóbrega identificado como "o verdadeiro mestre (karaíba) dos cristãos". Por isto, eram temidos e reverenciados: "Se lhes fazem algum mal, logo nos há Deus de destruir a todos", dizia Pindobuçu, que acolheu os missionários em sua casa[1174].

Este conflito foi superado graças às muitas articulações de paz, encaminhadas pelo Pe. Nóbrega, e que envolveram não só os portugueses de Santos, mas, sobretudo, os Tupi das várias regiões, como Itanhaém e Piratininga. Neste primeiro local houve um importante encontro, na igreja, onde guerreiros Tupinambá e Tupi "se falaram e abraçaram e ficaram grandes amigos" [1175].

O mesmo ocorreu no planalto, onde um grupo Tupinambá do litoral ali compareceu, realizando um tratado de paz. Foi também na igreja de Piratininga, que uma liderança dos Tupi cristãos tomou a palavra, e do alto de um banco, fez um emblemático discurso:

> *Eu sou fulano, de quem vós outros tanta fama haveis ouvido assaltar muitos dos vossos e morto, porque sempre fui grande vosso inimigo, e agora ainda que me apartei dos meus [dos Tupi], por amor dos cristãos e de Nosso Senhor Jesus Cristo, passo de minha parte por tudo, nem tenho medo de vós, porém queria vossa amizade, mas porque estando na casa de Deus, e os Padres que nos ordenam nossa vida foram à vossa terra e ordenaram estas pazes e* querem que sejamos amigos, sejamo-lo daqui em diante, e desde já não se nos lembre mais das guerras passadas [1176].

[1173] Para detalhes deste episódio, ver a carta de Anchieta, que é a única fonte documental (*Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565, CAP, p. 210-257).
[1174] Id., ib., p. 235.
[1175] Id., ib., p. 237.
[1176] Id., ib. p. 237-238.

E um abraço de paz selou a amizade entre estes dois representantes.

Se 1564 foi o ano da paz, foi também o ano de uma grande epidemia de varíola, que atingiu o litoral e o planalto, matando muitos indígenas. Desta epidemia, deixou Anchieta um impressionante relato:

> *(...) é coisa terrível: cobre-se todo o corpo dos pés à cabeça de uma lepra mortal, que parece couro de cação e ocupa logo a garganta por dentro e a língua, de maneira que com muita dificuldade se podem confessar e em três quatro dias [os indígenas] morrem. Outros vivem, mas fedendo-se todos, quebra-se-lhes a carne pedaço a pedaço com tanta podridão de matéria, que sai deles um terrível fedor, de maneira que acodem-lhes as moscas como à carne morta e apodrecida sobre eles e lhe põem gusanos, que , se não lhes socorressem, vivos os comeriam* [1177].

A epidemia desfalcou não só os indígenas do planalto, como também seus inimigos do Rio de Janeiro.

Aproveitando-se deste momento e, apoiados nas informações estratégicas que lhes passaram os dois religiosos reféns, os portugueses realizaram uma grande ofensiva. Era colocado em prática, como observou Fernandes, "o método predileto dos colonos portugueses de dividir para reinar", já que estes missionários "conseguiram transferir para os lusitanos a lealdade dos Tupinambá de Iperuig" [1178].

[1177] Id., ib., p. 251. O desespero destes era tão grande, como relatou o cronista, que *"alguns deles, como são de baixo e rude entendimento, diziam que as sangrias os matavam, e escondiam-se de nós outros, e mandando fazer covas longas à maneira de sepulturas, e depois de bem quentes com muito fogo, deixando-as cheias de brasas e atravessando paus por cima e muitas hervas, se estendiam ali tão cobertos de ar e tão vestidos como eles andam, e se assavam, os quais comumente depois morriam, e suas carnes, assim com aquele fogo exterior como com o do interior da febre, pareciam assadas"* (Id., ib., p. 251-252).

[1178] *A organização social...*, 1989, p. 29.

Tal postura foi confirmada por Vasconcelos, quando escreveu que os dois missionários

> *já chegavam a descobrir-lhes todas suas traças de guerra e as que tinham preparado para de novo acometer aos portugueses. (...) Então deram por mais bem empregados os trabalhos e perigos de sua missão, quando a vista destes aprestos [preparativos dos Tamoio] consideravam os dos nossos tão diminuídos em forças* [1179].

Alguns destes indígenas de Iperuig foram morar em Bertioga, mais próximos de São Vicente, como foi o caso do grupo de Cunhambebe[1180]. Quando o conflito se tornou mais agudo, muitos não combateram a favor dos lusitanos, mas "se foram para o sertão, pelo não ajudar contra os portugueses"[1181].

Graças aos reforços vindo de Portugal, sob as ordens de Estácio de Sá, sobrinho do governador, uma grande expedição chegou ao Rio de Janeiro. Mesmo assim, buscaram reforços em São Vicente, fazendo com que os vicentinos rompessem os acordos de paz feitos com os Tupinambá[1182].

O sucesso português dependeria da adesão dos moradores de São Vicente e Piratininga e de seus aliados, os indígenas cristãos. Entretanto, a adesão dos Tupi do litoral foi limitada. Houve resistência por parte do grupo de Itanhaém, talvez devido a algum desentendimento anterior. Como registrou o cronista, os portugueses tiveram que aguardar

> *pelo gentio dos Tupiniquins [Tupi], com os quais se fizeram pazes, indo duas vezes em navios às suas povoações a os chamar (...). Os quais, prometendo de vir, não vieram senão mui tarde e poucos, e*

[1179] VVJA, v. 1, p. 85.
[1180] Id., ib. p. 109. Não confundir com o Cunhambebe do Rio de Janeiro.
[1181] FRANCO, A. *Vida do Padre Manuel da Nóbrega*. In: CN, 49. Remanescentes destes Tamoio encontrou Knivet na região da atual Angra dos Reis e São Sebastião, em 1597 (*Vária fortuna e estranhos fados*, 1947, p. 55-58).
[1182] RODRIGUES, *Vida do Pe. Joseph de Anchieta...,* (In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras biografias...* [1618] 1988, p. 82-85).

> *tornaram-se logo de São Vicente, sem quererem com os nossos vir ao Rio* [1183].

É possível que, neste momento, eles começassem a ter consciência de que eram usados pelos portugueses, segundo seus interesses. Com o território invadido, com muitos deles escravizados, passaram a ter mais independência. Lamentavelmente a documentação quinhentista é omissa neste ponto.

O maior apoio indígena veio da parte dos Tupi do planalto, mais fiéis aos padres, como relatou um missionário:

> *a maior parte dos Índios, que a armada [de Estácio de Sá] levou consigo a povoar o Rio são os nossos discípulos de Piratininga, os quaes tanto conhecimento do amor com que a Companhia os trata e trabalha por sua salvação, que, com terem bem que fazer em defender suas casas, e sabendo que se apregoava grande guerra contra elles, sofreram deixar suas mulheres e filhos e repartirem-se por favorecer a armada, que sem elles mui mal podia povoar, e lá andam há seis mezes soffrendo mui grandes trabalhos de dia e de noite por amor de nós, polo que devem ser mui ajudados espiritualmente de todos* [1184].

Para a ofensiva do Rio de Janeiro, os colonos contaram com o apoio de Araribóia, chamado também de Martim Afonso de Sousa, e que era cacique Temiminó, no Espírito Santo. Comandava um importante grupo de guerreiros [1185] e tinha uma personalidade forte e altiva, sendo chamado pelos indígenas de *abaeté* [1186] (= homem autêntico, de valor[1187]).

[1183] ANCHIETA, *Carta ao Provincial de Portugal,* 9.07.1565 (CAP, p. 258).
[1184] VALE, Leonardo do, *Carta de São Vicente,* 23.06.1565 (CA, p. 476).
[1185] RODRIGUES, Pero, *Vida do Pe. Joseph de Anchieta...,* p. 87.
[1186] *CARDIM, Informação da missão do Pe. Cristóvão...1583 (In:* Tratados da terra e gente..,*1978, p. 208).*
Frei Vicente Salvador traz igualmente um episódio, que ilustra a postura deste cacique. Quando tomou posse o governador das capitanias do Sul, Antonio Salema, foi-lhe oferecida uma recepção no Rio de Janeiro, da

Novamente, entram em cena, Nóbrega, Anchieta e alguns outros jesuítas, acompanharam os moradores de São Vicente e Piratininga. Foi o primeiro quem se mostrou o grande estrategista da tomada do Rio de Janeiro, orientando o capitão em vários momentos, inclusive com sugestões militares.

O combate final foi comandado por Estácio de Sá, nem sempre seguro das estratégias a adotar[1188]. Antes de entrar num dos grandes combates, decisivas foram as palavras do Pe. Nóbrega, recolhidas por Simão de Vasconcelos, proferidas na missa:

> *"(...) as empresas grandes não se acabam sem trabalho e sem perigo; (...) parece que nem a Portugal, nem ao Brasil, nem à capitania, nem à reputação portuguesa, convém que fique malogrado cabedal, que tem custado tanto, e tantos anos há que é esperado. Que dirá Portugal, o Brasil, esta capitania e os próprios inimigos, se depois de tão grande fama de poder, virem que voltamos as costas sem sangue? Mais honra seria em tal caso mostrar essas costas feridas na peleja, que sãs sem pelejar; porque feridas mostrariam desgraças da fortuna, e sãs mostrariam desdouro da fama"* [1189].

Após a conquista do Rio de Janeiro, os sobreviventes Tupinambá refugiaram-se em Cabo Frio. Mais uma vez entraram em cena Jerônimo Leitão, capitão-mor de São Vicente, e os indígenas de Piratininga.

---

*qual participara o cacique e outras personalidades portuguesas. Ao sentar-se na cadeira, ao lado do governador, o cacique cruzou as pernas, contrariando a etiqueta oficial. Repreendido, respondeu, através de um intérprete, "não sem cólera e arrogância", como registrou o cronista. Disse-lhe: "Se tu souberes quão cansadas eu tenho as pernas das guerras em que servi a el-rei, não estranharas dar-lhe agora este pequeno descanso; mas já que me achas pouco cortesão, eu me vou para minha aldeia, onde nós não curamos desses pontos e não tornarei mais à tua corte". Infelizmente esta ruptura foi temporária, voltando ele em breve a colaborar com os lusitanos. (*História do Brasil, 1500-1627*, 1982, p. 187).*

[1187] O mesmo que *Aba* (VLB, v. 1, p. 153).

[1188] Quando este se preparava para sair de São Vicente, temendo um possível acidente da esquadra, perguntou a Nóbrega, caso houvesse um desastre, que contas prestaria a Deus e a el-Rei, ao que o missionário respondeu-lhe: "Senhor, eu darei contas a Deus de tudo; e se for necessário irei à presença do Rei e responderei por vós" (In: CCJ, L. 3, n. 62, v. 2, p. 113).

[1189] É de se perguntar se foi Nóbrega quem fez este sermão, pois era gago. In: CCJ, L. 3, n. 61, v. 2, p. 112.

Convém reproduzir um episódio significativo, ocorrido com uma liderança do planalto. Marcos, um dos poucos líderes de quem os jesuítas conservaram o nome, ao saber que o capitão de São Vicente buscava guerreiros para expulsar os Tamoio de Cabo Frio, embora enfermo, pediu para participar da guerra: "Eu ganhei o Rio de Janeiro", disse ele, "e Deus nele me livrou de muitos perigos (...) e por isso hei de tornar lá assim doente como estou e acabar lá minha vida, para que os meus, com meu exemplo, se movam a socorrer os portugueses" [1190]. Era a bravura Tupi que se mostrava novamente.

Ao comentar este episódio, Anchieta registrou na sua crônica:

> *Assim o fez, fazendo-se levar de Piratininga a S. Vicente aos ombros dos seus [na rede], e dali se foi com a mais gente ao Rio de Janeiro e, por estar muito fraco, não pôde passar ao Cabo Frio, porque no mesmo Rio o queria Deus salvar* [1191].

Morreu nesta vila, tendo antes se casado cristãmente com a índia que o acompanhava.

O governador Antônio Salema, com uma força de 400 portugueses e 700 indígenas conseguiu derrotar os Tupinambá e seus aliados franceses, em 1575. Foram muitos os mortos.

> *os cativos que quiseram receber a fé pôs o governador Antonio de Salema em duas aldeias no recôncavo do Rio de Janeiro, a que chamaram uma de São Barnabé e outra de São Lourenço [Niterói], e se encomendaram aos padres da Companhia, pera que como aos outros catecúmenos lhe ensinassem os mistérios da nossa fé* [1192].

[1190] *História da Companhia de Jesus.* Título *Na fundação do Rio de Janeiro* (In: TH, p. 128).
[1191] Id., ib.
[1192] SALVADOR, Fr. Vicente, *História do Brasil...*, p. 188. ANCHIETA também registrou: "Os tamoios, que dalquela guerra ficaram escravos, foram muitos e repartidos com os soldados" (*História da Companhia*... Título *Pe. Baltazar Álvares.* In: TH, p. 141).

Assim, as primeiras missões do Rio de Janeiro formaram-se a partir dos Tamoio cativos. Vários deles aparecem nos inventários paulistas do final do século, e é possível que sejam parte deste espólio de guerra[1193].

Um grande grupo conseguiu refugiar-se no Sul de Minas, onde foi encontrá-los a expedição escravista de Martim de Sá, filho bastardo do governador Salvador Correia de Sá, e da qual participou o inglês Anthony Knivet [1194].

5.3 A consolidação da vila

A derrota dos Tupinambá e a expulsão dos franceses trouxeram mais calma ao Sudeste, retornando os portugueses à construção da vila. Foram aos poucos erguendo fora dos muros os padrões da civilização cristã e portuguesa, como a cruz, a Casa do Conselho, a cadeia, o pelourinho e a forca.

A cruz foi erguida não só na saída da vila que levava para o caminho do mar, como também na serra de Paranapiacaba, antes da descida para o mar, como se vê no mapa seiscentista. É possível que o alto da serra, em plena mata atlântica, fosse escolhido como um local privilegiado para espantar os espíritos maus e proteger os viajantes que passavam pela mata e enfrentavam a serra (fig. 3).

A Casa do Conselho, onde eram realizadas as reuniões dos vereadores, apresentava-se como outra importante referência para os moradores[1195]. Demorou muito para ser edificada, ou por falta de recursos ou simplesmente por incúria dos primeiros moradores.

Sua construção seria iniciada somente em 1574, quatorze anos depois da instalação da vila.

[1193] Inventário de Damião Simões, sapateiro, 14.03.1578 (IT, v. 1, p. 5).

[1194] Ver o relato em *Vária fortuna e estranhos fados* (c. 1598, 1947, p. 61-90). O cronista inglês, que se separou desta expedição, viveu por vários meses com um grupo Tupinambá, que migrou para Santa Catarina para fugir dos portugueses. Embora o cronista fale de 30 mil, num evidente exagero, estes sobreviventes não deveriam passar de mil, quando foram novamente presos por traficantes do Rio de Janeiro, e levados para trabalhar em engenhos de açúcar (Id., p. 90).

[1195] Sobre a Câmara ou Conselho ver os trabalhos de ALVES, *O município, dos romanos à Nova República* (1986); GARCIA, *História política e administrativa do Brasil* (1500-1810), sobretudo o cap. 5 (1956, p. 91-106). Ver também nosso trabalho *A Câmara da vila de São Paulo: uma manifestação da sociedade civil nos séculos XVI e XVII* (mimeo, 2005).

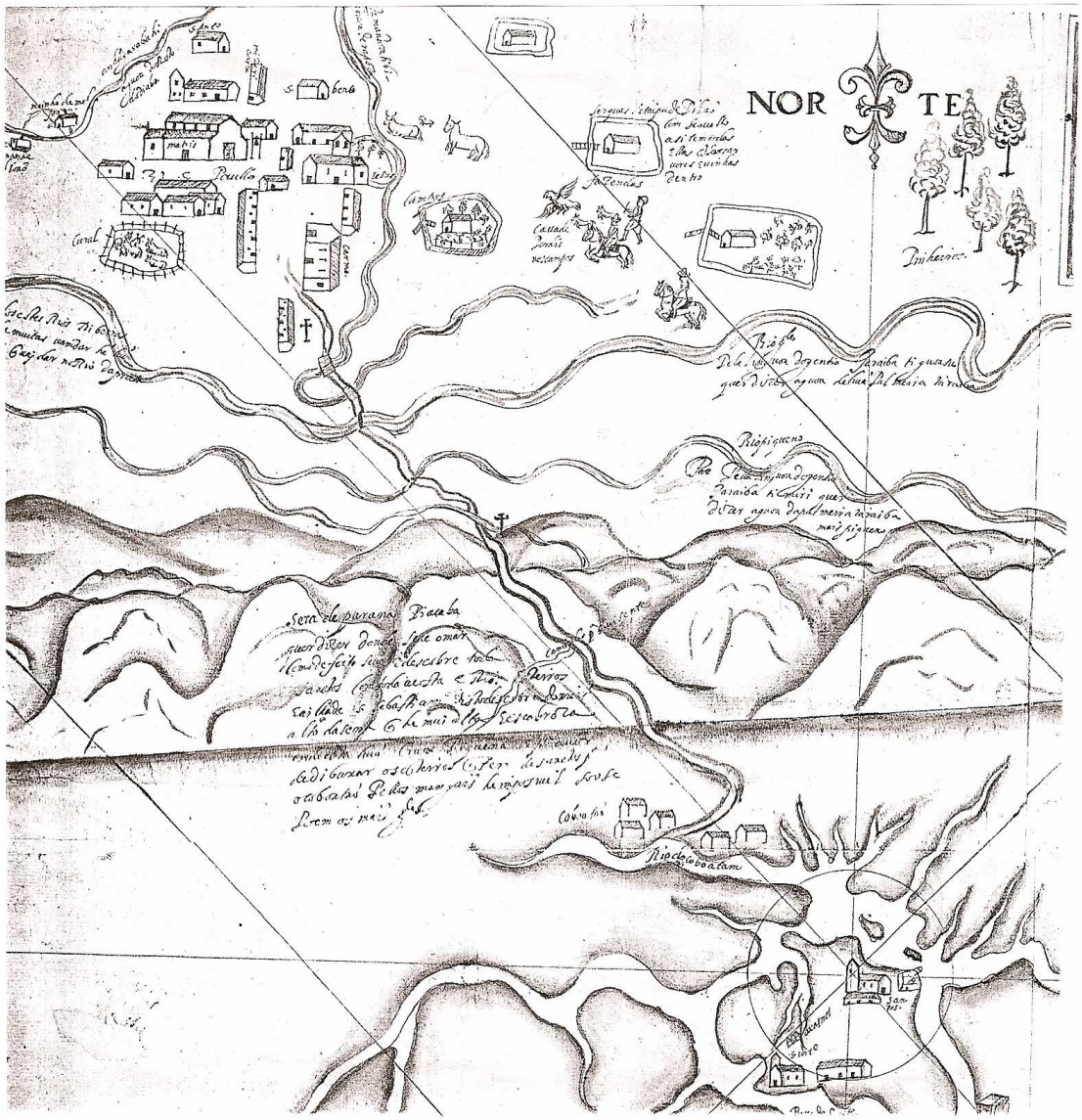

Fig. 3 *Capitania de São Vicente, por volta de 1620*

ANÔNIMO, Acervo da Real Academia de la Historia, Madri (In: Imprensa Oficial Est. São Paulo, *Calendário 2000*, outubro).

A edificação foi lenta, pois na sessão de 21 de março do ano seguinte. os camaristas ameaçavam multar o construtor Álvares Anes em "quinhentos rs [réis]" para que "depois da festa [da Anunciação] acabase de fazer a casa do c^{o} [Conselho], q' era obriguado e a acabace de fazer ate quinze dias do mez dabrill, so pena de pagar a dita pena"[1196].

Durante todo este tempo, as sessões foram realizadas em casa de particulares, como a de Jorge Moreira, "por não haver cazas do cõselho" [1197].

Não foi registrada a data de sua inauguração, mas deve ter ocorrido em abril de 1576, pois, no dia 14 deste mês, a sessão já fora realizada nas "cazas do conselho"[1198].

A Casa do Conselho era uma construção de taipa, coberta de palha, cuja edificação demorara dois anos para ser concluída. Por ser um edifício simples, necessitava de constante manutenção, o que não costumava acontecer. Três anos depois e sua construção, em julho de 1579, os oficiais da Câmara pediam que o procurador do Conselho exigisse que os moradores cobrissem aquela casa, "porquanto chove nela por as paredes". Cada um deveria mandar uma "peça", isto é, um escravo indígena para tal trabalho ou dar "dous feixes de saper [sapé] e quem tiver menos [recurso], hun [feixe]", sob pena de se pagar meio tostão de multa [50 réis][1199].

Somente em 1585, a vila terá sua nova Casa do Conselho coberta de telha.

Sua localização não é precisa, mas talvez ficasse próximo à saída da vila, quase em frente ao Caminho do Mar, na atual avenida da Liberdade, ao lado da Igreja São Gonçalo, onde,por muito tempo, uncionou também a cadeia. Como os dois edifícios quase sempre estavam conjugados, é possível pensar nesta hipótese[1200].

Havia um corpo administrativo municipal que buscava fazer frente às necessidades da vila nascente: dois vereadores, um escrivão, um juiz, um procurador do

[1196] ACSP, 21.03.1575 (v.1, p. 68).
[1197] Id., 4.01.1562 (Ib., p. 11).
[1198] Id., 14.04.1576 (Ib., p. 95).
[1199] Id., 18.07.1579 (Ib., p. 148). Era uma multa pequena, correspondendo ao valor de um par de sapatos de mulher usados (Inventário de Damião Simões, IT, v. 1, p. 3).
[1200] Ver "Planta da Imperial Cidade de S. Paulo feita pelo Cap. Rufino Felizardo e Costa" (1810/1841). In: MOURA, *São Paulo de outrora* (1932, p. 6).

Conselho, um alcaide e cinco *almotacéis*. Ao serem empossados, todos faziam juramento sobre os "sãotos avãogelhos"[1201].

Os vereadores eram eleitos através de um complexo sistema de votação de "grandes eleitores", isto é, só podiam votar os "homens bons", que eram as pessoas de posses[1202]. É possível que neste início, não se tenha cumprido as exigências das Ordenações do Reino ao pé da letra, pois todos os moradores eram pessoas de pouca posse. Eram excluídos desta função os peões, degredados e, evidentemente, os indígenas[1203].

O alcaide, chamado também de *alcaide pequeno,* era uma espécie de oficial de justiça, pois eram "depositários dos bens públicos e avaliadores dos bens penhorados ou inventariados"[1204]. Os *almotacéis* [1205] eram os que se responsabilizavam pelo cumprimento das leis, cobravam os impostos e as *coimas,* que eram multas aplicadas aos donos de animais que deixavam pastar em propriedade alheia[1206].

Havia também os *meirinhos*, uma espécie de guarda municipal. Nos primórdios de São Paulo são identificados o meirinho português e o meirinho indígena, como foi o caso de Cristóvão Sairobaqua [Sarobaca?], "índio cristão", que aparece no episódio da prisão dos espanhóis, como se verá mais à frente [1207].

No mês de março de 1562, Domingos Luiz Grou foi nomeado *capitão do gentio,* isto é, dos índios, atendendo ao pedido dos membros do Conselho[1208]. Era uma determinação vinda de Mem de Sá, que estabelecia um responsável para assuntos indígenas.

Os moradores tentavam suprir todos os cargos previstos nas ordenações do reino, mas era apenas uma tentativa de se implantarem as normas da administração municipal portuguesa, pois as pessoas não estavam preparadas para tais cargos e não havia condições materiais para exercê-los. Prometiam sempre "fazer bem e verdadr^{a}m^{e} o seu oficio ho melhor

---

[1201] Id., ib. Sobre os cargos e funções do município português ver o texto de GARCIA, O município. In: *Ensaio sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500-1810),* 1956, p. 92-106).
[1202] Quanto ao procedimento da escolha deste cargo, ver GARCIA, *Ensaio sobre a história política...*, 1956, p. 99-102).
[1203] Id., ib., p. 103.
[1204] GARCIA, *História política...,* 1956, p. 94. Este vocábulo deriva-se do árabe *al´qadi* (= juiz), herança moura, que se conservou na administração portuguesa (CUNHA, *Dicionário etimológico...,* 1982, p. 26).
[1205] Este vocábulo deriva-se do árabe *al-muhtásib,* o cobrador de imposto (Id., ib., p. 34).
[1206] HOUAISS, *Dicionário da Língua Portuguesa,* 2001, p. 755.
[1207] ACSP, 9.11.1583 (Ib., p. 223).
[1208] Id., 9.03.1563 (Ib., p. 24).

q' nosso sõr [Senhor] ds [Deus] lhes dese a entender e guoardar (...) a procurar o bem e verdadr^{a}m^{e} pelo povo e republica"[1209].

Ainda em 1587, não havia Livro das Ordenações, pois o almotacel João Maciel reclama aos vereadores "q' lhe desem o livro das ordenações p^{a} regerse e saber o q' devia fazer per bem de seu regimento"[1210].

Em situação de conflito sério com os indígenas,era escolhido o *capitão de guerra* ou *capitão-mor de ordenança*, como ocorreu com João Ramalho, em 1563[1211].

Os outros símbolos da vila portuguesa, como a cadeia, o pelourinho e a forca – sobretudo estes dois últimos – tornar-se-ão símbolos de uma sociedade repressora. A população de Piratininga, formada por aventureiros, degredados, mestiços e indígenas, não tinha nenhum interesse nesses instrumentos repressivos. Convém lembrar que a tortura e maus tratos não eram práticas correntes na tradição tupi [1212].

Isto explica porque a cadeia demorou muito para ser construída. Ainda em janeiro de 1579 a sessão da Câmara teve que se realizar na casa de Antônio Preto, pois "a caza do comselho q' era toda hua e estar ocupada com hu prezo"[1213].

Antônio Bicudo, ao assumir o cargo de juiz em 1579, estranhava que um tal de Domingo Ruiz vagava pelas ruas da vila, embora fosse acusado de roubo. Prendendo-o, verificou que na Câmara e, por conseguinte, na cadeia não havia carcereiro, "nem ferros, nem cadeado" e, por isso, deixou o réu em liberdade[1214].

Em novembro de 1583, apareceram alguns espanhóis "fogidos", vindos certamente do Paraguai. Um deles, Pero Dias, o coxo, depois de ter discutido com um frade franciscano que estava de passagem pelo planalto, agrediu-o, matando-o a punhaladas. Todo o grupo foi preso pelo meirinho português, ajudado por outros moradores e pelo meirinho indígena, com seus auxiliares índios. Entretanto, tiveram que ser soltos, pois não

[1209] ACSP, 19.01.1573 (v. 1, p. 58).
[1210] Id., 13.06.1587 (Ib., p. 316).
[1211] ACSP, 30.04.1563 (v. 1, p. 25).
[1212] *"[Os Tupi] são inclinados a matar, mas não são cruéis: porque ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos, porque se os não matam no conflito de guerra, depois tratam-nos muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte mui fácil, porque às vezes os matam de uma pancada. (...) Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos portugueses e franceses"* (ANCHIETA, *Informação do Brasil...*, 1584, TH, p. 329).
[1213] Id., 24.01.1579 (Ib., p. 135).
[1214] Id., ib.

havia “prizois [prisões] e quasereiro [carcereiro]”, sendo este o motivo do ofício enviado por Bicudo ao capitão-mor de Santos, protestando por esta situação[1215].

Dois anos depois, sem haver ainda a cadeia, os oficiais da Câmara resolveram tomar a loja de Francisco Pires para usá-la como prisão. Em julho deste mesmo ano, foi notificado que teria sua loja de volta, certamente por protestar contra esta arbitrariedade[1216]. A cadeia será construída somente no século XVII, passando estes anos sem haver nenhuma prisão por falta de condições materiais. A maior parte dos que cometiam delitos fugia para as aldeias indígenas, tornando-se “homiziados”.

A forca demorou igualmente para ser erguida, o que ocorreu por volta de 1576.

Houve um boicote para sua construção, pois, neste ano de 76, o procurador do Conselho pedia “q’ suas mercês [os vereadores] mãdacen allevantar a forqua q’ estava no chão toda caída”, assim que houvesse dinheiro para pagar a mão-de-obra[1217].

É possível que tivesse sido erguida, neste mesmo ano, no centro da vila.

Rodou por vários locais, pois ninguém tinha interesse de vê-la próximo à sua casa. Dez anos depois, em 1587, estava junto ao rio Tamanduateí e, no final do século em 1598, encontrava-se no outeiro de Tabatinguera, para incômodo dos carmelitas que já haviam chegado à vila e que haviam construído seu convento não muito longe dali[1218]. Os frades também reclamaram deste lúgubre monumento, que foi removido para “de fronte da cruz q’ está no caminho de birapoera [*Ibirapuera*, atual Santo Amaro]”, [1219], na saída sul. Este local mais tarde passou a se chamar *Largo da Forca*[1220]. Após a abolição da pena de morte no Brasil, tornou-se Largo da Liberdade.

[1215] Id., 9.11.1583 (ib., p. 223-224)

[1216] *“(...) lhe tomarão para a cadeia a loja da dita sua casa pera meter nella a pero fernandez marinheiro por q’ não avia cadea nen onde o aprisionar”* (ACSP, sessão de 20.07.1585, v. 1, p. 271). Ainda no final do século os vereadores reclamavam ao capitão-mor, Jorge Corrêa, que lhes “desse carcereiro e feros e prizõis p[a] os delinquentes q~ ha e a cada hora se ofrece a vellos” (ACSP, sessão de 19.07.1597, v. 2, p. 26).

[1217] ACSP, 27.05.1576 (v. 1, p. 98).

[1218] Ver esse outeiro da Tabatingüera no mapa do Cap. Felizardo e Costa (1841), e não devendo ser confundido com a rua Tabatingüera, que ficava mais adiante (In: MOURA, *São Paulo de outrora*, 1932, p. 6).

[1219] ACSP, 28.11.1598 (v. 2, p. 48).

[1220] Sobre o Largo da Forca, ver MOURA (id., p. 126-136). Freitas reproduz também um desenho de 1874, que retrata o “morro da forca”, colina onde se erguia o patíbulo, onde hoje se ergue a Igreja das Almas, no Largo da Liberdade, que durante muito tempo foi chamada de *Igreja dos Enforcados* (*Tradições e reminiscências paulistanas*, [1921] 1978, p. 24-25).

Não há registro de que ela tivesse sido usada nestes primórdios, nem mesmo no caso do castelhano que matou o frade. Parece que era mais para a intimidação do que para execuções.

Outro instrumento odiado pelos moradores foi o *pelourinho*[1221].

Embora muito usado na Europa, onde havia uma "liturgia punitiva", no dizer de Foucault[1222], em São Paulo parece não ter sido utilizado nestes primórdios para moradores portugueses, por ser justamente um instrumento de humilhação pública. Mas é possível que tivesse sido usado para castigar escravos indígenas, embora nas minhas pesquisas não tenha identificado nenhum registro sobre tal prática.

Como o descreve Garcia,

> *era uma coluna de pedra ou madeira, a prumo, posta em alguma praça principal da vila ou cidade, à qual se atava pela cintura o preso que se expunha à vergonha, ou era açoutado; tinha argola, onde se podia enforcar e dar tratos de polé* [1223].

Embora fosse o símbolo da vila portuguesa, em São Paulo foi erguido somente em 1587. Neste ano houve uma pressão da Câmara para sua construção, pois Gonçalo Fernandes e Jorge Moreira, que haviam se comprometido com esta tarefa, quando vereadores, deixaram de fazê-lo. Na gestão seguinte, o ouvidor Antônio Bicudo cobrou o trabalho e lhes impôs uma multa de "cinquo cruzados para o concelho"[1224]. Os acusados tentaram justificar-se, afirmando que não haviam levantado o pelourinho pelo fato de o tronco encontrar-se ainda no mato, cortado, mas parcialmente queimado, num evidente

---

[1221] O vocábulo deriva-se do francês *pilori*, que por sua vez provém do latim *pila* (= coluna). Era um "poteau où l'on attachait les condamnés que l'on exposait au regards public » (*Petit Larousse Illustré*, 1983, p. 764). Na Europa foi adotado sobretudo no países onde houve a Inquisição, sendo que na França foi abolido em 1789, durante a Revolução Francesa (In: FOUCAULT, *Vigiar e punir*, [1975] 2008, p. 12).
[1222] FOUCAULT, ib., p. 31.
[1223] *História política e administrativa do Brasil*, 1956, p. 97. *Polé* era uma forma de tortura, que consistia em manter o preso, com os pulsos amarrados e suspensos numa argola, tendo um peso de ferro aos pés, para produzir maior estiramento (AURELIO, 1999, p. 1595). Sobre a ostentação do suplício, ver o estudo de Foucault, acima citado, sobretudo o capítulo 2 (Id., ib., p. 30-56).
[1224] ACSP, 7.02.1587 (v. 1, p. 309-310).

sinal de rejeição por parte da comunidade. A pena pecuniária lhes foi comutada e o pelourinho deve ter sido erguido neste mesmo ano[1225].

A iconografia paulistana é muito pobre e omissa neste particular, mas uma gravura da vila de Fortaleza, do século XVIII, traz a representação do pelourinho e da forca (fig. 4).

Sua localização primitiva não é identificada, mas um mapa de 1841 localiza o *Largo do Pelourinho* atrás da Igreja de São Gonçalo, próximo à atual praça João Mendes[1226].

Competindo com a Câmara, a igreja foi, certamente, o edifício de maior referência.

Durante muito tempo, a única igreja existente foi a dos jesuítas. Era o local onde se realizava o culto religioso e, na porta da igreja, à saída da missa dominical, um almotacel lia as ordens e diretivas municipais, segundo a tradição portuguesa[1227].

Com o tempo e, sobretudo, com os conflitos com os jesuítas, desencadeados pela questão da escravidão indígena, foi solicitada a nomeação de um pároco diocesano, o que ocorreu em 1591[1228].

A partir daí, pensou-se em construir uma matriz. Sua construção foi muito postergada. Somente em 1612, 20 anos depois da chegada do vigário, os moradores conseguiram concluir sua igreja[1229].

[1225] Id., ib., p. 310-311.

[1226] Ver mapa citado do Cap. Felizardo e Costa (In: MOURA, id., p. 6). Quanto ao pelourinho paulistano do século XIX, ver texto do autor nesta mesma obra (p. 117-125).

[1227] ACSP, 1.12.1583 (v. 1, p. 225).

[1228] ACSP, 1.08.1591 (ib., p. 426-427).

[1229] SOUZA, N. *Catolicismo em são Paulo*, 2004, p. 79.

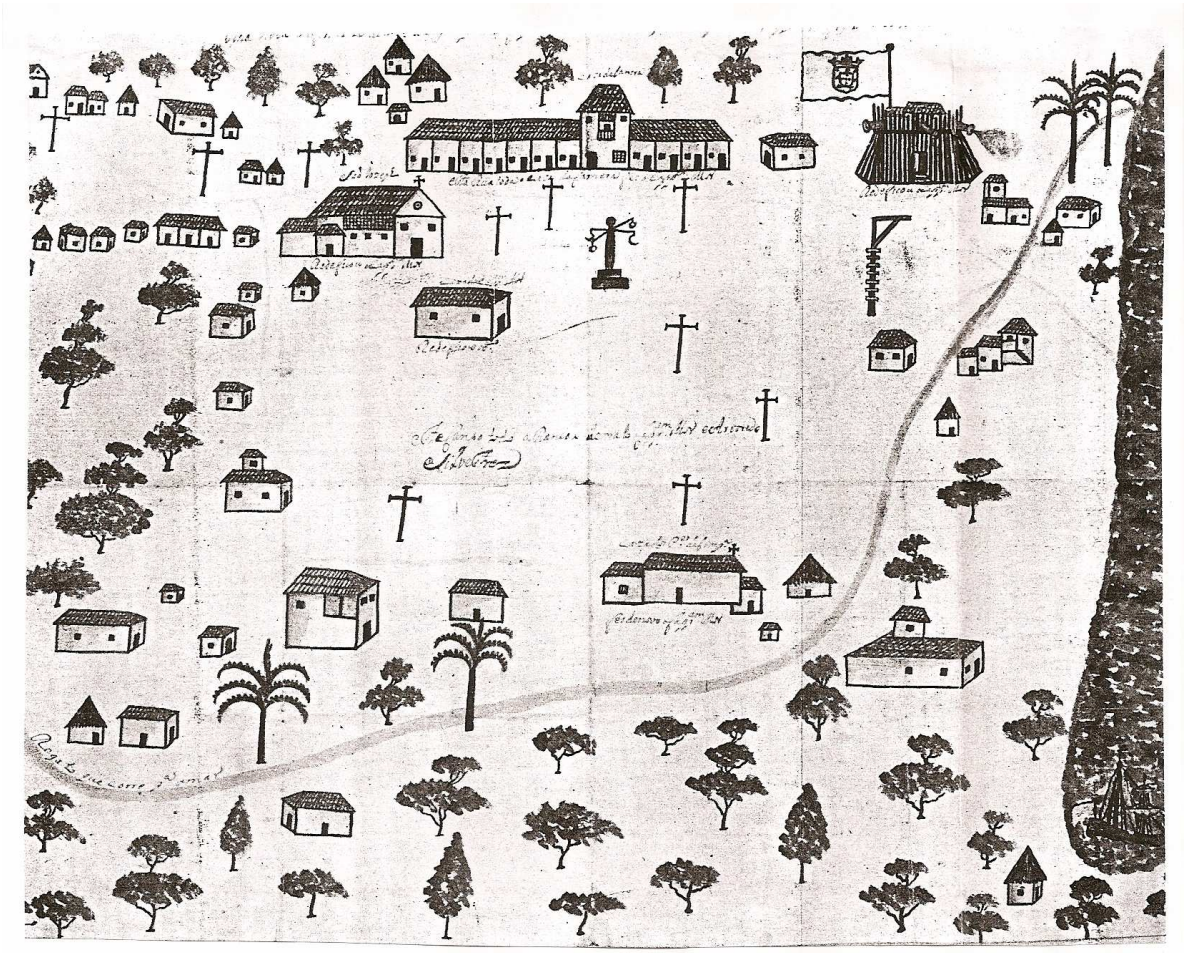

Fig. 4 *Vila nova de Fortaleza, segundo gravura de meados do século XVIII*

ANÔNIMO, *Arquivo Histórico Colonial,* Lisboa (In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 1938, v. 3, p. 84-85).

Alguns atos religiosos eram regulamentados pelas *Ordenações reais*, como as três principais procissões: a da Visitação de Nosso Senhora, a do Anjo da Guarda, "que tem cuidado de guardar e defender" a vila e a de Corpus Christi, chamada também de *Corpo de Deus.* Eram obrigatórias a todos os moradores que vivessem "ao redor [da vila] uma légua"[1230]. Devia haver outras, como para São Sebastião e Santa Isabel[1231].

Nos primórdios de São Paulo, os padres da Companhia de Jesus mantinham um bom relacionamento com a população local, que admirava o trabalho catequético, como se lê na carta enviada pela Câmara a Estácio de Sá, no Rio de Janeiro:

> *o mosteiro de são paulo dos padres da cõpanhia de jeshu q~ nela esta fazendo muito fruito as allmas co sua doutrina e cõvertendo muitos índios e fazendo-os cristãos como tem feito; (...)[e por isso] o mosteiro de são paulo q' he hua couza das milhores q' ha nesta tera [terra]* [1232].

O mesmo Anchieta, escrevendo por ocasião da epidemia de varíola de 1564, afirmava:

> *os mesmos portugueses parece que não sabem viver sem nós, assim em suas enfermidades próprias, como de seus escravos. Em nó têm médicos, boticários e enfermeiros: nossa casa é botica de todos, poucos momentos está quieta a campainha da portaria, uns idos, outros vindos a pedir diversas coisas, que só o dar recado a todos não é pouco trabalho, onde não há mais que dois ou três que atendam a isto e a tudo o mais* [1233].

[1230] Ver *Ordenações Filipinas*, nº 48 (1975, p. 357).
[1231] Ver TAUNAY, *São Paulo nos primeiros anos*, [1920], 2003, p. 67
[1232] Id., 12.05.1564 (Ib., p. 44).
[1233] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 8.01.1565 (CAP, p. 252).

Mesmo em 1583, quando o visitador Pe. Cristóvão e Pe. Cardim passaram por Piratininga, foram recepcionados, à borda do campo, a 18 quilômetros da vila, por cerca de 20 moradores dos mais destacados, que lhes levaram cavalos e lhes deram as boas vindas.

Sobre o relacionamento dos padres com os povoadores do planalto, escrevia Cardim que eles têm "grande amor e respeito, e por nenhum modo querem aceitar cura [diocesano]"[1234].

Desta forma, não procede a observação de Pompeu de Toledo, que afirma que com a mudança dos moradores de Santo André para Piratininga, em 1560, "os padres desempenharão papel declinante na vida da povoação"[1235]. Isto ocorrerá bem mais tarde, a partir de 1590, quando se empenharão em defender os indígenas, sempre mais disputados para o trabalho escravo.

5.4 Os Tupi entre os jesuítas e os colonos

A população Tupi de Piratininga foi bastante instável, fruto da mobilidade indígena e das doenças que periodicamente assolavam a região. A chegada de novos contingentes indígenas, vindos do interior, permitia sempre repor estas baixas, causadas pelas mudanças e pelas mortes, como relatou o Pe. Balthazar, secretário do visitador Pe. Inácio de Azevedo:

> *do certão dentro, onde há muito Gentio, vieram aqui alguns Principaes, a quem se deu noticia da Fé, de que elles gostaram muito, tendo capacidade era entender o que lhes diziam. Iam com determinação de trazerem suas mulheres e família e ainda mover outros a que também se viessem pousar aqui perto* [1236].

[1234] Informação da missão..., 1583, *Tratados da terra...*, 1978, p. 214.
[1235] TOLEDO, Roberto P. de, *A capital da solidão*, 2004, p. 112.
[1236] FERNANDES, Balthazar, *Carta da capitania de S. Vicente*, 22.04.1568 (CA, p. 528).

Em 1567, o mesmo padre registrava que ao redor da vila, num raio de três léguas (18 km) havia "seis Aldeas de Índios da terra" [1237]. Isto faz crer que os indígenas continuavam morando nas aldeias tradicionais, provavelmente Ururay, Jurubatuba, Guarapiranga, Ibirapuera e Carapicuíba.

Outros viviam dispersos, além dos que estavam na vila como agregados ou como escravos dos colonos.

O depoimento deste jesuíta contradiz o cronista beneditino Madre de Deus, que colocava o início dos aldeamentos missionários no planalto por volta de 1560[1238].

Os indígenas cristãos já não andavam nus, como nas aldeias tradicionais, mas deviam vestir-se, como aqueles que Cardim encontrou em várias povoações, "com alguma roupa de algodão ou de pano baixo [barato]". A mulheres nativas andavam vestidas de maneira simples, com "suas camisas de algodão soltas até o calcanhar sem outra roupa e os cabelos, quando muito, entrançados com uma trançadeira de fita de seda ou de algodão". E todos, "homens e mulheres de ordinário andam (...) sempre descalços" [1239].

Em 1576, a Câmara se preocupava com uma grande liberdade de costumes em relação às mulheres indígenas, pejorativamente chamadas de "negras", e proibia que "mansobos [mancebos] solltr^{os} [solteiros]" fossem à bica ou ao rio, onde as mulheres lavavam roupa e se banhavam, já que estavam bulindo com as "negras [índias] e as afrontavão". E era colocada uma multa de 50 réis, na primeira vez, e 100 réis, na recidiva[1240].

Os indígenas que moravam no entorno da vila eram também levados para expedições em busca de escravos e para troca de objetos de consumo ou utilitário, como cera e redes, permanecendo bom tempo fora e deixando a vila desprotegida. Diante do clima de insegurança que ainda reinava no planalto, em junho de 1563, os camaristas proibiram que qualquer indígena fosse retirado de lá, como fizeram os filhos de Diogo de Braga, "isto por rezão q' vinha gera [guerra] sobre nos (...) e por sermos pouquos nesta

---

[1237] Id., *Carta aos padres e Irmãos de Portugal*, 5.12.1567 (*Bras.* v. 4, p. 425).
[1238] *Memórias para a história...*, p. 125. Neste e em outros pontos foi seguido por outros historiadores regionais, como BOMTEMPI, no seu livro *O bairro de São Miguel Paulista*, 1970, p. 25.
[1239] *Informação da Província do Brasil, 1585* (CAABL, p. 426). Durante muito tempo este texto foi atribuído a Anchieta.
[1240] ACSP, 14.04.1576 (Ib., p. 95).

vila". E que ninguém levasse indígena "sem licença da quamara [câmara] cõ pena de cinco tostõis"[1241].

A mesma restrição impunha-se às pessoas que viessem do litoral para realizar negócios e que tinham o hábito de requisitar indígenas para o transporte. Por isso, a Câmara proibia que fossem requisitados "cõ quarga nen descaregado" sem licença igualmente da Câmara, sob pena de se pagar cinco tostões de multa[1242].

Por aí se vê que a pressão sobre esta população era grande, até mesmo em relação aos jovens educados pelos padres, como observou Nóbrega: "Não são aceitos [como cidadãos livres] à gente portuguesa, que muitos os queriam para seus escravos"[1243].

A mesma situação verificou o Pe. Balthazar Fernandes, em 1568:

> *[os indígenas] são mui aborrecidos á gente branca; somente a nós, que os tratamos bem e os amparamos e livramos das unhas dos lobos, nos têm amor e se dão bem comnosco. Porventura se não foramos, houvera já mui poucos entre nós, porque há muitos salteadores e não têm tanta ousadia andando nós no campo [na missão de Piratininga]* [1244].

Esta observação já oferece uma idéia do conflito que irá se deflagrar mais tarde, em relação à mão-de-obra indígena.

Bem antes, referindo-se aos moradores do litoral, Nóbrega já havia escrito que "nesta terra todos, ou a maior parte teem a consciência pesada por causa dos escravos que possuem contra a razão"[1245].

Todas as famílias do planalto possuíam escravos, mesmo as mais pobres. Eram eles que faziam também todo o serviço da vila, como limpar as fontes e consertar os muros que a cercavam, pois, nas atas da Câmara sempre se pedia para mandar "huma pesa [peça]

[1241] Id., 6.06.1563 (Ib., p. 25).
[1242] Id., 10.07.1563 (Ib., p. 26).
[1243] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, 12.06.1561 (NC, p. 106).
[1244] *Carta da Capitania de S. Vicente*, 22.04.1568 (CA, p. 527).
[1245] *Carta ao Pe. Simão Rodrigues*, 1550. CN, p. 109.

de escravos" para tais serviços e, quando não era possível, que se pagasse "meio tostam [tostão]"[1246].

Muitas vezes, os jesuítas não sabiam como proceder em relação àqueles "índios forçados, los quales reclaman liverdad y no saven más del judicial que venirse a nós como a padres [pais] y valedores"[1247].

De fato, numa sociedade escravista, os missionários mostravam-se seus únicos defensores. Sem força jurídica para libertá-los, nos primeiros anos de Brasil, muitos deles ficavam desprestigiados perante os nativos, como escreveu o mesmo Nóbrega:

> *Por falta de justicia ellos quedan captivos y sus señores em pecado mortal, y nós perdemos el crédito entre toda la gentilidad por lo que esperavan [de nosotros]* [1248].

Nem sempre esta postura foi consensual entre os missionários, sendo que muitos deles viam a escravidão como um mal necessário, como escrevera Anchieta, por ocasião das grandes epidemias da Bahia: "morta a escravaria e índios, não há viver nesta terra"[1249]. Ele chegou até a colaborar com alguns colonos na recuperação de escravos fugidos, como ocorreu com seu amigo Braz Gonçalves[1250].

Quanto à etnia dos escravos, infelizmente os inventários e testamentos que se conservaram deste final de século, mas que nem sempre trazem o nome do povo, embora alguns o façam, dando uma idéia da diversidade étnica.

É o que se vê no inventário de João do Prado, feito a 13 de fevereiro de 1597. No sertão de Paranayba (Vale do Paraíba?) e diante dos perigos da expedição na qual morreu, fez um testamento, arrolando, entre seus bens, 12 escravos. Aí são identificados: uma

---

[1246] ACSP, 9.07.1581 (v. 1, p. 178).
[1247] NÓBREGA, *Carta ao Pe. Simão Rodrigues,* 10.03.1553 (CPJ, v. 1, p. 455).
[1248] Id., p. 455-456.
[1249] *Carta anua ao Pe. Cláudio Acquaviva,* 1.01.1582 (CAP, p. 308).
[1250] Atendendo ao pedido do amigo, genro do cacique de Ibirapuera, que se queixava da fuga de vários escravos, Anchieta se dispôs a ajudar a recuperá-los. Desceu com ele pelo Tietê, navegando várias horas sem localizar nenhum deles. Ao entardecer, acalmou o amigo dizendo que os encontrariam antes do sol se por. De fato, antes do anoitecer chegaram a uma tapera, onde vários deles haviam se refugiado, tendo sido presos e levados para suas terras no Ibirapuera (VVJA, v. 1, p. 157).

"negra do gentio desta terra" com uma filha (casada com um escravo indígena que o acompanhou e que ficou no sertão), duas outras escravas "do gentio desta terra", sendo que uma delas casada com um indígena sem identificação de etnia, um escravo Tamoio, duas escravas Carijó e quatro jovens e crianças, sem identificação de etnia, podendo ser Tamoio ou Carijó. Assim, dos 12 cativos, cinco eram Tupi, certamente de grupos rivais, e os demais Tamoio e Carijó/Guarani[1251].

Anchieta preocupava-se mais com a falta de assistência cristã dos escravos e com a liberdade sexual entre colonos e indígenas, do que com o cativeiro, como se vê no célebre sermão que proferiu na festa da Conversão de São Paulo, em 1568. Fazendo uma retrospectiva dos muitos pecados ali cometidos, condenava nos colonos a ira, a avareza, a inveja, o ódio, o roubo e a difamação. Foi severo contra a luxúria – tanto da "mulher desonesta e desavergonhada" quando do "homem luxurioso". Recriminou a ambição dos portugueses, que passavam de 15 a 30 dias nas roças, sem respeitar o descanso dominical e sem assistir à missa. Condenou a falta de assistência religiosa dos escravos, quando os colonos não se importavam que "não se venha à doutrina ou missa, antes ele mesmo os não deixa vir; não lhe dá nada que sua negra [indígena] cristã esteja amancebada com o índio infiel [não cristão]". Sem pronunciar uma única palavra sobre a escravidão em si, concluía seu sermão:

> Popule meus popule meus, quis te fascinavit?[1252] *Muita devoção e virtude havia em ti. Que olhos de bruxas infernais te enfeitiçaram e te lançaram a perder?* Bene currebas[1253]*, Vila de São Paulo, pelo caminho dos mandamentos de Deus, para seres vaso escolhido como ele. Quem te esburacou e fendeu e fez entornar o licor da graça que tinhas?* [1254]

[1251] Id., ib. p. 89-90. A partido do século XVII este comércio terá uma importância primordial para a vila paulista, tema que foge à presente pesquisa. Ver o estudo de MONTEIRO, J., *Negros da terra* (1994).
[1252] "Povo meu, povo meu, quem te enfeitiçou?" (*Impropérios da Sexta-feira Santa*).
[1253] "Corrias bem", numa alusão à epístola de São Paulo, em que o apóstolo afirma que muitos correm, mas apenas um leva o prêmio (2 Tim 4, 7).
[1254] *Sermões*, 1987, p. 75.

Se Anchieta não foi explícito contra a prática escravista, outros jesuítas, sobretudo os da Bahia, passaram a questioná-la e a pedir uma postura mais clara dos padres e do rei, face aos cativeiros.

Pe. Miguel Garcia (1550-1614), professor de teologia em Salvador, sustentava que nenhum escravo tanto da África, como do Brasil podia ter um justo cativeiro. "Ninguém nesta terra pode ter a consciência tranqüila", escrevia ele. E recusava confessar quem praticasse a escravidão e até os jesuítas do convento, que advogassem o cativeiro lícito[1255].

Por sua vez, o Pe. Gonçalo Leite, primeiro professor da filosofia do Brasil, que viveu na Bahia na década de 1570, não media as palavras na condenação desta prática. Escrevendo ao superior geral, afirmava:

> *Todos os Padres do Brasil andam perturbados e inquietos na consciência com muitos casos acerca de cativeiros, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos Índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto a execução deles. Alguns Padres lhes tem respondido; mas as respostas mandadas ao Brasil [contra a escravização] pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa de Consciência*[1256]*; e com favor de Sua Majestade, os Governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos Padres não teem força para isso. De outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas. Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nosso Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem* [1257].

[1255] "A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província, particularmente neste Colégio [da Bahia] é coisa que de maneira nenhuma posso tragar, *máxime*, por não poder entrar no meu entendimento serem licitamente havidos" (*Carta ao Pe. Geral Cláudio Aquaviva,* 26.01.1583. In: HCJB, T. 2, L. 2, c. 4, p. 296).

[1256] A *Mesa de Consciência e Ordens*, criada em 1532, foi uma espécie de Ministério do Culto, composto de um presidente e cinco teólogos juristas, despachando assuntos referentes a igrejas, capelas, conventos, ordens religiosas, hospitais e resgate de cativos, entre outros assuntos (ver HOORNAERT & OUTROS, *História da Igreja no Brasil*, 1977, v. 2, p. 164).

[1257] *Carta ao Pe. Geral,* 20.06.1586 (In: HCJB, T. 2, L. 2, c. 4, p. 297).

Diante de notícias que chegavam do Brasil, o jovem rei Dom Sebastião escreveu a Mem de Sá, afirmando que era sabedor que "em nestas partes se fazem cativeiros injustos, e correm resgates com título de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem". Pedia que ele, juntamente com os jesuítas, traçasse algumas normas para regulamentar os cativeiros.

O próprio rei solicitou à Mesa de Consciência, que opinasse sobre algumas situações extremas. Por isso, houve uma consulta, junto aos missionários do Brasil, sobre dois pontos: "se um pai pode vender o filho, estando em extrema necessidade" e "se um, maior de 20 anos se pode vender a si mesmo".

Foram conservadas as respostas de dois deles, a do Pe. Quiricio Caxa, professor de teologia moral na Bahia, e a do Pe. Manoel da Nóbrega, o primeiro provincial do Brasil.

Embora o primeiro, numa rápida argumentação, achasse ser possível que o indígena pudesse, sem ferir a moral tradicional, tanto vender o filho como a si próprio, Nóbrega, numa longa e bela resposta, colocava-se radicalmente contra. Quanto ao primeiro caso, entre outras coisas, referindo-se ao rei, afirmava que se

> *sua Alteza pretende converter o Brasil de seus errores e fazê-lo político [civilizado] nos costumes, não vejo rezão pera se dever introduzir entre eles costume que nunca eles, sendo tão bárbaros como são, a lei natural do amor que tem aos filhos, lhe permitiu praticar, senão depois que a perversa cobiça entrou na terra.*

E quanto ao segundo ponto, colocava-se igualmente contra, pois via neste ato uma prática de furto e como tal, condenada:

> *como a liberdade seja de lei natural, não se pode perder senão quando a rezão fundada em lei natural o permitir; mas quando se presume não haver liberdade de vontade, ou outro modo de tirania ou não há causa justa pera se vender, não pode ser escravo, e peca pecado de justiça e é obrigado a restituição; e todos aqueles, a*

> *cujas mãos vem, tem a mesma obrigação, porque, como cousa furtada, sempre passa com seu encargo* [1258].

É importante observar que esta argumentação levantava o conceito de *pecado de justiça*, hoje chamado *pecado social.* E aceitava a escolha dos indígenas que preferiam manter sua cultura tradicional, escrevendo que os indígenas das missões, "por fugirem assim por medo, vendo que nem os Padres a muitos puderam valer [contra a escravidão] (...) e querem viver livres em seus costumes passados [no sertão]", não deveriam ser escravizados. E nem "os que fugirem a tal sujeição da doutrina [da missão], se fazem escravos dos cristãos, por verem que os tais escravos os deixam seus senhores viver em seus costumes passados"[1259].

Ouvindo todas estas manifestações e atendendo à ordem do rei, a 30 de julho de 1566, o governador Mem de Sá reuniu na Bahia o bispo Dom Pero Leitão, o ouvidor-geral Brás Fragoso e dois jesuítas, Gregório Serrão e Antônio Pires para traçarem algumas normas disciplinadoras, ficando assim definido:

> 1. Se algum indígena, saído de fazenda, se refugiasse numa missão, só poderia ser devolvido ao antigo dono por ordem expressa do governador, quando o reclamante conseguisse comprovar a legitimidade da posse;
>
> 2. Que o ouvidor visitasse a cada quatro meses as aldeias e as missões, para ouvir os indígenas;
>
> 3. Que fosse nomeado um curador dos índios, para defendê-los e impor sanções a quem induzisse mulheres indígenas livres a se casarem com escravos, pois segundo a legislação da época, a mulher seguia a condição do marido;
>
> 4. Que as expedições de resgate fossem feitas somente com o consentimento das autoridades competentes;

[1258] "Se o pai pode vender a seu filho", resposta ao sobretido do [Pe. Quiricio Caxa] e Pe. Manoel da Nóbrega (Biblioteca Pública de Évora, cód. CXVI/1-33, fl. 145-1532. In: LEITE, NCJ, p. 113-129)

[1259] Id., ib., p. 128. Sobre este parecer de Nóbrega, ver THOMAS, *Política indigenista dos portugueses...*, 1982, p. 102-104.

5. Que os jesuítas entregassem de volta apenas os indígenas que declarassem serem cativos de algum senhor ou aqueles, que embora livres, desejassem servir algum colono;

6. Que o morador, que tomasse à força algum indígena que havia se escondido na missão, perderia o direito de posse sobre o mesmo[1260].

Evidentemente que estas orientações não agradaram aos colonos, como comentara o próprio governador, como se viu atrás. Isto certos colonos a planejar trazer escravos da África, que do ponto de vista jurídico, era mais tranqüilo. Como escreveu Varnhagen, "os moradores pelas dúvidas que de contínuo nasciam sobre as provas que se lhes exigiam da legitimidade da posse dos índios, começaram a preferir braços, cuja legitimidade fosse mais fácil justificar". E de forma um tanto irônica, comentou que "para abonar os escravos pretos, bastava a cor do rosto"[1261].

Vendo que a implantação de colégios da Companhia de Jesus eram importantes para a consolidação da conquista do Brasil, o rei promulgou duas medidas que os beneficiavam e davam-lhes melhores condições para se manterem e manterem os colégios que iam sendo fundados. Através de um alvará concedia um aporte financeiro, por "uma redízima de todos os dízimos e direitos que tenho e me pertencem e ao diante pertencerem nas ditas partes do Brasil"[1262]. Deste forma, 10% de todos os impostos iam para os jesuítas. E outro alvará autorizava o governador a conceder terras aos padres e a confirmar as terras já doadas, "pera sostentação dos Religiozos que ora há e ao diante ouver nos ditos Collegios"[1263].

Como escreveu Varnhagen, talvez com um certo exagero, durante o período de Mem de Sá, os jesuítas haviam "adquirido no Brasil tal ascendente que já para o fim [do governo] tinham mais poder que o governador"[1264].

Certamente, estas medidas fizeram com que estes religiosos começassem a pensar em investir nas suas terras, como foi o caso da sesmaria de Jurubatuba, onde colocaram indígenas cristãos na área localizada onde hoje se encontra o bairro de Pinheiros[1265].

[1260] "Capítulos acordados a 30 de julho de 1566".(In: HGB, v. 1, p. 335). Sobre estas normas, ver também THOMAS, *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640* (1982, p. 95-104).
[1261] HGB, ib., p. 336.
[1262] Padrão de fundação do colégio da Bahia por Dom Sebastião, Rei de Portugal, 7.11.1564 (In: THOMAS, *Política indigenista dos portugueses*, 1982, p. 94).
[1263] Despacho do Senhor Governador, 25.09.1569 (CPJ, v. 3, p. 530-531).
[1264] HGB, ib., p. 345.

Por sua parte, os colonos aceitavam participar com mais interesse das chamadas "guerras justas", como aquela contra os Tamoio do Rio de Janeiro, pois desta forma teriam escravos "legítimos".

Isto explica um número significativo de indígenas desta etnia em São Paulo, na década do 70, como se vê no inventário de Damião Simões, sapateiro – o mais antigo documento no gênero, que se conservou em São Paulo –, redigido em março de 1578, por ocasião de sua morte. Era uma pessoa de poucos recursos, pois deixou apenas alguns calções velhos, roupeta de algodão, ceroula e objetos de seu ofício, como sapatos, couro e ferramentas. Entretanto, tinha em torno de oito escravos Tamoio, que foram deixados para viúva: "uma mocinha escrava tamoya, com filhos pequenos (no valor de 800 réis), um moço tamoyo, dos novos (6$000), uma escrava velha tamoya (5$000), uma moça tamoya (12 cruzados ou 4$800)", que perfaziam um total de 16$600 réis, um pequeno patrimônio com vistas de se aumentar, diante da condição de duas mulheres jovens com filhos ou com capacidade de tê-los[1266].

Lamentavelmente, há poucos inventários neste final de século, mas o documento citado pode ser uma amostra desta presença indígena junto às famílias do planalto.

Desta forma, a população regional ia aumentando, com o aumento da escravaria, pois eram os escravos que realizavam todo o trabalho doméstico, agrícola e urbano[1267].

Surgiam novas plantações e, sobretudo, a criação de gado, como se vê nas atas da Câmara deste período, onde com freqüência se referem os camaristas às marcas do gado dos moradores, maneira usada até hoje para identificar a propriedade de cada um[1268].

A vila começava a apresentar sinais de fartura, contrastando com a penúria dos primeiros anos. Em 1583, o Pe. Cardim admirava-se suas plantações e seus rebanhos:

[1265] "(...) os índios de Pinheiros até agora lavravam nas terras dos padres por serem índios christãos" (Data de Sesmaria, 12.10.1580, *Cartas de Datas de Terra*, 1937, v. 1, p. 21).
[1266] IT, v. 1, p. 3-5.
[1267] "(...) na dita camara requereo L^{co} [Lourenço] Vaz, provedor do cõselho q' a ponte do rio tomãdoati [Tamanduateí] q' vai pra a vazia [várzea] e campo estava pra cair q' suas merceês a mãdacen cõsertar até o cãpo e (...) q' todo o morador desta villa mãdace segunda e terça [feira] seus escravos a fazeren a ponte q' se entendera que toda a p^{a} q' tiver de seis escravos pa. riba mãdara dous de serviço e quen tiver de seis pra baixo mãdara huma peca [peça, escravo]" (ACSP, 22.09.1576, v. 1, p. 104).
[1268] Id., 16.07.1580 (Ib., p. 167).

> *(...) é terra de grandes campos e muito semelhante ao sitio d'Evora, e campinas, que trazem cheias de vaccas, que é formosura de ver. Tem muitas vinhas e fazem vinhos (...). Nunca vi em Portugal tantas uvas juntas, como vi nestas vinhas: tem grande figueiras de toda sorte de figos, bersaçotes, beberes e outras castas, muitos marmeleiros, que dão quatro camadas [safras] uma após outra, e há homem que colhe doze mil marmelos, de que fazem muitas marmeladas: tem muitos rosas de Alexandria, e porque não tem das outras rosas, das de Alexandria fazem assucar rosado para mezinha [remédio]; (...) dá-se trigo e cevada nos campos (...): é terra fertilíssima, muito abastada. (...) Enfim esta terra parece um novo Portugal* [1269].

Além dos privilégios oficiais que passaram ter, todos os religiosos, incluindo os jesuítas, tinham que ser sustentados pelos moradores. Em São Paulo de Piratininga, como escrevia Cardim, os colonos sustentavam "de seis a sete dos nossos, com suas esmolas, com grande abundância"[1270].

Segundo o mesmo cronista, a população de Piratininga, em 1584, girava em torno de "120 vizinhos", isto é, 120 famílias, "com muita escravaria da terra"[1271]. O Pe. Luís da Fonseca, numa estimativa para este mesmo período, como já se viu, registrava para São Vicente e Piratininga 600 portugueses, seis engenhos, 800 escravos e 6 mil indígenas livres[1272]. (fig. 5)

[1269] Informação da missão... 1583. *Tratado da terra...*, 1978, p. 214.
[1270] Id., ib.
[1271] Id., ib.
[1272] *Coisas notáveis do Brasil* (c. 1590), p. 11.

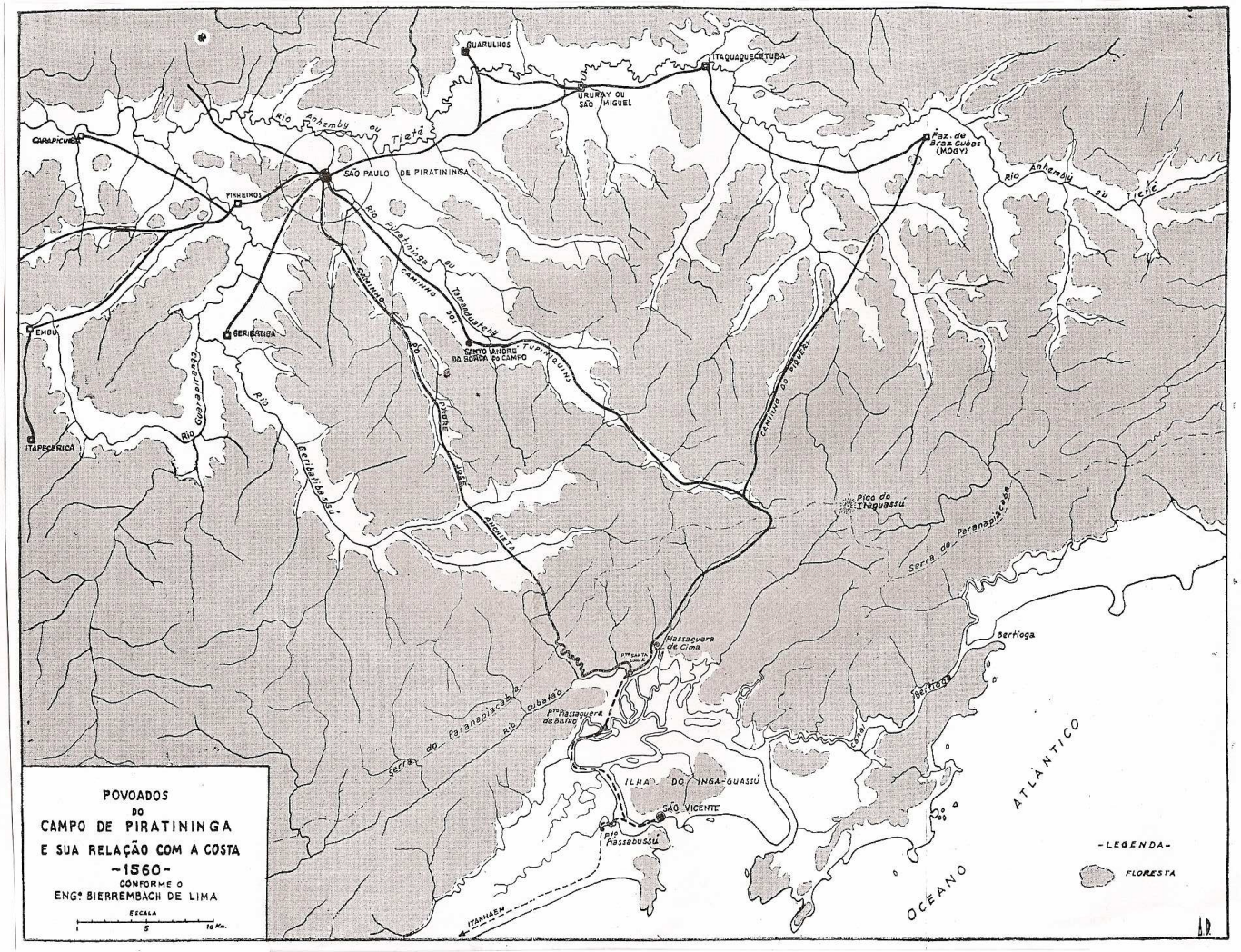

Fig. 5 *Os povoados de Piratininga no final do século XVI.* (Mapa segundo Eng. Bierrembach LIMA. In: CORTESÃO, *A fundação de S. Paulo...* , 1955, p. 192).

Se os engenhos estavam restritos ao litoral vicentino, as fazendas proliferavam no planalto. É possível que estes dados populacionais estivessem aquém da realidade, devendo haver em Piratininga entre portugueses e mestiços, uma população em torno de 500 pessoas não indígenas, além de cerca de 800 escravos e 3 mil indígenas livres, que viviam nos Aldeamentos Reais, num total de mais de 4 mil pessoas.

Como bem observa Fernandes, estas estimativas são bastante limitadas, por ser a população – sobretudo a nativa – , muito flutuante, devido às baixas provocadas pelas doenças e à chegada de novos contingentes de escravos que vinham do sertão, como já foi sinalizado[1273].

As fazendas nos arredores de Piratininga fizeram surgir núcleos populacionais mais distantes, cujos nomes aparecem nas atas deste final de século, como Tejuguasu (de localização incerta), Piqueri (no atual Tatuapé, onde hoje se encontra o Parque do Piqueri), Piranga (Ipiranga), no caminho do mar, Birapoeira ou Ibirapuera (atual Santo Amaro) e Ambuasava (provavelmente onde hoje se encontra o bairro de Buaçava, no alto de Pinheiros)[1274].

Diante desta expansão portuguesa, os indígenas Tupi percebiam que começavam a ficar sem terra, já que estas estavam sendo tomadas pelos colonos.

Por isto, um grupo dos "indios christãos" que lavravam nas terras dos padres em Pinheiros, solicitou do capitão-mor Jerônimo Leitão, sesmarias em Ururay e Carapicuíba. E afirmavam que por

> *serem naturaes das ditas terras que nasceram, [e] por não saberem, não as pediram mais cedo, e se agora as não derem ser-lhes-á forçado irem viver tão longe que não possam ser doutrinados (...) e que antes que as ditas terras se acabassem (...) lhes desse de sesmaria seis leguas de terras em quadra onde chamam Carapicuíba ao longo do rio de uma parte e de outra, começando onde acabarem as dadas [datas de terra] de Domingos*

[1273] *Aspectos do povoamento de São Paulo no século XVI*, 1948, p. 15.
[1274] ACSP, 7.12.1589 (v. 1, p. 374).

> *Luiz [Grou] e Antonio Preto e para os da aldeia de Ururay outras seis léguas em quadra, começando onde acabam as terras que se deram a João Ramalho e Antonio Macedo, que dizem que eram até onde chamam Jaguapore...ba. (...) Para isso tenho [e] dou aos supplicantes no logar aonde o pedem seis léguas de terra [que] são para os índios da aldeia de Pinheiros seis leguas de terras em quadra no sitio aonde pedem que é Carapucuiba ao longo do rio umbiaçaba tanto de uma parte como da outra...* [1275].

A sesmaria pedida em Carapicuíba localiza-se, provavelmente, nas terras da antiga aldeia do mesmo nome, "ao longo do rio do umbiaçaba tanto de uma parte como da outra, ficando o dito rio no meio"[1276]. Hoje, é difícil localizar este rio Umbiaçaba, que aparece gravado também como Umbuaçava ou Amboaçava, que pode ser o rio Carapicuíba ou um outro rio menor, hoje desaparecido, na região da atual Osasco.

As terras de Ururay deveriam corresponder à antiga aldeia de Piquerobi, e que começava onde terminavam as terras de João Ramalho.

Este documento é importante, pois é o primeiro registro no planalto de um grupo indígena que reivindicava terra, por serem "naturaes das ditas terras em que nasceram".

Como o rei desejava ter indígenas cristãos e aliados, a solução encontrada foi agrupá-los em grandes aldeamentos, transformando-os em *Aldeias de El-Rei* ou do *Padroado Real*, sob o cuidado espiritual da Companhia de Jesus.

5.4.1 Os Aldeamentos do Padroado Real

Os primeiros aldeamentos deste tipo surgirão na Bahia, como resposta às necessidades acima levantadas e aos problemas enfrentados pela catequese missionária,

---

[1275] *Cartas de Datas de Terra*, 12.10.1580 (v. 1, 1937, p. 22).

[1276] *"(...) dou aos suplicantes (...) seis léguas de terras em quadra no sitio aonde pedem que é Carapicuíba ao longo do rio do umbiaçaba tanto de uma parte como da outra ficando o dito rio no meio as quaes seis léguas se começarão a medir assim de uma parte como da outra do rio onde acabarem as derradeiras dadas que antes desta carta foram dadas aos brancos a qual terra assim dou para os moradores da dita aldeia dos Pinheiros"* (Id., ib., p. 22-23).

como apontavam os missionários: “as guerras contínuas e muy cruéis, que entre si [os indígenas] trazem” e “a pouca quietação” destes povos[1277]. Era a concretização da parceria entre o projeto português de colonização e o projeto religioso de conversão dos indígenas da Companhia de Jesus.

Como diz Serafim Leite, na visão dos jesuítas, “a conversão não seria possível em ponto grande, enquanto os Índios não estivessem debaixo duma sólida autoridade, que lhes impusesse modo de vida consentâneo com o cristianismo”[1278]. E este modo de vida consentâneo seria dado pelo modelo social português, como escrevia em 1557, o provincial de Portugal, Pe. Luís Gonçalves da Câmara, a seu superior geral:

> *Os pontos essenciais que toca a Província do Brasil reduzem-se a um só, e é, que se mandem para lá tantos portugueses que possam fazer guardar as leis da natureza àqueles gentios, porque sem isto [os padres] trabalham em vão. E os que tem ensinados numa Aldeia se levantam por nonada e levam todas a Aldeia a cinqüenta léguas dali, [e] os meninos baptizados tornam a ficar gentios* [1279].

A proposta de agrupar os indígenas em novos povoados facilitaria também o trabalho dos missionários, que eram poucos frente à enorme tarefa. Desta forma, “com mais facilidade e menos numero de gente se poderá ensinar e doutrinar as cousas da fee”, escrevia o Pe. Pires[1280].

Neste mesmo ano de 1557, o Pe. Nóbrega. ao se dirigir, por sua vez, ao provincial de Portugal, colocava um motivo mais político e que respondia à estratégia da conquista portuguesa, isto é, liberar as terras para os colonos: “Se o gentio fosse senhoreado e despejado (...) e todos convertidos”, não haveria a situação de constrangimento que se via, pois naquele momento, os portugueses estavam vivendo “nas fortalezas como fronteira de mouros ou turcos, e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias e não ousam fazer

---

[1277] PIRES, Pe. Antônio, *Carta ao Provincial de Portugal*, 19.07.1558 (CPJ, v. 2, p. 463-464).
[1278] *Breve itinerário para a biografia…* 1955, p. 126.
[1279] *Carta ao Pe. Diego Laynes*, MHSI, v. 7, p. 407.
[1280] Id., ib., p. 463.

suas fazendas, criações, e viver pola terra dentro" [1281]. E propunha que se fizessem guerras aos indígenas rebeldes, pois, sendo "guerras justas", não haveria, desta forma, "escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão [assim] os homens [portugueses] escravos legítimos, tomados em guerra justa"[1282].

Descrevia também várias medidas, inclusive procedimentos mais duros, para conter os que resistissem às ordens das autoridades coloniais, pois muitos "sendo bem tratados e doutrinados com isso, se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus; [mas] com severidade e castigo se humilham e sujeitam". A força e a escravização eram meios mais eficazes para submetê-los:

> *este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição; e por isso se S. A. [Sua Alteza] os quer ver todos convertidos, mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pola terra adentro e repartir-lhes o serviço dos Índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se fazem em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre a geração portuguesa, que antre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo* [1283].

O mesmo pensava Anchieta, ao se deparar com a rebeldia dos Tupi, ainda nos primórdios da missão de Piratininga: "Vindo para aqui muitos cristãos, sujeitarão os gentios ao jugo de Cristo, e assim estes serão obrigados a fazer por força, aquilo a que não é possível levá-los por amor" [1284].

Frente àquela situação de conflito, Nóbrega passou a traçar normas para o aldeamento nos padrões cristãos: proibir guerras entre si, sem licença do governador; "não comer carne humana"; ter uma só mulher, andar vestidos, "tirar-lhes os feiticeiros", "fazê-los viver quietos sem se mudarem", dar-lhes um regimento para se manterem "em justiça

[1281] *Carta ao Pe. Miguel de Torres*, 8.05.1558, CPJ, v. 2, p. 448.
[1282] Id., p. 449.
[1283] Id., ib., 448.
[1284] *Quadrimestral de maio a setembro de 1555* (CAP, p. 79).

entre si e com os cristãos", ter terras demarcadas "que lhes bastem", ter os "padres da Companhia para os doutrinarem". O aldeamento seria administrado por um funcionário civil, denominado *Protetor dos Índios*, para "castigar quando houvesse mister e defender dos agravos que lhes fizessem" e que deveria ser bem assalariado – para não ser corrompido –, escolhido pelos padres e aprovado pelo governador. Os jesuítas ficariam apenas com o trabalho espiritual[1285].

A chegada do 3º. governador, Mem de Sá, no final de 1557, possibilitará a implantação desta nova experiência, que não fora possível no governo de Duarte da Costa.

Surgirão, desta forma, os Aldeamentos reais, baseados nas orientações de Nóbrega. Criou Mem de Sá um regimento – *Regime das Aldeias*--, com estes principais pontos:

> 1. Que nenhum indígena aliado ousasse comer carne humana;
> 2. Que os indígenas não fizessem guerra, senão por causa justa, aprovada por ele e os de seu conselho;
> 3. Que se ajuntassem em povoações grandes, em forma de repúblicas, levantassem nelas igrejas, a que acudissem já os cristãos a cumprir com as obrigações de seu estado e os catecúmenos à doutrina da fé;
> 4. Que se fizessem casas aos padres da Companhia de Jesus para que residissem entre eles, para instrução dos que quisessem se converter [1286].

Os primeiros aldeamentos da Bahia tiveram também um "protetor de índios" que, depois, foi chamado de "capitão de índios". Com o tempo, viu-se que não era a melhor solução, devido à falta de preparo dos mesmos, ficando estas aldeias, novamente, sob a direção dos padres. Mas, em Piratininga, a presença deste funcionário foi constante.

Ao escrever ao rei infante, na pessoa de sua tutora, a rainha Dona Catarina, o governador afirmava que

---

[1285] *Carta ao Pe. Miguel de Torres*, 8.05.1558 (CPJ, v. 2, p. 450).
[1286] CCJ, L. 2, n. 50, v. 2, p. 34.

> *agora por menos despesa e pola muita necesidade que avia deles, ordenei de fazer hum meirinho dos do gentio em cada vila, porque folgam eles muito com estas onras e contentam-se com pouco: com os vestirem cad'anno e às molheres huma camisa d'algodam bastará; e isto deve V. A. mandar que lhe dem. Também mandei fazer tronco em cada vila [aldeamento] e pelourinho, por lhes mostrar que teem tudo o que os cristãos teem, e para o meirinho meter os moços no tronco, quando fogem da escola, e para outros casos leves, com autoridade de quem os ensina e reside na vila. São muito contentes e recebem melhor o castigo que nós* [1287].

Estas *Aldeias do Padroado Real* tinham terras demarcadas, para que os indígenas tivessem seu sustento. E dependiam diretamente do monarca, representado pelo governador geral. Como diz Leite,

> *Como aldeias de El-Rei dependiam diretamente do Governador Geral do Brasil, que para elas nomeava os Institutos Religiosoos, que tinham as missões como vocação própria e lhes parecia idôneos, quando não eram diretametne indicados pela Coroa. (...) As aldeias de El-Rei ficavam fora da alçada imediata das Câmaras locais e o Missionários eram indicados diretamente pelos Reitores dos Colégios ou Provinciais, com os poderes que lhes doavam as Leis, os Reis e Governadores, com que ficavam em cada aldeia com os poderes de pároco e simultaneamente de regente secular ou civil* [1288].

Implantava-se, no Brasil, o regime da tutela para os povos indígenas, pois eram vistos como pessoas relativamente capazes. Desta forma, observa o mesmo Serafim Leite, este regimento "declarava os índios do Brasil livres, mas ao mesmo tempo *menores*, com

[1287] Arq. Nac. Torre do Tombo, *Corpo Cronológico*, parte 1, maço 104, doc. 13. (In: CPJ, v. 3, p. 172).
[1288] HCJB, T 6. L. 4, c. 1, p. 499.

direito à defesa contra as injunções do ambiente, que deles, como menores, poderiam abusar"[1289]. Esta situação de minoridade foi mantida até a promulgação do *Diretório* pombalino, que, oficialmente, os tornou cidadãos "livres", mas que na prática os deixava desamparados e vulneráveis às pressões externas.

Houve reação, na época, pois nem todos os indígenas se dispuseram a ir para tais aldeamentos, já que se lhes restringiam as festas e os rituais tradicionais. E, por parte dos portugueses, houve também descontentamento, pois se viram privados desta mão-de-obra abundante e barata.

Mais tarde, apareceram também conflitos com os Conselhos Municipais ou Câmaras, que, em muitas regiões, tinham grande autonomia, tornando-se quase que autônomos frente ao longínquo Estado português[1290].

Os reclamos dos colonos da Bahia chegaram a Lisboa e, em 1560, a rainha regente enviava duas cartas régias, uma ao governador e outra à Câmara de Salvador, pedindo que "tivessem particular cuidado", dando todo apoio ao trabalho dos "virtuosos padres da Companhia de Jesus"[1291].

No Sudeste, a implantação dos aldeamentos demorou um pouco mais, pelas circunstâncias regionais, como o ataque dos Tupi, em 1562, e a guerra contra os franceses e seus aliados Tupinambá. Surgirão no planalto somente na década de 1580, sendo implantados, não só como a concretização do ideal missionário de conversão do indígena, mas também como uma necessidade econômica, já que nesta região começava-se a implementar lavouras e criação do gado. Os jesuítas entrarão, desta forma, num modelo que resultará depois no seu projeto empresarial, que tantos problemas lhes trará no futuro.

É o que Pompeu de Toledo chama de "utopia desfeita"[1292]. Por isto, Petrone afirma que "a origem dos primeiros aldeamentos prende-se à fixação do colono europeu no planalto de Piratininga"[1293].

Havia também uma questão de segurança interna da colônia, naquela época de conquista, pois estes indígenas passarão a ser uma espécie de exército local. Como escrevia

---

[1289] Id., ib.
[1290] Ver ALVES, *O município, dos Romanos à Nova República* (1986, p. 58-60).
[1291] Cartas da rainha D. Catarina ao governador e à Câmara de Salvador [1560]. Biblioteca Nacional da Torre do Tombo, fls. 431-435 (HGB, v. 1, p, 302-303).
[1292] POMPEU DE TOLEDO, R. *A capital solidão,* 2003, p. 101.
[1293] *Aldeamentos paulistas*, 1995, p. 112.

um governador, um pouco mais tarde, estas aldeias eram "para Sua Alteza os ter assim prontos a seu real serviço, que é o fim de elas se perpetuarem"[1294].

Os próprios jesuítas começavam a se desinteressar pelo trabalho de catequese junto aos indígenas, preocupando-se mais com as vilas. Isto já notava o Pe. Manoel Viegas, que muito se destacou em São Paulo por seu empenho missionário junto aos Maromomi. Ele foi tido como uma referência neste trabalho, como o elogiou o severo visitador, Pe. Cristóvão Gouveia, em 1584[1295]. Nesta época, queixava-se da falta de interesse dos novos religiosos pelo trabalho nas missões e no aprendizado das línguas nativas[1296].

Todos os aldeamentos reais tiveram nomes cristãos, como Nossa Senhora da Conceição dos Pinheiros, São Miguel de Ururay, Nossa Senhora da Conceição dos Maromomis, Nossa Senhora da Escada de Barueri e Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, mostrando uma aliança entre o poder espiritual e o temporal[1297].

Para a direção geral dos jesuítas a união das duas funções, espiritual e temporal, não era totalmente tranqüila, tendo havido muitos questionamentos. Embora o segundo Superior Geral, Pe. Diego Laynes, tivesse aceito que os missionários exercessem o poder temporal, isto foi recusado por seu sucessor, Pe. Francisco de Borja, que se mostrou reticente até mesmo em relação aos padres morarem nos aldeamentos. Em 1597, quando assumiu o governo geral dos jesuítas, o Pe. Cláudio Aquaviva exigiu que os dois poderes

---

[1294] *Carta do Governador-Geral do Brasil Afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça aos oficiais da Câmara da Vila de S. Paulo, da Bahia,* 7.10.1671 (D.H., v. 6, p. 188).

[1295] Foi este visitador que afastou Anchieta do provincialato, por julgá-lo muito brando em observar as regras e a disciplina religiosa, sobretudo com os padres enfermos. Mas sobre o Pe. Viegas afirmou: "*Ainda que não viera de Portugal a esta terra [Piratininga] por outra coisa, senão somente para ver o Padre Manuel Viegas, tivera bem empregada essa vinda, apesar de todas as dificuldades [da viagem]"* (Testemunho recolhido pelo Pe. João Almeida. In: VJA, p. 76).

[1296] "*Manda a todos os que são para isso [missionários], e aprendam e saibam a língua da terra, e a nenhum consente (conforme ao que V.P. lhe mandou) que se ordene de ordens sacras, ainda que sejam muitos para isso, sem que primeiro saibam e aprendam a língua da terra. (...) Porque saiba V.P. que muito poucos a queriam aprender e saber e dar-se a ela; tudo era darem-se às letras e serem pregadores dos portugueses, e subir ao púlpito a pregar aos brancos e não se lembravam desta pobre gente de lhe pregar em sua língua. As letras em todas partes são muito necessárias e mais numas partes que noutras. No Japão são muito necessárias, porque é gente de melhor saber e subtil engenho; e é necessário saber responder às suas subtis perguntas. Mas para cá para essa gente do Brasil, poucas letras bastam"* (*Carta ao Pe. Geral C. Aquaviva,* 21.03.1585. In: HCJB, apend. B, T. 9, v. 3, p. 542).

[1297] Ver o elenco dos mesmos na *Relação de todas as Aldeas desta Capitania do Padroado Real, em 1766.* Gov. Morgado de Matheus (D.I., v. 73, p. 208). Sobre estes aldeamentos de Piratininga ver PETRONE, *Aldeamentos paulistas* (1995) e LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil* (L. 4, c. 1). Sobre os aldeamentos da Bahia, ver WETZEL, *Mem de Sá...* (1972, p. 184-201).

fossem dissociados, pedindo que os padres deixassem aos funcionários civis a administração temporal[1298].

Esta posição não agradou aos missionários do Brasil, que pediram que fosse revista tal norma, pois, com eles, os indígenas permaneceriam em maior número nos aldeamentos, podendo também serem catequizados. Estariam também mais protegidos das práticas escravistas dos portugueses[1299]. Isto explica alguns relatos quase românticos dos aldeamentos onde os jesuítas moravam, assumindo ambos papéis[1300].

Em cada aldeamento devia haver um meirinho, que estava sob a jurisdição dos missionários, que punha em prática as exigências da legislação portuguesa, como aos demais cidadãos. "Se algum se desmanda, he preso e castigado pelo seu meirinho, e o Governador faz delles justiça como de qualquer outro christão e com maior liberdade", escrevia Nóbrega em 1559[1301].

No princípio destes aldeamentos, talvez devido ao pequeno número de missionários no planalto, os jesuítas continuavam o trabalho itinerante, pois como escrevia Anchieta, na carta anua de 1581, havia em Piratininga dois padres e dois Irmãos, que cuidavam, além da vila, dos dois aldeamentos [Pinheiros e São Miguel], "que visitam mui amiúde, exercitando com eles tudo, o que nas outras [missões] se costuma"[1302].

Ao contrário do que se afirma, os jesuítas exerceram apenas a assistência espiritual, não assumindo tarefas administrativas e temporais, como ocorria nos aldeamentos da Bahia e do Espírito Santo.

[1298] Ver WETZEL, ib., p.191-192.

[1299] *"(...) muitos mais [indígenas] desceriam se a insaciável cobiça dos portugueses de os fazer escravos não estorvasse e impedisse, porque muitos, duzentas, trezentas legoas sertão dentro, onde se tem acolhido o gentio, que ficarão das muitas guerras que os portugueses lhes tem feito (...) e com isto se escandalisam muito, esquivam e endurecem; (...) e se os nossos religiosos não tiverão couidado delles, e de os emparar e defender das unhas e dentes dos brancos, já não houvera nenhum"* (*Carta de Pero Rodrigues, provincial do Brazil ao Pe. João Álvares, assistente do Padre Geral.* In: ABN, 1898, v. 20, p. 263-264).

[1300] Ver RODRIGUES, *Vida do P. José de Anchieta* (In: CAXA, & RODRIGUES, *Primeiras biografias de José de Anchieta,* 1988, p. 125-128).

[1301] *Carta ao Pe. Miguel de Torres,* 5.07.1559 (CPJ, v. 3, p. 52). Sobre os aldeamentos jesuíticos, sobretudo os da Bahia, ver WETZEL, *Mem de Sá...,* 1972, p. 184-201.

[1302] *Carta anua da Província do Brasil, 1581,* janeiro 1582 (CAP, p. 319).

Outros aldeamentos foram surgir bem mais tarde, como o de Nossa Senhora da Conceição dos Maromomi (ou Guarulhos), por volta de 1608, e o de Nossa Senhora da Escada de Barueri, por volta de 1612 [1303].

É preciso também distinguir estes aldeamentos reais dos demais da Companhia de Jesus, que surgirão mais tarde, sendo muitos deles fazendas, como São José (dos Campos), Nossa Senhora da Ajuda (Itaquaquecetuba), Mboy (Embu), Carapicuíba e Itapecerica[1304]

Este período foi também muito conturbado quanto à legislação indigenista, pois, devido às denúncias dos missionários, o jovem rei Dom Sebastião promulgou uma lei, em 1570, estabelecendo critérios para os cativeiros. Como diz Thomas, tratava-se "exclusivamente da questão de saber em que medida os princípios morais e jurídicos poderiam e deveriam subordinar-se à necessidade econômica"[1305]. Estabelecia os critérios para a "guerra justa" e para os "cativeiros lícitos", distinguindo entre os indígenas cristãos, dos aldeamentos reais e das missões, e os indígenas "selvagens", contra os quais se poderiam fazer guerras, desde que autorizadas pelo governador. Declarava livres todos os indígenas que tivessem sido aprisionados de modo ilícito, proibindo também as expedições de resgate.

Embora não respondesse à real necessidade dos povos indígenas, esta lei suscitou grande reação no Brasil, e os governadores, que já eram dois – Luís de Brito, na circunscrição do Norte, Antônio Salema, na circunscrição do Sul – solicitaram uma revisão da mesma. Foi criada uma Junta, em 1574, que amenizou as determinações reais anteriores, introduzindo, inclusive, a possibilidade de auto-alienação, isto é, o indígena poderia entregar-se ao cativeiro[1306].

A morte prematura do rei Dom Sebastião, em 1578, fez com que a monarquia portuguesa fosse assumida por Felipe II, de Castela, dois anos depois, iniciando um período

---

[1303] HCJB, T. 5, L. 4, c. 1, p. 500-504. Sobre o aldeamento de Guarulhos, ver nosso estudo "Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos: a frustrada missão entre os Maromomi". In: SUESS, P. (org.) *Conversão dos cativos. Catequese dos povos indígenas nos primórdios do Brasil* (2008, no prelo).

[1304] *Relação de todas as Aldeias desta Cap.ª da Administração dos P. q' foram da Comp.ª* [1766] (DI, v. 73, p. 209).

[1305] *Política indigenista dos portugueses no Brasil* (1982, p. 104-105).

[1306] Para uma melhor compreensão destas legislações, ver THOMAS (Id., p. 104-109).

de leis mais favoráveis aos indígenas[1307], mas que eram pouco respeitadas em São Paulo, pela Câmara.

Nesta fase da consolidação da vila de São Paulo de Piratininga, ao contrário do que aparece na história oficial, os Tupi não tiveram uma resposta unívoca. Um grupo continuou aliado dos missionários, tornando-se os chamados "índios cristãos"; outro grupo passou a integrar a vila portuguesa, através do casamento, ou como agregados ou como escravos, sendo chamados também de "índios administrados"; e um terceiro grupo manteve-se independente, fugindo para o sertão e desfechando ataques periódicos contra a vila.

A adesão ao projeto missionário fez com que os Tupi deixassem sua vida autônoma, passando a viver, nesse final de século, nos aldeamentos do padroado real, como o de Nossa Senhora da Conceição de Pinheiros e de São Miguel.

5.4.1.1 Nossa Senhora da Conceição dos Pinheiros

Da fase inicial deste aldeamento há pouca informação. É possível que tenha sido criado em meados dos anos 70, pois, em 1580, uma carta de sesmaria registrava que "os índios de Piratinim" lavravam as terras "da aldeia dos Pinheiros e da aldeia de Ururaí" [1308].

Neste documento, ao solicitarem uma terra, os indígenas afirmavam que "as ditas terras [dos padres] se vão acabando, elles descendo [para estas novas aldeias], esperam por outros do sertão"[1309]. Devido à alta mortalidade indígena, com freqüência os padres faziam descimentos de grupos que se dispunham viver em aldeamentos cristãos, para repor a população indígena que ia diminuindo.

Em 1583, por ocasião da passagem do visitador dos jesuítas, o Pe. Cardim escrevia que estiveram no aldeamento de "Nossa Senhora dos Pinheiros da Conceição", a uma légua de Piratininga, onde "os índios os receberam com muita festa como o costumam, mandando

[1307] Sobre este período, ver THOMAS (Id., p. 111-161) e também RUIZ, *São Paulo na monarquia hispânica* (2004).
[1308] *Cartas de Datas de Terra*, v. 1, p. 21.
[1309] Id., ib.

de sua pobreza"[1310]. Como o aldeamento estava apenas se iniciando, a vida ali era mais simples e sem a estrutura que se formou em outros aldeamentos cristãos.

Embora não haja relatos desta época, é possível que os indígenas vivessem como no aldeamento da capitania do Espírito Santo, descrito pelo Pe. Rodrigues:

> *Todos os dias, em amanhecendo, se tange as Ave Marias de pela manhã e daí a pouco à missa, que acabada se lhes ensina a doutrina na sua língua. E depois vai cada um a seu serviço. (...) à cinco horas da tarde se torna a tanger o sino à doutrina a que acode a gente que se acha pela aldeia, e se lhe ensina a doutrina com a outra parte do* Diálogo*, que contém a declaração dos sacramentos. Finalmente à boca da noite saem os meninos em procissão, da porta da igreja até à cruz, cantando algumas orações e encomendando as almas do fogo do purgatório* [1311].

Como os padres não viviam nesses aldeamentos, a catequese devia ser feita de forma itinerante ou por um catequista devidamente preparado.

As casas, que agora abrigavam famílias nucleares, eram construídas em volta de um pátio, onde havia a igreja e a cruz, como se vê ainda hoje na aldeia de Carapicuíba, uma das poucas que manteve a estrutura original.

Quanto ao vestir, os indígenas seguiam os padrões ocidentais, como escrevia este mesmo missionário:

> *As mulheres quando hão de ir à igreja, ou hão de aparecer diante de gente, vestem-se mui decentemente, convém a saber, com uma camisa ou hábito bem feito, cerrado, largo e comprido até o chão; os cabelos são compridos enastrados [trançados] com suas fitas, e*

[1310] CARDIM, Informação da missão do P. Christovão Gouvêa ás partes do Brasil, ano de 83. In: *Tratados da Terra e gente do Brasil*, [1625], 1987, p. 213.
[1311] Vida do Pe. José de Anchieta... pelo Pe. Pero Rodrigues, sétimo provincial da mesma província, [c. 1608]. In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras biografias de José de Anchieta*, 1988, p. 125-126.

> *nas mãos suas contas de rezar. Os homens andam com o vestido que podem, mas na igreja e pelas festas muitos deles se tratam à portuguesa* [1312].

Embora vivessem de "sua lavoura de mantimentos que plantam e semeiam, de caça, de pescaria e criações" prestavam também serviço aos colonos. "Servem [além do] mais aos moradores em suas fazendas; e para isso se põem com eles por soldada [salário], por certos meses, por seu estipêndio [trabalho], conforme os regimento de S. M. [Sua Majestade]" [1313].

Este aldeamento sobreviveu com uma certa dificuldade, sendo pouco citado na documentação quinhentista. Em 1650, segundo o biógrafo do Pe. Belchior de Pontes, a capela já era dedicada à Nossa Senhora de Montserrat, o que mostra que seria administrado pelos beneditinos[1314]. Mas Taunay reproduz uma carta régia da regente Dona Catarina da Inglaterra, mãe de Pedro II, datada de 13 de setembro de 1704, quando entregou aos monges de São Bento a "aldeia de N.S. de Monserrate do Sitio dos Pinheiros"[1315].

5.4.1.2 São Miguel de Ururay

As referências do início de sua fundação são igualmente escassas. Em 1580, o capitão-mor Jerônimo Leitão concedeu terras para os indígenas de Piratininga,

> *ao longo do rio Ururay (...) as quaes começarão a partir adonde acaba a dada [data de terra] de João Ramalho e de seus filhos e vão pelo dito rio correndo tanto de uma parte como de outra e até se acabem as ditas seis léguas em quadra* [1316].

[1312] Id., ib., p. 127.
[1313] Id., ib.
[1314] Segundo Pe. Fonseca, quando criança, o Pe. Belchior de Pontes acompanhava a mãe que fora rezar na capela dedicada à Nossa Senhora de Montserrat (*Vida do Pe. Belchior de Pontes*, [1752], s/d [c. 1945], p. 5).
[1315] *História antiga da Abadia de S. Paulo*, 1927, p. 242-243.
[1316] *Cartas de Datas de Terra*, 1580, id., p. 33.

Estas terras estavam situadas ao longo do rio Ururay, "tanto de uma parte como de outra", e não ao longo do rio Tietê, como aventam alguns autores. Embora os indígenas tivessem roças ali, a partir da expulsão do grupo de Piquerobi, depois da guerra de Piratininga, somente em 1580 estas terras terão uma documentação oficial portuguesa.

Segundo Leite, tal aldeamento aparecerá nos Catálogos da Companhia de Jesus a partir de 1586, quando ali vão morar o Pe. Diogo Nunes, "filho da terra, grande sertanista e língua" e um Irmão estudante, Custódio Pires, aprendiz da língua tupi[1317].

Na visita do Pe. Gouveia, em 1583, Cardim registrava que

> *fomos a outra aldea dahi duas léguas [de Piratininga]; parte do caminho fomos navegando por uns campos, por ter o rio espraiado, e ás vezes fomos em seco. Nesta aldea baptisou o padre trinta adultos e casou em lei da graça outros tantos* [1318].

Esta referência suscitou dúvidas, pois o aldeamento de São Miguel ficava na realidade a quatro léguas de Piratininga, como atesta o levantamento dos bens dos jesuítas, por ocasião de sua expulsão do Brasil[1319]. Pensou-se que Cardim tivesse visitado a aldeia de Ibirapuera, como observou Garcia, ao comentar esta crônica[1320].

Entretanto, em outro texto deste cronista, escrito em castelhano, lê-se que os jesuítas de Piratininga

> *tienen dos aldeas de Índios a su cargo, la uma intitulada de la Concepcion de N.ª Sr.ª de los Pineros, que dista uma légua de la villa y outra intitulada S. Miguel que dista dos léguas. Entrambas tendran mil personas, y ay en esta tierra muy buen aparejo para la conversion por aver aun gran numero de gentio no mui lexos [lejos]* [1321].

[1317] *Bras.*, v.5, p. 28 (HCJB, T. 6, L. 4, c. 1, p. 500).
[1318] Informação da missão...1583 (In: *Tratado da terra e gente do Brasil*, 1978, p. 213).
[1319] *Relação de todas as Aldeas desta Capitania do Padroado Real*, 1766 (DI, v. 73, p. 208).
[1320] Nota LXXXIV do livro de CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*, 1978, p. 245.
[1321] Enformacion de la Provincia del Brasil para nuestro Padre [1583]. In. MAURO, F., *Le Brésil au XVII siècle*, 1963, p. 153.

Este relato é importante, pois faz com que se calcule a população em torno de 600 ou 700 indígenas em 1583. Três anos mais tarde, contava efetivamente com 800 indígenas, como registra outra documentação jesuítica[1322]. Certamente, o aumento populacional ocorreu devido à chegada de outras famílias vindas do sertão.

Não há relatos específicos sobre o quotidiano deste aldeamento, mas a crônica jesuítica da época traz alguns fatos e depoimentos que mostram o espírito dos "índios cristãos"[1323], como as últimas palavras de um deles:

> *Yo muero, mas no veo ningun demonio sino muchos Angeles que está aquí en mi guarda yo me voi para Dios N. S. Vosotros sed buenos xpiãnos [cristianos] y guardad la ley de dios y sed muy amigos de los blancos y no os aparteis de la Iglesia* [1324] .

Quanto às cerimônias religiosas, deviam estes indígenas exibir opas coloridas, como os mordomos na Bahia, que tinham funções específicas, recuperando, de certa forma, o prestígio do cacique:

> *Os mordomos são os principaes [os caciques] e mais virtuosos; tem sua mesa na igreja com seu panno, e elles trazem suas opas de baeta ou outro panno vermelho, branco e azul; servem de visitar os enfermos, ajudar a enterrar os mortos, e ás missas, levando a seu tempo os círios acesos, o que fazem com modesta devoção e muito a ponto; dão esmolas para as confrarias as quaes tem bem providas de cera, e os altares ornados com frontaes de varias*

[1322] *Bras*. v. 5, p. 32 (In: HCJB, T. 6, L. 4, c. 1, p. 500).
[1323] O cronista traz o caso de um indígena do sertão, que vindo à Piratininga, ficara doente, tendo outros indígenas cristãos sugerido que fosse à igreja pedir saúde a Deus. Recuperou-se parcialmente, mas continuava com "dolor de cabeza [y] dixerõle que bolviesse a la Iglesia, bolvio el com mucha fee y alcanzo perfecta salud" [CAXA, Q.]. Historia dos collegios do Brasil [c. 1757], ABN, 1897, v. 19, p. 138.
[1324] Id., ib.

> *sedas; em suas festas enramam as igrejas com muita diligencia e fervor, é certo que consola ver esta nova christandade* [1325].

As cerimônias cristãs falavam muito à religiosidade tupi. As festas religiosas, sobretudo, três delas – São João, Ramos e Cinza –, eram celebradas "com grande alegria, applauso e gosto particular", segundo o mesmo cronista:

> *A primeira é as* fogueiras de São João*, porque suas aldeias ardem em fogos, e para saltarem as fogueiras não os estorva a roupa, ainda que algumas vezes chamusquem o couro. A segunda é a* festa de ramos*, porque é cousa para ver, as palavras, flores e boninas que buscam (...) e procuram que lhes caia agua benta nos ramos. A terceira que mais que todas festejam, é* dia de cinza*, porque de ordinário nenhum falta, e do cabo do mundo o vem á cinza, e folgam que lhes ponham grande cruz na testa* [1326].

Na Bahia, em certa missão não houve sacerdote para distribuir as cinzas, sendo substituído por uma velha, talvez uma antiga rezadora indígena:

> *por não ficarem sem cinza elles a dão uns aos outros, como aconteceu a uma velha que, faltando o padre, convocou toda a aldea á igreja e lhes deu a cinza, dizendo que assim faziam os* Abarés*, sc. Padres, e que não havia de ficar tal solenidade sem cinza* [1327].

[1325] CARDIM, *Tratado da terra e da gente do Brasil*, [1585], 1978, p. 190.
[1326] Id., ib., p. 191.
[1327] Id., ib.

Todas estas cerimônias usavam uma simbologia muito eloqüente para os indígenas, como a fogo, os ramos e a cinza.

Esta festa de São João, além da presença da fogueira, era celebrada com muita alegria, com folguedos portugueses. Embora Anchieta não tenha dedicado nenhum poema ou auto a esta festividade, é possível que tenha empolgado os indígenas em várias missões, como se vê pelo apelo popular que conserva até hoje. Com o tempo, as populações regionais criaram uma festa mestiça, que conserva até hoje muitos traços das culturas indígenas [1328].

Os ramos de palmeira, usados na celebração do domingo de Ramos, eram igualmente utilizados nos rituais tupinambás, no Maranhão, como relatou Fr.Yves D'Évreux[1329], sendo que, ainda hoje, esta celebração é de muita aceitação popular, por conservar tradições indígenas e africanas[1330].

A cruz foi outro símbolo de forte significado. Na iconografia tanto jesuítica, como portuguesa colonial, vê-se sempre a cruz no pátio central da missão, ao lado da igreja, ou em pontos estratégicos da vila[1331]. Os capuchinhos do Maranhão possuem vários relatos de entronização da cruz em aldeias indígenas[1332].

A tradição de erguer cruz nas entradas das cidades, que veio da Europa cristã, encontrou eco no substrato cultural tupi. D'Abbeville anotava que os Tupinambá do Maranhão tinham o hábito de levantar, à entrada da aldeia, um mastro com uma madeira atravessada, onde penduravam vários pequenos escudos feitos com folhas de palmeira, no

---

[1328] Em algumas regiões mais tradicionais do estado de São Paulo, como Angatuba, no alto Paranapanema, os lavradores conservam o hábito de colocar espigas de milho no mastro, numa tradição, certamente, indígena de oferecer ao "santo" as primícias da colheita do milho (Informação de um professor da região ao autor, abril de 2008). Quanto às raízes indígenas da festa junina, ver meu texto: "Festa Junina, a mais indígena das festas populares" (*Porantim*, jun. 2005, p. 11).

[1329] *"É costume dos Pagy-uaçus [Paí-guaçu] celebrarem em certa época do anno, lustações públicas, isto é, purificações supersticiosas por aspersão d'agoa sobre os selvagens, e bem que tudo dependa de sua imaginação, fazendo o capricho taes oblações, comtudo de ordinário enchem d'agoa grandes potes de barro, proferindo em segredo algumas palavras sobre elles (...) e depois o feiticeiro toma um ramo de palma, mete dentro do pote, e com elle asperge a companhia [comunidade]"* (*Viagem ao Norte do Brasil*, [c. 1615] 1929, p. 313).

[1330] A cinza do ramo bento ainda hoje é jogada ao ar em dia de trovoada, para se proteger dos relâmpagos, ou o hábito de se colocar o ramo atrás da porta de entrada da casa, para impedir a entrada de espíritos maléficos, como foi registrado em muitas regiões do Brasil (CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 1988, verbete *cinza*, p. 231).

[1331] Ver fig. 4, planta da vila nova de Fortaleza, 1726.

[1332] D'ABBEVILLE, *Missão dos padres capuchinhos....*, 1975, p. 71-73; p. 85.

qual pintavam em preto e vermelho, um homem nu. No dizer dos indígenas, este amuleto era "para afastar os maus ares"[1333].

A cruz passou a ser um substitutivo deste mastro indígena e ao mesmo tempo um sinal da nova religião. O capuchinho francês escreveu que o cacique Tupinambá Japi-açu, ao receber os cristãos, ficou tão alegre e concorde com as práticas dos novos senhores, que pediu que "plantassem uma cruz no centro da aldeia de Juniparã, testemunhando a aliança eterna com Deus, a promessa solene de receber o cristianismo e de renunciar a Jurupari [Anhangá]"[1334].

Por isso, a festa da Santa Cruz, comemorada a 3 de maio, tornou-se tão popular em muitas partes do Brasil e, na região de São Paulo, até tempos atrás, era bem festejada em Itaquaquecetuba, e ainda hoje o é em Carapicuíba, antigo aldeamento jesuítico[1335].

A importância da cruz pode ser observada na toponímia regional que resiste por muito tempo. Embora o vocábulo *cruz* pudesse ser traduzido em tupi por *ybyrá joasaba* (madeira cruzada)[1336] ou simplesmente *joasaba*, os padres preferiram mantê-la na forma portuguesa, talvez para evitar distorções ou sincretismos. Pela dificuldade em pronunciar o /r/ medial, o indígena transformou o vocábulo português *cruz* em *curuçá*, topônimo encontrado na região de São Miguel (*bairro do Curuçá*), havendo também uma rua Vila Maria com este nome.

Quanto às terras do aldeamento, como o gado que pastava ao redor de Piratininga impedia as plantações, muitos moradores foram cultivar a três ou quatro léguas da vila[1337]. Esta expansão atingiu as terras indígenas, inclusive as de São Miguel e Pinheiros, pois, em 1583, os oficiais da Câmara determinaram que

> *nhenhuma pesoa de quqlquer qulidade he comdisão que seja fasam cazas nas aldeãs dos imdios nem em seus arabaldes menos de dozentas brasas [440 metros] e querendo fazer menos pidira*

[1333] Id., ib., p. 253.
[1334] Id., ib., p. 85.
[1335] Até pouco tempo atrás, guardavam traços de festas indígenas, como o celebrar a noite toda, dançando em torno do cruzeiro, e levantando um mastro. Para os detalhes desta festa, ver CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro* (1988, p. 692-693).
[1336] ANCHIETA, *Doutrina cristã*, [c. 1583]1993, v. 1, p. 167.
[1337] ACSP, 27.02.1580 (v. 1, p. 159).

> *lisenca aos hofisiais que ao tal tempo servirem e por isto por rezão de muitos inconvenientes e agravos que se fazem aos imdios na dita aldeia assim a de rirai [São Miguel de Ururay] e a dos pinheiros [Nossa Senhora da Conceição dos Pinheiros] e asi as mais que estão feitas e se fizerem* [1338].

Quem infligisse esta norma pagaria uma multa de "sinco cruzados a metade p[a] o conselho he [e] acusador e seis mezes de degredo p[a] o forte de sua magestade [em Bertioga]"[1339]. Embora pareça uma medida importante na defesa dos indígenas, na realidade 500 metros era uma distância irrisória para se evitar conflitos. Além do mais, o Conselho poderia autorizar a construção em área mais próxima, caso avaliasse necessário. Embora os padres tenham se mostrado omissos neste episódio, segundo aparece na documentação oficial, como observou Bomtempi, talvez tenha ocorrido pelo fato de não administrarem as aldeias[1340]. Quem deveria cuidar destes problemas era o Capitão dos Índios, nomeado pelo governador ou por seu representante.

Em alguns momentos, estas aldeias ficaram sem este funcionário, como aconteceu em 1590. Diante da ameaça de guerra, Jerônimo Leitão nomeou a Gaspar Collaço, "para ordenar e mandar nos ditos índios no que for necessário para defensão e bem da terra (...) porquanto os do sertão são alevantados e se diz virem com guerra"[1341].

Esta administração temporal ficava, periodicamente, sem este funcionário, com evidentes prejuízos para os indígenas, pois, em 1592, o novo capitão-mor, Jorge Correia, determinava que os padres assumissem também o controle temporal dos aldeamentos. Isto suscitou uma revolta na vila de São Paulo, tendo sido convocada a população, incluindo o novo vigário, para uma assembléia geral. Todos, como exceção de três moradores, foram concordes de que o capitão, "por ser novamente vindo do reino" não conhecia a terra e que os padres deveriam "viveren de maneira q' ate guora estiverão", isto é, cuidando apenas do espiritual[1342].

[1338] Id., 1.06.1583 (Id., p. 211).
[1339] Id., ib.
[1340] *O bairro de São Miguel Paulista*, 1970, p. 36.
[1341] RGCM, 1590, p. 21.
[1342] ACSP, 20.09.1592 (v. 1, p. 446-448).

Esta ata não deixa claro o resultado da assembléia, mas parece que se manteve a vontade da maioria. Isto levou a alguns exageros dos colonos em relação aos indígenas dos aldeamentos, pois, na semana seguinte, em nova reunião do Conselho, o escrivão anotava "que a aldeia de são miguel e as mais alldeias ou índios dellas estavão aroinados [atingidos] do quoall elle não sabe a cauza"[1343]. Reunidos em São Miguel "muitos indios das outras alldeias principaes", pediam que para lá fossem os representantes da justiça, assim como o vigário, e que "os ofiçiaes [e] o dito procurador mãdasen tirar devasa cõtra todos aquelles q' forão em amotinaren aos ditos índios". O Conselho se preocupava com esta situação, pois, diante da ameaça de ataque de indígenas contrários, não se podia deixar de contar com os indígenas cristãos para a defesa da vila[1344].

No final do século XVI, a pressão sobre os aldeamentos era tanta que os colonos não queriam nem mesmo a intermediação do capitão de Índios, pois desejavam tratar diretamente "com os ditos índios xpãos [cristãos]" e reclamavam que o "aguardaren pr liçensa do sõr capitão ou de outras p^{as} [pessoas] hera tirar a liberdades aos moradores pois podião livremente cõ elles tratar"[1345].

Quanto a este episódio, não consta que os agressores tivessem sido identificados e punidos.

Para defender as terras indígenas, que cada vez mais eram invadidas, Felipe II, por uma provisão de julho de 1604, determinava que

> *todas e qualquer pessoas que contra a vontade dos ditos índios lavraram ou lavrarem nas terras conteúdas nesta petição atrás com pena de duzentos cruzados para captivos e accusador e de dois annos de degredo para o Rio Grande lh'as larguem logo e deixem livres e desembargadas sem impedimento para que os ditos índios as cultivem*[1346].

[1343] Id., 26.09.1592 (Ib., p. 449).
[1344] Id., ib.
[1345] ACSP, 12.12.98 (v. 2, p. 49).
[1346] *Provisão para que nenhuma pessoa roce terra dos índios* (RGSP, v. 1, p. 355-357).

Todavia, os moradores de São Paulo não apenas desrespeitaram esta provisão, como também expulsaram estes indígenas, obrigando-os a se mudarem para Itaquequecetuba, em 1620, para as terras do Pe. João Álvares, como informou o jesuíta Francisco Moraes[1347].

Nesta época, um grupo de São Miguel havia sido requisitado por Martim de Sá, filho natural do governador Salvador Correia de Sá, para acompanhá-lo numa expedição à Santa Catarina, de onde trariam indígenas Carijó. Ao voltarem, quatro anos depois, a população indígena de São Miguel já havia retornado ao antigo local e os índios de Guarapiranga e Carapicuíba tinham sido levados para lá, certamente para repovoá-la[1348].

Para compensar estes transtornos e parte da terra que havia sido invadida, o Pe. João Álvares e alguns colonos se dispuseram em construir uma nova igreja, que serviria também para a população não-índia, sendo inaugurada a 15 de julho de 1622, como se lê no umbral da porta de entrada[1349]. Assim, a capela de São Miguel, ao invés de ser um monumento da fase missioneira, é um símbolo da grilagem das terras indígenas em São Paulo.

Ainda em 1623, o procurador da Câmara anotava que "era enformado q' os moradores de são migel [os colonos] co seus gados e criasõis destruião as prantas e sementeras dos índios"[1350]. Isto mostra como foi difícil manter a autonomia do aldeamento frente à colônia.

Fica a pergunta: era melhor viver no aldeamento, com uma liberdade limitada, do que na vila, com uma suposta liberdade, onde muitas vezes eram transformados em "índios administrados", um eufemismo da época para referir-se aos indígenas escravizados[1351].

Desta forma, o aldeamento passou a ser um espaço de liberdade, frente à violência da colônia. É o que dirá um indígena de São Miguel, quando reclamou de uma neta que permanecia mais tempo que o permitido na casa de um morador, pedindo que voltasse para o aldeamento, visto que

---

[1347] Certidão feita pelo Pe. Francisco de Moraes sobre os índios de São Miguel e Itaquaquecetuba (Cartório da Tesouraria da Fazenda, maço 4 de próprios nacionais. In: MARQUES, AHGPSP, v. 1, p. 357).
[1348] Id., ib.
[1349] Para este episódio ver BOMTEMPI, *O bairro de São Miguel*, 1970, p. 53-63.
[1350] ACSP, v. 3, p. 56.
[1351] PETRONE, *Aldeamentos paulistas*, 1995, p. 83-95.

> *no serviço do tal vive constrangida, privada dos exercícios s.tos de ouvir missa, doutrina cristam e mais requizitos necessários ao bem da sua alma, aperreada e amofinada com castigos como se fosse escrava sua, ou do seu trabalho* [1352].

Fato semelhante ocorreu com uma família indígena, em que dois irmãos, a mãe e a cunhada dirigiram-se ao governador, afirmando serem

> *descend.es do gentio da terra e dos antigos povoadores das Aldeas de S. Mag.e e de natural liberde sem obrig.ão de captiveiro; porém athé o pres.te [presente] o tem experimentado rigoroso em hua quase escravidão, a q.m os possuidores chamão administração, q' só tem differença no nome* [1353].

E pediam para serem acolhidos num Aldeamento Real, no que foram atendidos.

Já em 1583, Anchieta como provincial do Brasil, escrevia ao rei Felipe II, sobre a precária situação em que viviam os indígenas:

> *(...) maior parte dos índios, naturais do Brasil, está consumida, e alguns poucos, que se hão conservado com a diligencia e trabalhos da Companhia, são tão oprimidos, que em pouco tempo se gastarão. Pelo que teem muita necessidade de particular favor de Vossa Majestadade*[1354].

Embora limitados pelas normas do aldeamento, muitos conseguiam reencontrar o espírito andarilho, ao participarem de "descimentos" em busca de outros indígenas, como foi o caso da expedição de Martim de Sá, que contou com a participação do Pe. Moraes,

---

[1352] Maço 2 (1721-1804), Seção Arquivo Histórico (BAE, v. 7, 1947, p. 111-112).
[1353] Id., ib., p. 37-39.
[1354] *Carta ao rei Felipe II* (Archivo de Simancas, secção Guerra Antiga, m. 148, doc, 166. In: CAP, p. 338).

que foram buscar Carijó dos Patos, em Santa Catarina [1355]. O "descimento", ao contrário do "resgate", era uma expedição realizada pelos missionários para convencer grupos indígenas a procurar o aldeamento, para amparo espiritual e material[1356].

Alguns destes indígenas foram aliciados pelos colonos para participarem de expedições escravistas, como foi aquela comandada por Domingos Grou e Antonio Macedo, que em 1593 penetrou o sertão do Paraíba, onde aparecia o nome de Manoel, "índio xpão [cristão] de são miguel, irmão de fernão de sousa"[1357].

Desta forma, recuperavam a tradição guerreira ao serem convocados para combater indígenas inimigos, como os Tupinambá ou outros Tupi que se mostravam contrários aos portugueses, formando uma tropa de choque aliada aos conquistadores, como relatou o Pe. Rodrigues:

> *tem neles os portugueses fiéis e esforçados companheiros na guerra, cuja flecha muitas vezes experimentaram os estrangeiro, que cometeram de entrar com mão armada algumas vilas deste Estado, e confessaram que mais temiam a flecha destes que o nosso arcabuz* [1358].

Era uma forma de negociação que faziam, construindo um novo espaço dentro da colônia, deixando de ser *gentios* e *selvagens*, para se tornarem "guerreiros de Sua Majestade" e cristãos, numa clara ascensão social.

Seguramente, tiveram o mesmo raciocínio dos Guarani das reduções jesuíticas do Paraguai, quando defenderam de armas na mão, as terras que lhes eram tomadas pelos portugueses, no século XVIII:

[1355] Certidão feita pelo Pe. Francisco de Moraes sobre os índios de São Miguel... (In: MARQUES, AHGPSP, v. 1, p. 357).
[1356] Ver o caso do famoso descimento dos indígenas Paranaubis [Paranaobi= mares verdes], que foram levados do rio Doce para o aldeamento dos Reis Magos, no Espírito Santo (VIEIRA, A. *Carta anua 1624-1625,* ABN, 1897, v. 19, p. 209-211). LEITE usa com igual sentido o vocábulo "entradas" (ver HCJB, T. 2, L. 1, c. 3, p. 283).
[1357] Id., 5.12.1593 (v. 1, p. 476).
[1358] Id., ib.

> *(Los portugueses) quieren y pretenden destruir nuestro cristiano modo de proceder en nuestras tierras que Jesucristo nos dio y en que nos bendijo con el mérito de su santísima sangre (...) la sangre que siguiendo los ejemplos de Jesuscristo derramaron los dichos padres Mendoza y los demás la derramaron para que los indios después de ya cristianos poseyésemos aun mejor que antes estas nuestras tierras* [1359].

Os Tupi do planalto de Piratininga não tiveram que empunhar armas para defender suas terras, tornando-se mais submissos, embora se considerassem em uma escala social superior aos demais indígenas. Esta ascensão supôs aderir a um novo modelo de sociedade e a uma nova ordem cultural, criando também uma cultura e religiosidade mestiça, que perdurará muito tempo em São Paulo[1360].

Certamente, a língua tupi foi mantida nos aldeamentos cristãos, pois o *Vocabulário na Língua Brasílica,* que tão grande valia representa ainda hoje, foi copiado em Piratininga, em agosto de 1622, para o uso dos missionários daquela casa [1361].

Quanto à vida religiosa, não houve no planalto casos de sincretismo religioso – ou pelo menos não encontrei em minhas pesquisas – como o ocorrido da Bahia, com a *Santidade do Jaguaripe,* talvez devido ao controle rígido dos jesuítas, que deviam proibir as práticas menos ortodoxas[1362].

Mesmo assim, estes "índios cristãos" conseguiram sobreviver como grupo étnico por mais tempo, chegando até o início do século XIX, como foi o caso do aldeamento de

---

[1359] In: RABUSKE, A. Cartas de índios cristãos do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753. *Estudos Leopoldenses,* 1978, v. 14, p. 65.

[1360] Ver XIDIEH, Oswaldo, *Semana Santa Cabocla,* 1972. Sobre a missão do Embu e suas lendas ver ARAUJO, Alceu & TABORDA, Vasco, *Estórias e lendas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina,* v. 4, s/d, p. 79-90.

[1361] Na última página consta a seguinte epígrafe: "*Debetur soli gloria uera Deo. LAUS DEO, UIRGINI QUE MATRI.* Este liuro intitulado Vocabulario Brazil foy começado em Abril porem em Agosto acabado. 1622 a. Aos 22 de Agosto oitaua da assunção de Nosso Senhora Em Piratininga" (In: AYROSA, *Vocabulário na Língua Brasílica,* 1938, p. 283).

[1362] Ver VAINFAS, R. *A heresia dos índios,* 1995. O fenômeno semelhante ocorreu entre os Guarani do Paraguai (FURLONG, G. Alonso Barsana, S.J. y su carta a Burriel, [1594] 1968, p. 93, Ap. MELIÀ, *El Guarani conquistado y reduzido,* 1993, p. 161).

São Miguel, embora tivesse entrado em grande decadência depois que os jesuítas foram substituídos pelos capuchinhos em 1704[1363].

5.4.2 A integração na sociedade colonial

Além dos indígenas da missão, um outro significativo grupo Tupi optou por integrar-se à sociedade colonial, seja pelo casamento, seja pelo compadrio, o que lhes garantia uma situação de agregados. Como se viu atrás, a maioria dos moradores de São Paulo tinha filhos com mulheres indígenas. De acordo com a tradição tupi, os irmãos destas indígenas passavam a fazer parte da família do cunhado, sentindo-se muitas vezes obrigados a trabalhar para ele, numa retribuição de favores.

Apesar de todo o esforço dos genealogistas, que procuraram esconder esta mestiçagem, a convivência e intercâmbio entre estas duas comunidades foi tal que, em 1610 o Pe. Monteiro, ao passar por São Paulo, escrevia:

> *os moradores são pola maior parte Mamalucos e raros Portugueses; e mulheres [portuguesas] há só uma, a que chamam Maria Castanha {Castanho]* [1364].

Além da prole mestiça considerada "oficial", havia muitos outros mestiços, nascidos fora do casamento, como o filho natural de Afonso Sardinha, conhecido como Afonso

---

[1363] *Carta régia de 13.09.1704 assinada pela infanta D. Catarina* (Ap. TAUNAY, *História antiga da Abadia...*, 1927, p. 243). José Arouche T. Rendon, que foi Diretor Geral de Índios de São Paulo, em 1798, realizou um grande levantamento sobre a situação dos aldeamentos em São Paulo, onde transcreveu parte de um regimento usado nos aldeamentos administrados por estes religiosos (In: Memória sobre as aldeias de índios da Província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798, *Obras*, 1978, p. 37-53).
[1364] Relação da Província do Brasil, 1610 (HCJB, T. 8, apênd., p. 360).

Sardinha, o moço[1365], ou José Paes, filho natural de Fernão Dias Paes, o "capitão das esmeraldas", para citar apenas dois dos mais famosos[1366].

Houve também indígenas que viviam junto às famílias destes moradores, na situação de agregados. Não moravam dentro da casa, como os filhos, mas tinham um *status* melhor que o de escravo, exercendo atividades de maior destaque ou responsabilidade, como capatazes ou "moços de serviço", numa função semelhante ao *grumete* marítimo. É o que se depreende do testamento do já citado Sardinha, que deixava

> *um moço, filho de uma escrava, e um índio por nome Ricardo, este é do meu serviço e não quero que seja vendido, por assim o haver prometido aos padres e há tempos me serve, pelo que hei por bem que [estes dois] fiquem livres*[1367].

A documentação seiscentista resgata vários casos de indígenas próximos aos colonos e aos padres, que participavam das expedições escravistas, como foi o caso daquele Tupi, de nome Francisco, agregado do Pe. João Álvares, de Itaquaquecetuba, que em 1628 foi enviado ao Paraguai, na bandeira de Raposo Tavares, para trazer escravos [1368].

Havia também os nativos que viviam próximos da vila ou das fazendas, como foi o caso de Baibebá, que morou numa *tapera*, isto é, numa antiga aldeia, próximo a Santo André por volta de 1553[1369]. Nesta situação viviam outras famílias, como aquelas identificadas, morando em "casinhas" ou *taperas*, às quais se referia o Pe. Fernandes, em 1567[1370].

Estes indígenas passaram a ser produtores de excedentes e fornecedores de produtos tradicionais, como farinha, cera e mel, num sistema de troca, para obter produtos

---

[1365] Ver *Testamento de Afonso Sardinha*, 2.11.1592. (In: MARQUES, Cronolog. 2.11.1592, AHGPSP, [1876] 1980, v. 2, p. 347).
[1366] LEME, Pedro Taques, *Nobiliarchia Paulistana...*, título Leme, s/d, v. 3, p. 68.
[1367] Id., ib., p. 349.
[1368] MASETA & MANCILLA, afirmam que este indígena trouxe para seu senhor 20 escravos (Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo... In: BLANCO, *Las Banderas*, 1966, p. 472).
[1369] LEME, Pedro Taques, *Nobiliarchia Paulistana*, s/d., v. 2, p. 72.
[1370] FERNANDES, Pe. Balthazar, *Carta aos padres e Irmãos de Portugal*, 5.12.1567 (*Bras.*, v. 4, p. 425).

da sociedade ocidental, como os utensílios de ferro, que podia lhes dar superioridade junto a outros povos indígenas.

Alguns Tupinambá do Maranhão verbalizaram a introdução desta dependência, como fez Japi-açu, ao referir-se aos franceses, que tardavam em voltar:

> *Estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensar em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com [machados] de pedras duras* [1371].

Estes comerciantes exerceram um papel desestruturador nestas comunidades indígenas, como ocorreu nos modernos Munduruku com os chamados "patrões" ou "regatões", como observou Murphy:

> *This, however, has not been the most important concomitant of the trader role. It is rater to the trader as the purchaser of commodities and the purveyor of goods that attention must be turned, for it is though these activities that Mundurucu society has been most deeply changed and the populace become dependent upon outer sources for felt necessities. Economic autonomy, once lost, is rarely regained* [1372].

[1371] D'ABBEVILLE, *História da missão...*, 1975, p. 60.
[1372] *"Este, contudo, não foi o fator concomitante mais importante do papel do comerciante. É antes para o comerciante como comprador de produtos e fornecedor de mercadorias que a atenção deve ser voltada, pois foi através destas atividades que a sociedade Mundurucu foi mais profundamente transformada, e a população se tornou dependente de fontes exteriores para suprir suas necessidades. A autonomia econômica, uma vez perdida, é raramente recobrada"* (*Headhunter's heritage*, 1960, p. 189).

A convivência entre portugueses e indígenas foi muito grande, não apenas na troca de mercadorias, como também na convivência nos aldeamentos e taperas. Na época do núcleo de Santo André, o intercâmbio foi tal que muitos moradores chegaram a participar dos rituais guerreiros, como se viu.

Com a transferência para Piratininga, as festas restringiam-se a algumas celebrações, sem os rituais guerreiros, mas com muita bebida. Por isso, a Câmara chegou a impor "que todo homem cristão branco que não seja negro de fora [índio de passagem] que se achar em aldea de negros foros [forros] ou cativos bebendo e bailando ao modo do dito jentio", ficasse sujeito a uma pena[1373].

Essa convivência, que ocorria também na vila, acarretava alguns abusos, o que levou a Câmara a legislar sobre o hábito de moradores resgatar "com índios q' venham p[a] caza de seus compadres ou amiguos a trazer ql quer couza [como] cera, redes, peças [escravos] co pena de mil rs p[a] o conselho'[1374].

A familiaridade nas aldeias do sertão poderia resultar em excessos, sobretudo, em relação às mulheres indígenas, desencadeando futuros conflitos. A Câmara mais uma vez interviu, proibindo "que nenhuma pesoa fose as aldeas a reguatarem os índios p[r] causa dos muitos agravos que lhes fazem"[1375].

Elas tornaram-se também locais de refúgio para os que praticavam assassinatos ou outros delitos graves, como se viu num episódio, ocorrido por volta de 1570, envolvendo a Domingos Grou, o primeiro capitão de Índios. Ao praticar o crime, fugiu com sua família para junto de uma comunidade indígena do médio Tietê, na região do rio Sorocaba. Como estes indígenas estavam em conflito com os moradores de Piratininga, Anchieta decidiu buscá-lo, aproveitando para tentar fazer as pazes com este povo. A viagem foi acidentada, tendo o barco virado numa cachoeira, quando afundou parte a carga, juntamente com o missionário. Não sabendo nadar, Anchieta foi socorrido pelo jovem Tupi Araguaçu. Por este motivo, o salto passou a ser chamado *Abaremanduaba*, isto é, "local que recorda o

[1373] Id. 19-01.1583 (v. 1, p. 201).
[1374] ACSP, 14.04.1590 (v. 1, p. 395).
[1375] Id., ib.

padre”[1376]. Chegando à aldeia, conseguiu a paz e o retorno de Grou e sua família. Voltaram para São Paulo, tendo obtido perdão do Conselho[1377].

Em 1583, houve também o caso de Manoel Fernandes, ferreiro na vila. Tendo se desentendido por algum motivo, levou seus instrumentos de trabalho para a casa do irmão, escondendo-os. Sem ter os trabalhos do ferreiro, algumas pessoas da vila o denunciaram junto ao Conselho, acusando-o de ter fugido para o sertão junto a alguma comunidade indígena, levando a forja e as ferramentas, o que resultava em “muito prejuízo p[a] a terá”. Indignados, os vereadores logo determinaram aos oficiais que “mãdasem ao meirinho com hun escrivão após ele e o trouxessem prezo e lhe desem ho quastigo conforme ele meresese”[1378]. Depois de esclarecer o ocorrido, as coisas voltaram à sua normalidade[1379].

Diante de uma sociedade que se mostrava superior e repressiva, o Tupi imaginou que a adesão a ela seria um ganho, pois, nela era, visto como “selvagem”, sendo chamado de *negro* e *gentio*. Fugia da categoria *índio*, que irá se perpetuar até nossos dias. Como afirma Estensoro,

> *[esta] não passa de uma construção especificamente colonial que não tem nenhum sentido sem o olhar e as relações de poder colonizadoras. A única maneira de construir uma sociedade colonial é mantendo a qualquer preço uma oposição, uma separação entre nativos e colonos* [1380].

Tal categoria trouxe consigo, durante a colônia, o preconceito e o estereótipo de preguiçoso, primitivo e ignorante, verificado não apenas no Brasil, como também em outros países da América[1381].

[1376] Noticia do cap. João Cabral Camello..., 1727 (In: TAUNAY, *Relatos monçoeiros*, 1981, p. 118). O vocábulo *Abaremanduaba* ou *Avaremanduava*, é composto por *abaré*= padre + *maenduar*= lembrar + *taba/ba* = lugar (VLB, v. 1 e 2).
[1377] Ver detalhes deste episódio em VASCONCELOS (VVJA, v. 1, p. 174-176).
[1378] ACSP, 14.09.1583 (v. 1, p. 221).
[1379] Id., 15.09.1583 (Ib., p. 222).
[1380] O símio de Deus. In: NOVAES, *A outra margem do ocidente*, 1999, p. 182.
[1381] BOFFIL, *México profundo*, 2005, p. 45.

Por isto, muitos Tupi optaram por se inserir naquela sociedade para escapar destes preconceitos, tornando-se auxiliares destes novos senhores.

Numa sociedade tão mestiça e que já se comunicava na "língua da terra", conseguiram estes Tupi exercer alguns cargos de maior destaque, como o de feitores, isto é, "capitães de mato". No final do século XVI, escrevia o Pe. Rodrigues: "também tem neles [nos indígenas cristãos] um grande freio contra os negros da Guiné, de cuja multidão é para temer não ponham alguma hora em aperto algumas Capitanias da costa do Brasil"[1382].

O cacique Temiminó Araribóia, grande aliado dos portugueses na conquista do Rio de Janeiro, ao morrer, deixou depoimento significativo:

> *A minha casa sempre foi estalagem de brancos, nunca vi a nenhum deles nu que não despisse a minha roupa para o cobrir, nunca o vi na guerra, flechado, que o não tomasse às minhas costas e o pusesse em salvo, nunca vi branco na batalha em perigo que não pusesse meus peitos diante dele por rodelas [escudo]* [1383].

Esta colaboração ocorreu com muitos povos, ao longo da história da conquista do Brasil, não só no Sudeste, como também no Nordeste e no Sul[1384].

Se havia fidelidade guerreira para com os novos aliados e senhores, alguns elementos externos de prestígio deviam atrair estes indígenas. As novas roupas coloridas, como outrora as penas de pássaro, lhes conferiam destaque. A vestimenta dos moradores de Piratininga, embora simples, chamava a atenção, como observou Cardin[1385]. Os inventários

---

[1382] Vida do Padre José de Anchieta...In: CAXA & RODRIGUES, *Primeiras biografias de José de Anchieta,* 1988, p. 127.
[1383] Id., ib., p. 91.
[1384] Ver nosso trabalho "O colaboracionismo Kaingang: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira no século 19" (In: PREZIA & OUTROS, *Kaingang, confronto cultural e identidade étnica*, 1994, p. 59-79).
[1385] "*Vestem-se de burel [capa] e pellotes [coletes] pardos e azues, pertinas [botas] compridas, como antigamente se vestiam. Vão aos domingos á igreja com roupões ou berneos de cacheira [espécie de capa] sem capuz"* (Informação da missão.... 1583. In: *Tratados de terra...*, 1978, p. 214)

trazem também um extenso rol de vestimentas, como "roupeta [casaco] de pano e de baeta [tecido de lã rústica], chapéu preto, botas de couro de veado, sapatos e espada larga" [1386].

Convém realçar que foram estes indígenas e os mestiços, filhos de mulheres Tupi e, mais tarde, filhos de mulheres Guarani, que contribuíram para a criação da *língua geral paulista*, que tanto caracterizou estes moradores do planalto[1387].

Quanto à posse do território tradicional, apesar de já delimitado, algumas lideranças indígenas imaginaram poder mantê-lo de forma independente dentro do contexto colonial. Enganaram-se, como ocorreu com a sesmaria de Carapicuíba. Ao não aceitarem que fosse transformada em *Aldeamento Real*, os indígenas assistiram a sua rápida invasão.

Demarcada em 1580, em março de 1590 ainda era identificada como aldeia[1388]. A partir desta data, não há mais referência como "aldeia indígena", aparecendo em novembro de 1592 como terra de Afonso Sardinha, como se vê no seu testamento.

Preparando-se para combater indígenas que ameaçavam São Paulo, "estando a caminho para uma guerra e sendo mortal", este sertanista fez um levantamento de seus bens, deixando 500 cruzados para o filho bastardo, Affonso Sardinha, o moço, que incluía parte das

> *terras onde está no Amboaçava, as quaes se estenderá da ribeira da aguada dos índios do forte até outra ribeira que vem para Amboaçava, entrando pela matta dentro até onde fiz minha demarcação* [1389].

Esta localização, embora não muito precisa, parece coincidir com as terras do aldeamento de Carapicuíba. Sardinha deixava-as para sua mulher e, após sua morte, seriam "entregue aos reverendos padres da Companhia de Jesus, d'esta

[1386] Inventário de João de Prado, 13.02.1597 (IT, v. 1, p. 79-81).
[1387] Sobre esta língua, ver HOLANDA, *Raízes do Brasil*, 1979, p. 88-96.
[1388] Por ocasião da ameaça de ataque à são Paulo, os camaristas escreviam: "(...) que se ponha gente na ambuaçava na aldeia de Caiapurui [Carapicuíba]" (ACSP, 26.03.1590, v. 1, p. 391).
[1389] *Testamento de Afonso Sardinha*, 2.11.1592. (In: MARQUES, Cronolog. 2.11.1592, AHGPSP, [1876] 1980, v. 2, p. 347).

casa do Senhor S. Paulo"[1390]. Era, quem sabe, uma maneira de comprar o céu com seus supostos bens, e não ter a "consciência pesada"[1391].

Portanto, em menos de 10 anos, as terras de Carapicuíba, que pareciam ser uma conquista indígena, foram negociadas ou, melhor, griladas por este sertanista. Vê-se que a política de demarcação de terras indígenas, já naquela época, mostrava-se como um "mal necessário", visto a fragilidade das lideranças indígenas, que podiam deixar-se subornar.

5.4.3 A resposta guerreira

Os Tupi que haviam recusado a missão, ou os aldeamentos reais ou a convivência com a vila portuguesa, assumiram uma postura guerreira, pressionando de vários maneiras o portugueses e realizando alguns ataques contra Piratininga.

A partir de 1590, inicia-se um novo período de confrontos, a ponto de a Câmara convocar pessoas que estavam refugiadas no sertão, por terem cometido crimes e outros delitos, "porquanto o gentio estava já junto nas frontr^{as} e era certeza vir já marchando con grande guerra" [1392].

A reação vinha dos remanescentes dos Tupi de Mogi, que continuavam atacando a partir do Vale do Paraíba, e dos Tupi do Tietê. Era também uma resposta ao nascente tráfico de escravos que começava atingir estas regiões.

Em março de 1590, a população de São Paulo recebia a notícia através de dois participantes de uma entrada – João Vallenzuella, espanhol, e um índio cristão, tecelão – que na região do rio Jaguari, um dos formadores do rio Paraíba, na *tapera* de Iaroubi [Jarobi] o grupo português havia sido atacado, morrendo Gregório Affonso, e que Cunhaqueba havia morto a Isaque Dias "e que fiquara [ficara] hu genro de Carobi,

---

[1390] Id., ib., p. 347.

[1391] No final de seu testamento afirmava explicitamente que a esposa "terá cuidado de nomear e tratar bem como sempre o fiz e della confio que descarregará minha consciência e a sua" (Id., ib., p. 350).

[1392] "(...) *todos os omiziados e apelados [os que tiverem processo] q' na dita villa ouver ou ai estiveren por quoallquer cauzo (...) que aparesão e venhão a dita v^{a} com suas armas p^{a} ajudaren a defender do nosso gentio topianaquin porquanto os ditos officiaes e mais povo me mãdou aqui hun requerim^{to} q' hos fose socorrer com muita brevidade porquanto o gentio estava já junto nas frontr^{as} e era certeza vir já marchando com grande guerra"* (ACSP, *Auto que fez o Sr. Capitão Jerônimo Leitão e pregão que mandou deitar* 15.04.1590, v. 1, p. 398-399).

Jundiapoen e outros prezos p[a] os matarem e juntamente dizen q' he toda gente da entrada morta e acabada". E deixavam o recado: todo aquele que fosse ao Vale do Paraíba seria morto [1393].

O texto da ata não é claro, mas parece que um grupo, chefiado por Cajapitanga – que parece ser indígena de Piratininga – , estava colaborando com estes contrários. Por isso, a Câmara propunha fazer um devassa para apurar os fatos e caso fossem confirmadas as suspeitas, que fossem presos os traidores. E pedia que a população estivesse "prestes com armas e mãtimentos p[a] quando for tempo" para ir combater o grupo inimigo. Pedia-se igualmente que os muros da vila fossem reforçados[1394].

O muro que protegia a vila já não era suficiente, pois havia o risco de indígenas que pudessem chegar pelo médio Tietê. Foi então construída uma fortificação na confluência do Tietê com o Jurubatuba (rio Pinheiros) [1395]. Era a *ambuaçava*, que aparece nas atas da Câmara deste período e que era também conhecida como "o forte"[1396].

No final deste mês de março, os camaristas pediam que "se ponha gente na ambuaçava na alldeia de Caiapurui [Carapicuíba]"[1397].

A situação era tão crítica que foi solicitada ajuda ao capitão-mor, em Santos, para enviar homens e munições "com m[ta] brevidade", pois, segundo as informações passadas pelos índios cristãos e pelos espias, estes inimigos deveriam chegar pelo caminho do mar. E confirmavam que a única solução para estes conflitos era "cada hun ir buscar o seu remédio", isto é que se escravizassem estes insurgentes[1398].

O ataque temido ocorreu em junho desse ano de 90, desfechado pelo grupo do Vale do Paraíba. Segundo o relato dos camaristas, numa grande investida,

---

[1393] Id., 17.03.1590 (Ib., p. 388-389).
[1394] Id., ib.
[1395] *"(...) se fará na ambuaçava desta parte ãtre ambos os rios p[a] q' ellles fiquen de suas partes por muro e parede"* (Id., 11.04.1590, ib., p. 394). *Ambuaçava* deve originar-se do vocábulo tupi paulista *boaçâ*, que significa "salvar", seguramente no sentido de "lugar onde pode se proteger" (MARTIUS, *Glossaria linguarum brasiliensium*, 1863, p. 120).
[1396] *Testamento de Afonso Sardinha, o velho* (AHGPSP, v. 2, p. 374).
[1397] Id., 26.03.1590 (Ib., p. 391).
[1398] ACSP, 9.04.1590 (v. 1, p. 393).

> *matarão três homeis brãquos e ferirão outros muitos e matarão muitos escravos e escravas e índios e índias xpãos [cristãos] e destruirão muitas fazendas asin de brãquos como de índios* [1399].

Nesta ofensiva, ocorreu um fato surpreendente: o ataque contra a igreja do aldeamento de Pinheiros, onde "quebrarão a imagem de nossa sr[a] do rozairo dos pinheiros"[1400].

Vê-se que estes Tupi já haviam morado em Piratininga, pois a ata afirma que

> *herão nossos vezinhos e estavão amiguos connosquo e herão nossos compadres e se comoniquavão connosquo guozãdo de nossos resguates e amizades e isto de muitos annos a esta parte* [1401].

Nesta ocasião, estavam em Piratininga os padres Pedro Soares, Leonardo do Vale, um grande tupinista, e Manuel Viegas, que ficou conhecido depois como "pai do Maromomi", além dos Irmãos Antônio Ribeiro e António de Miranda[1402]. Serafim Leite afirma que este ataque somente ocorreu porque o Pe. Manuel Chaves, que grande ascendência tinha sobre os indígenas, havia morrido em janeiro daquele ano, não tendo tempo para impedir o conflito[1403].

O fato de serem indígenas "compadres" dos portugueses e terem quebrado a imagem de Nosso Senhora, parece indicar, novamente, um conflito com indígenas que conviveram com a missão, trazendo um lado de revanche religiosa. Esta hipótese é provável, embora a documentação seja escassa, pois para o indígena, não há separação entre o religioso e o político.

[1399] Id., 7.07.1590 (Ib., p. 404).
[1400] Id., ib. Na realidade a imagem era de Nossa Senhora da Conceição.
[1401] Id., ib.
[1402] *Bras.*5, p. 32 (Ap.: HCJB, T. 1, L. 3, c. 6, p. 103).
[1403] HCJB, id., p. 104.

Com o reforço vindo de Santos, sob o comando do capitão-mor Jerônimo Leitão, os Tupi foram rechaçados e um indígena, acusado de quebrar a imagem da santa, foi preso e atado à cauda de um cavalo, para um castigo exemplar[1404]. É possível que tenha sido morto em seguida, mais como "bode expiatório", pois em ataques coletivos é difícil identificar um autor específico.

A resposta dada pelos portugueses concretizou-se pelo aumento de expedições escravistas, sob pretexto de punir os revoltosos. Continuavam indo para o Vale do Paraíba, onde seguiam sofrendo revezes. A Câmara registrou, inclusive, um boato que corria de que o grupo de Antônio Macedo, filho de João Ramalho, juntamente com Murcuia, talvez um mestiço, haviam sido mortos "na barra do mesmo parnaiba [Paraíba]"[1405].

Como a vila continuava em sobressalto e vulnerável, em fevereiro de '591 os camaristas determinaram, como forma de proteger a população, que quando houvesse

> *rebate de guerra [toque do sino] as mulheres e filhos dos homeis q' viven fora nos aravalldes [arrabaldes, isto é, nas fazendas] e dos que estavão auzentes [da vila] se recolhião [recolhessem] ao alpendre da igreja e andavão desaguazalhados no q' hera m^to^ aperto e desenquietação [e] q' suas mercês devião de mãdar alarguar esta serqua per fora de maneira q' aja espaso p^a^ q' fique a gente aguazalahada e aja espaso p^a^ pelejaren* [1406].

Por esta redação, parece que os muros já não estavam em condições de dar proteção e a solução mais rápida era fazer uma cerca para que, entre esta proteção e a igreja, onde havia um alpendre, houvesse "espaso p^a^ pelejaren". E convocavam um mutirão para concluir a obra.

[1404] *Bras.* 15, p. 366; *Annua Lit. 1590-1591* (Id., ib.).
[1405] ACSP, 7.07.1591 (v. 1, p. 423-424).
[1406] Id., 16.02.1591 (Ib., p. 415).

Estes ataques não impediram que os colonos continuassem suas incursões pelo sertão. Além do Vale do Paraíba, foram escravizar os Tupi do médio Tietê, em Pirapitingui, na região de Itu, onde mataram muitos e trouxeram outros cativos[1407].

Por ser um grupo numeroso, não deviam ter aceito passivamente a escravização, havendo alguma rebelião. Um mês depois da chegada destes indígenas, a Câmara lançava um pregão para que todos que tivessem

> *escravo macho trazido desta guerra dos topinaquis [Tupi] de catorze anos p^a^ riba dentro de vinte dias os venda p^a^ fora da tera [terra] sob pena de ser perdido tall escravo (...) pelo muito dano q' se pode seguir em elles fugindo daqui p^a^ o campo* [1408].

Foi uma postura inédita neste contexto escravista, pois percebiam que os Tupi já não eram tão dóceis e colaboracionistas como antes, podendo engrossar o grupo dos contrários de Mogi ou do Vale do Paraíba.

Esta ordem não deve ter sido cumprida, pois, em agosto, ela é retomada[1409].

A venda deveria, certamente, ser feita para os engenhos e fazendas do litoral, que era o mercado mais próximo e de maior consumo.

Com o tempo e com as entradas escravistas, o clima entre os indígenas do sertão mostrava-se cada vez mais conflitivo, não só entre os Tupi, como também entre os Guaianá/Guaizanazes e Maromomi. Isto explica a proibição da Câmara, em agosto de 1593, quando determinou

> *q' se não fose a tera [terra] dos guaramimis [Maramomi] e goianazes por aver p^a^ iso muitas rezõis e por se não alevantaren com os [Tupi] do sertão [que] estavão alevantados e a mais vozes*

[1407] Id., p. 15.06.1591 (Ib., p. 421-422).
[1408] Id., ib.
[1409] Id., 5.08.1591 (Ib., p. 425).

> *asentarão q' se não fose resguatasen entre elles em suas teras [terras] visto elles teren pouquo q' dar* [1410].

Esta ata parece sugerir que deve ter havido uma articulação entre "os Tupi do sertão" e estes indígenas coletores, como entende Monteiro[1411]. Acredito que seriam mais levantes concomitantes do que ações guerreiras articuladas, devido às dificuldades étnicas de aliança entre estes vários povos, tradicionalmente rivais. Se tivesse havido algo mais consistente, a documentação teria, certamente, registrado.

O que uma ata de novembro deste mesmo ano esclarece é o apoio que os moradores de Piratininga estariam esperando de grupos Maromomi aliados, assim como de moradores do Rio de Janeiro que, com seus indígenas, pudessem enfrentar os Tupi rebeldes. Diante desta ameaça, a Câmara pedia que fossem colocados soldados na região do Piqueri [da região Leste] "a fazer siladas e tranqueiras a frontr[a] [na fronteira] e recolher alguma gente nosa se vier desbaratada" [1412].

Isto mostra que a vila de São Paulo, além do forte do Ambuaçava, criou também um sistema defensivo rudimentar na região Leste, construindo obstáculos naturais feitos com tronco de árvores, chamados de "tranqueiras", e armando ciladas, numa estratégia tipicamente indígena, como relatou Staden, quando os portugueses tiveram que enfrentar os Tupinambá em Itamaracá, em 1548[1413].

Como a situação continuava tensa, em dezembro de 1593, os camaristas de São Paulo, juntamente com os de Santos e Itanhaém, reuniram-se para preparar uma estratégia de guerra, como resposta ao último ataque dos Tupi de Mogi. Estes haviam morto, na região do Jaguari, o grupo de Antônio Macedo e Domingos Luiz Grou. Desta vez, não era boato, mas um fato real, pois, Gregório Ramalho, filho de Vitório Ramalho e sobrinho de Antônio Macedo, juntamente com Manoel, índio cristão de São Miguel, que deviam ter escapado do ataque, juraram sobre os "sãtos avãgelhos" dizer a verdade. Além destes chefes de bandeira, mais oito colonos foram mortos, tendo sido levados muitos Tupiães,

---

[1410] Id., 15.08.1593 (Ib., p. 469).
[1411] Dos Campos de Piratininga... In: PORTA, P. *História da cidade de São Paulo* (2004, v. 1, p. 39).
[1412] ACSP, 14.11.1593 (v. 1, p. 474).
[1413] Ver outras estratégias guerreiras tupis em STADEN, *Duas viagens ao Brasil* (1974, p. 46-48).

que haviam sido escravizados no Sul de Minas. Afirmavam que Tamarutaka, irmão de Macedo, estava desaparecido, e sua morte seria confirmada mais tarde. Assim, os dois filhos do velho caudilho morriam nesta expedição. Neste mesmo dia, foi reunida uma assembléia popular que decidiu pela guerra contra o "gentio de Bongi [Mogi]" [1414].

Esta foi, seguramente, a última grande ofensiva dos Tupi do Paraíba e do médio Tietê contra os moradores de Piratininga, numa tentativa de expulsão dos invasores portugueses do planalto.

Afonso Sardinha, já nomeado capitão de guerra[1415], passará a comandar esta ofensiva que se desdobrará em muitas outras, iniciando a fase do *bandeirismo*, tão trágica para os indígenas, mas que se transformou em saga heróica para os paulistas.

[1414] ACSP, 5.12.1593 (Ib., p. 476-477).
[1415] *Provisão de Afonso Sardinha,* 13.05.1592 (RGCSP, v. 1, p. 51-52).

EPÍLOGO

O levante de 1593 marcou a última grande reação guerreira de um segmento dos Tupi rebeldes, que compreendiam alguns grupos do médio Tietê, como também do planalto e do vale do Paraíba.

A tentativa de reconstituição da história indígena do planalto paulista no século XVI, mostrou que estes povos tiveram uma interlocução real tanto com o projeto missionário, quanto com o projeto colonial português, sendo sujeitos ativos da ação colonizadora, o que modifica o ponto de vista oficial sobre a história paulistana.

Convém mais uma vez sinalizar que dentro da sociedade colonial não havia espaço para os "índios tribais". A consolidação da colônia em toda a América ocorria à medida que os povos indígenas iam sendo assimilados e destruídos, num processo de etnocídio e genocídio, semelhante ao que foi observado no México durante a conquista, como escrevia o vice-rei Luis de Velasco, em 1559:

> *Las dos repúblicas de que este reino consiste, de españoles e indios, tienen entre si en lo que es su gobierno, aumento y estabilidad, gran repugnancia y dificuldad porque la conservación de aquélla siempre parece que es la opresión y destrucción de ésta* [1416].

No Brasil em geral, como em São Paulo de Piratininga em particular, os indígenas podem ser classificados em quatro grupos: os que tentaram preservar sua cultura tradicional, os que foram escravizados, os que aceitaram o projeto missionário e os que aderiram ao projeto colonial.

Os Tupi que mantiveram sua integridade como povo indígena, tiveram que resistir com armas nas mãos. Como conseqüência ou foram mortos, ou tiveram que fugir para regiões mais remotas ou foram escravizados, sendo que esses últimos começaram a aparecer nos inventários do final do século XVI como "gentios desta terra"[1417]. Alguns anos depois já não se fala mais deles nos inventários e testamentos, sendo substituídos pelos

[1416] Ap.: BONFIL BATALLA, *México profundo*, 2005, p. 122.
[1417] Inventário de João do Prado, 26.07.1597 (IT, v. 1, p. 89-90).

Guaianá e Maromomi/Guarulho, da região do planalto, ou por outras etnias trazidas de fora, como os Guarani/Carijó e Guaianá/Guaianã do Sul[1418] .

Os que se tornaram cristãos, seja dentro de uma estrutura missionária, seja nos Aldeamentos Reais, passaram a ser "índios de Sua Majestade", transformados em tropas auxiliares dos governos locais e em mão-de-obra temporária da sociedade colonial. Perderam a autonomia política, dependendo cada vez mais dos Capitães de Índios, que pouco os defendia e muito os exploravam.

A expulsão temporária dos jesuítas de São Paulo, em 1640, levou a uma desorganização e depopulação dos aldeamentos reais e das missões. Segundo o depoimento do governador das capitanias do Sul, Salvador Correia de Sá e Benevides, antes desta data havia em Barueri 1.000 casais, em São Miguel 700, em Pinheiros 300 e em Guarulhos, mais de 800. E, segundo o mesmo governador, "quando os Padres da Companhia largaram, daí a alguns anos, tornando a S. Paulo, achei a de Marueri [Barueri] com 120 casais, a de S. Miguel com 80, a dos Pinheiros com 30 e a dos Guarulhos com 70"[1419].

No final do século, em 1698, o novo governador Arthur de Sá e Menezes, ao passar por São Paulo, encontrou em São Miguel apenas 331 moradores, em Pinheiros, 136, e em Barueri, 493 pessoas[1420]. Se for estimado cinco pessoas por família, as cerca 5 mil pessoas que moravam em Barueri foram reduzidas a 493, isto é, a 10% da população, o mesmo ocorrendo nos outras aldeamentos

Sem autonomia e, sobretudo, sem os valores tradicionais, como a guerra e a religião, estes indígenas ficaram sem a força interior, que tanta altivez e independência lhes dava outrora. Como observou Schaden,

---

[1418] Ver levantamento de MONTEIRO (In: *Negros da Terra,* 1994, p. 84). Sobre os Guaianá do Sul, ver meu trabalho *Indígenas do planalto paulista,* 2000, p. 215-227.
[1419] LAMEGO, *Terra Goitacá,* v. 3, p. 458 (Ap. LEITE, HCJB, T. 6, L. 4, c. 1, p. 503).
[1420] Inventário dos documentos relativos ao Brasil, existentes no Archivo da Marinha e Ultramar de Lisboa, n. 2513 e 2516 (In: TAUNAY, *História Antiga da Abbadia S. Paulo,* 1927, p. 244).

> *o sistema social indígena não se transforma em primeiro lugar pela adoção de instituições estranhas. Em certo sentido, as mudanças ocorrem muito mais de dentro para fora, do que de fora para dentro* [1421].

Processo semelhante ocorreu com os Guarani do Paraguai, como aponta Susnik, no seu estudo sobre os vários povos indígenas daquela região na época colonial:

> *El esforzado guerrero cario [carijó] que acompañaba a los conquistadores en todas sus jornadas transchaqueñas, el rebelde guarambarense, el altivo y belicoso paranaense, el resistente arecayense, el orgulloso itatín, todos estos caracteres del siglo XVI volvieronse pronto en pasivos, resignados o dóciles, aglomerados en sus nuevos pueblos, sufriendo el impacto de vejaciones (...) y cono el guerrerismo Guarani siempre estuvo íntimamente asociado con la agitación shamánica en función de respaldo mágico, los naturales quedaron desposeídos del acondicionamiento esencial para ofrecer una resistencia activa contra los españoles* [1422].

Esta população aldeada continuou sendo usada pelos governadores em trabalhos públicos locais, assim como nas futuras conquistas das minas, o que explica a drástica depopulação, como revela um depoimento do governador Rodrigo César de Menezes, em resposta a uma solicitação do governador do Rio de Janeiro, em 1724:

> *Pello que respeita a gente q' V. Ex^{a} me pede, pouco, ou nenhum remédio posso dar-lhe, porq' os soldados q' se achão de guarnição no prezidio de S^{tos}* [Santos] *são tão poucos, q' apenas por isso ter p^{a} a minha guarda des, ou doze (...) e pelo q' toca aos Índios, são tão poucos o que achei nestas Aldeas [de São Paulo], por causa de os levarem meus*

[1421] *Aculturação indígena*, 1969, p. 162.
[1422] *El indio colonial del Paraguay: El guarani colonial,* 1965, v. 1, p. 215-216 (Ap. MELIÀ, B. El Guarani reducido. In: *El Guarani conquistado y reducido,* 1993, p. 190).

> *antecessores com as suas cargas, quando por aqui passarão, ficando mayor parte delles nas minas, aonde hoje se achão, que apenas pude ajuntar alguns ainda q' poucos p^a^ mandar ao novo descobrimento dos Goyazes, ficando alguns cazaes velhos, q' pella sua incapacidade me não vali delles* [1423].

Por este depoimento vê-se também que a maior parte dos moradores dos aldeamentos de São Paulo no início do século XVIII já havia sido levada para Cuiabá e Goiás, onde, juntamente com os mestiços paulistas, formariam os núcleos populacionais destas regiões, característicos desta fase do *bandeirismo*[1424].

Os que sobreviveram nos aldeamentos do planalto entraram numa situação de marginalidade e de grande decadência, sendo que na época do governo do Morgado de Mateus (1765-1775), chegaram até ser estimulados a aprender a fiar e a cultivar a terra, práticas ancestrais de suas culturas[1425].

Um quarto grupo passou a integrar a sociedade paulistana, constituindo os temidos "exércitos Tupis", que auxiliaram os paulistas na destruição das reduções jesuíticas paraguaias do Guairá e do Tape. Os padres Justo Mancilla e Simon Maceta, após os primeiros ataques das reduções do Guairá, em 1628, levaram ao governador do Brasil, na Bahia, um importante documento, no qual denunciavam as atrocidades cometidas por aqueles traficantes de escravos. Afirmavam que na expedição daquele ano, repartidos em quatro bandeiras, os paulistas haviam levado uma tropa com cerca de 2.200 indígenas[1426].

De certa forma os Tupi redirecionaram seus hábitos guerreiros no combate a seus inimigos tradicionais, como eram os Carijó e os "Tapuia" do Sul, sendo que os primeiros

---

[1423] DI, v. 20, p. 94-95.
[1424] Para este período ver MAGALHÃES, *A expansão geográfica do Brasil colonial;* PALACIN, *Goiás, 1722-1822* (1976, sobretudo no que se refere à população das minas, às p. 99-132).
[1425] Ver *Ordem ao Capitão de Infantaria Mathias de Oliveira Bastos para trazer da Villa da Conceição dous índios para aprenderem o officio de tecelão* (DI, v. 65, p. 43); ou *Ordem para o diretor da Aldea de São Miguel e o que nella se contem que he para fazer cultivar as terras d'Aldea* (DI, v. 65, p. 88-89). Sobre a marginalização de indígenas e paulistas na segunda metade do século XVIII, ver BELLOTTO, H. *Autoridade e conflito no período colonial, o governo do Morgado de Mateus em são Paulo* (1979, p. 175-180).
[1426] Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo..., 1629. In: BLANCO, *Las "Bandeiras", instituciones bélicas...*, 1966, p. 461-483.

estavam em grande parte aldeados pelos missionários. As ações aparecem com vigor neste documento:

> *A este propósito pudíamos decir aqui, que no menos es la crueldad de los tupís, que de sus amos y que no menos merecen ser castigados ellos, que los Portugueses, no solamente por las crueldades, que cometen quando van en compañía destos salteadores suas amos, sino tambien y mucho mas quando ellos los enuiam [envían] solos a saltear, y a captiuar yndios juntandose muchas vezes para este efecto cientos y doscientos yndios tupis de diuersos dueños, y trayendo por fuerza a quantos pudieren, heriendo y matando con mucha crueldad, conforme al ejemplo e instrucción de sus amos que los envían [envían]* [1427].

Outros grupos indígenas avulsos, chamados pelos jesuítas de *Companhia dos Tupis,* iam pelo interior a "captiuar gente com orden y mandato de sus amos", sendo tão altivos e cruéis como seus senhores mestiços[1428]. E como exemplo de violência, os jesuítas relatavam um episódio em que estes Tupi, em 1629, executaram um grupo de Tapuias que haviam fugido da expedição escravista de Antônio Machado, e a mando do capitão português, trouxeram as orelhas das vítimas como prova da realização tarefa[1429].

Chegavam a formar batalhões autônomos, como relatam os mesmos jesuítas:

> *Mientras nosotros estamos ahora de vuelta, en esta villa, fueronse de ella* [1430]*por orden de sus amos, hasta doscientos indios o trescientos de diferentes moradores y criaron sus capitanes y oficios de guerra, como costumbran hacer los portugueses sus amos. El que va por Capitán*

[1427] Id., ib., p. 475.
[1428] Id., ib., p. 475.
[1429] Id., ib., p. 475-476.
[1430] *Nobiliarchia Paulistana*, v. 1, título Leme, p. 66. Estes Guaianá seriam ancestrais dos atuais Kaingang, que foram trazidos do Paraná, como mostrei em minha dissertação (*Indígenas do Planalto Paulista*, 2000, p. 241-232).

Mayor de la escuadra es [un indio] de la casa del Vicario de esta villa, P. Juan Aluares [Álvares]...[1431]

Na documentação do final do século XVII os paulistas já aparecem em expedições punitivas contra indígenas do Leste e do Nordeste, acompanhados de "índios ensinados" ou "índios mansos", como relatou o cronista baiano Felisberto Freire, no episódio da bandeira de João Amaro Maciel Parente, contratado em 1668 para desbaratar os Gueréns dos sertões dos rios Pardo e Jequitinhonha[1432]. Neste texto não aparece a etnia destes indígenas que formavam a tropa paulista. É possível que os Tupi já não existissem mais como indígenas diferenciados, como ocorreu com Mathias Cardoso e Fernão Dias Paes, em 1672, que levaram para a expedição em busca das esmeraldas "índios Guaianás já católicos", como escreveu o cronista Taques Leme.

Monteiro afirma que "trabalhador numa fazenda escravista ou morador numa aldeia marginalizada, o índio de São Paulo seiscentista era condenado a uma existência pobre, alienada e indigna"[1433]. Acredito que se refira, sobretudo, aos primeiros grupos acima indicados -- escravos e cristãos --, pois o último segmento Tupi, que participou da vida colonial e das bandeiras, teve uma trajetória bastante altiva, mesmo integrado à sociedade regional.

Ao escapar do trabalho escravo nas fazendas paulistas e da vida confinada nos aldeamentos, este Tupi colaboracionista do século XVII foi, provavelmente, o contingente que se miscigenou com os moradores de São Paulo, numa convivência de influência recíproca: o indígena transmitindo a língua[1434], o estilo de vida, a mobilidade e o temperamento[1435], e o português e o mestiço impondo a ambição pelo ouro e pelos padrões da sociedade colonial, como a propriedade privada.

[1431] *Documentação do Arquivo das Índias de Sevilha*. AMP, v. 2, p. 261.
[1432] *Confederação dos índios Guerens, 1668*, AAPS, 1909, v. 4-5, p. 173.
[1433] *Vida e morte do índio colonial,* 1984, p. 41. Sobre o indígena em são Paulo no século XVII ver o exaustivo estudo de MONTEIRO, *Negros da Terra, índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994).
[1434] Sobre o tupi paulista e as línguas gerais ver RODRIGUES, *Línguas brasileiras,* 1986, p. 103 -109.
[1435] Embora antigo, vale a pena ver HOLANDA, *Sérgio Buarque de.* Índios e mamelucos na expansão paulista. *Anais do Museu Paulista/USP,* São Paulo, t. 13, 1949.

A sociedade escravista de São Paulo foi moldando um tipo humano que se tornou uma espécie de aventureiro, disposto a obedecer às autoridades, mas desde que fossem para enfrentar indígenas rebeldes ou grupos insubmissos, como foi o caso do quilombos. É o que transparece na descrição do paulista, deixada pelo governador Morgado de Mateus, em carta dirigida ao Marquês de Pombal, em 1766.

> *São os Paulistas segundo minha própria experiência grandes servidores de S. Magestade q' Deos guarde. No seu Real nome fazem tudo quanto se lhes ordena, expõem aos perigos a própria vida, e Gastão sem dificuldade tudo quanto tem e vão té o fim do mundo sendo necessário. O Seu Coração he altivo e grande, e animozo: o seu juízo groseiro, e mal limado, mas de hum metal muito fino, são robustos, fortes e sadios, e capazes de sofrer os mais intoleráveis trabalhos. Pelo contrario, os seus vícios são a presunção e a desconfiança, ódio, e a vingança, e sobre tudo huma preguiça que excede toda explicação, mas tem hum grande temor da prizão. Valendome deste conhecimento, e aplicando-me a extirpar os vícios, e cultivar as virtudes; tenho conseguido que vencendo sua natural inclinação a ociozidade, e negligencia tomasem com gosto as armas, [que] se offerecem p.ª acometer os perigos (...) [e] se ivitase o depravado costume de matarem por qualquer couza, muitas vezes sem se saber a cauza, e o motivo, (...) pois jamais se tem ouvido que sucedese morte feita em briga publica mas só de insulto, ou de cazo penssado, e a traição* [1436].

O inquieto e belicoso mestiço, morador de São Paulo, com o tempo foi se encontrando com o indígena desaldeado, que diante das pressões coloniais, buscavam um espaço naquela sociedade que ia se consolidando, como observou no final do século XVIII o bacharel e tenente-general José Arouche de Toledo Rendon, Diretor de Índios na Província de São Paulo:

[1436] Carta do Morgado de Mateus ao Conde de Oeyras [Marquês de Pombal], 11.12.1766 (D.I., v. 67, p. 76-77).

> *(...) a experiência mostra que os descendentes daqueles índios que não ficaram nas aldeias, e ainda daqueles que em outros tempos se escaparam delas, vivem mais felizes, têm mais bens, muitos servem nos corpos militares, muitos querem ser brancos, e alguns já são havidos por tais desde que por meio do encruzamento das raças tem esquecido a sua origem. Tais são muitas* famílias novas de curta genealogia[1437].

Com a progressiva decadência da mineração, é provável que muitos indígenas que para lá foram, tenham regressado para a vila de São Paulo, tornando-se os "vadios e ficinorosos que vivem como feras, separados da sociedade civil", como afirmava a documentação oficial da época[1438].

Com o processo de sedentarização, é possível que tenham ido engrossar a população rural, que se constituiu de forma bastante autônoma, formando os núcleos mais tarde chamados *caipiras*, cuja população até hoje deixou traços em nossa linguagem popular[1439]. Valeria a pena aprofundar o estudo deste período, ainda não suficientemente explorado.

Todos esses, os "caipiras" do interior, essas "famílias novas de curta genealogia" e as famílias da "elite paulista" carregaram por muito tempo o estigma de sua ancestralidade, que buscaram com o tempo apagar, pois dela se envergonhavam, destruindo assim o legado indígena. Felizmente novos estudos têm ajudado a resgatar este passado, que foi tão escondido pela historiografia paulistana [1440].

[1437] Grifo meu. "Memória sobre as Aldeias de índios da Província de S. Paulo..., 1798" (In: *Obras*, 1978, p. 40).

[1438] Carta Régia de 22 de julho de 1766 (AESP, são Paulo, TC, Avisos e Cartas Régias, lata 62, n. 420. Ap. BELLOTTO, *Autoridade e conflito no governo colonial*, 1979, p. 174-175).

[1439] Ver o estudo de CÂNDIDO, Antônio, *Os parceiros do Rio Bonito* (1964). Sobre as raízes tupis do dialeto caipira, ver nosso trabalho *As raízes do dialeto caipira*, 1994 (mimeo).

[1440] Ver o estudo de MONTEIRO, J. "Dos campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo". In: PORTA, *História da cidade de São Paulo*, 2004, v. 1, p. 21-67), assim como a obra de RIBEIRO, *O povo brasileiro* (2002), ou o livro de BUENO, Eduardo (org.) *Os nascimentos de São Paulo* (2004).

BIBLIOGRAFIA GERAL

1. Documentos publicados

Atas da Camara da vila de S. Paulo. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo/Arquivo Municipal de São Paulo, v. 1 (1967), v. 2 (1915).

ANÔNIMO. *A Nova Gazeta da Terra do Brasil.* [c. 1514]. In: RIBEIRO, Darcy & MOREIRA NETO, Carlos (org.). *A fundação do Brasil, testemunhos 1500-1700.* Petrópolis: Vozes, 1992, p. 112-114.

Bandeirantes no Paraguai, século XVII. Documentos inéditos. São Paulo: Pref. Município de São Paulo/Divisão do Arquivo Histórico. Col. Departamento de Cultura, v. XXXV, 1949.
Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, v. 7, 1947.

Cartas de Datas de Terra (1555-1600), São Paulo: Departamento de Cultura, 1937, v. 1.

CORTESÃO, Jaime (org.). *Pauliceae Lusitana Monumenta Histórica*. Lisboa: Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, v. 1 (1494-1600, V-VIII parte), 1956.

---------. *Manuscritos da Coleção de Angelis*, v. 2 (Jesuítas e bandeirantes no Guairá e no Tape). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, v. 1 e 2. (Divisão de Obras Raras e Publicações).

Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo, São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Divisão de Arquivo do Estado.

Vol. 20: Correspondência interna do Governador Rodrigo César de Menezes (1721-1728), 1896;

Vol. 23: Correspondência do Capitão-general D. Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão (1766-1768), 1896;

Vol. 65: Ofícios do Capitão-general D. Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão aos diversos funcionários da capitania (1765-1771), 1940;

Vol. 73: Ofícios do Capitão-general D. Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão aos diversos funcionários da capitania (1765-1766), 1952.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Vol. 6 (1663-1677), 1928;

Vol. 16 (1613-1637), 1930.

"Explicação da geração de Pedro Afonso da povoação de Santo André, donde povoaram a de S. Paulo, que primeiro tiveram os homens que vieram povoar, os quaes se casaram nas aldeias com as filhas dos principais". *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, v. 51, 2ª parte.

Inventários e Testamentos. São Paulo: Secr. Educação/Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, v. 1 (1918), v. 2 (1920), v. 11, v. 35 (1952).

Livro de Sesmarias. São Paulo: Archivo do Estado de S. Paulo, v. 1 (1921).

Ordenações Filipinas, Livro I. [1582] (ALMEIDA, Fernando M. de, org.). São Paulo: Saraiva, 1957, v. 1.

----------. Livro V. [1582]. (LARA, Sílvia H., org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Ordenações do Senhor Rey D. Manuel, Coimbra, L. V, 1797.

Real Cédula al virrey de Perú, Marques de Mansera para remedio y castigo de los portugueses de San Pablo del Brasil (1639), Felipe III. In: BLANCO, Ricardo R. *Las "Bandeiras", instituiones bélicas americanas.* Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1966, p. 486-495.

Regimento dos capitães mores, e mais capitães e officiaes das companhias da gente de cauallo e de pee: e da ordem que teram em se exercitarem. In: BLANCO, Ricardo R. *Las "Bandeiras", instituciones bélicas americanas.* Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1966, p. 444-4461.

Registro Geral da Câmara Municipal de S. Paulo (1583-1636). Archivo Municipal de S. Paulo. São Paulo: Typ. Piratininga, v. 1 e 2, 1917.

Sesmarias. São Paulo: Archivo do Estado de S. Paulo, 1921. v. 1

Sesmaria de Geraibatiba no Campo de Piratininga, Provisão de 26 de maio de 1560. In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas,* v. 3, p. 197.

Sesmaria de Geraibatiba no Campo de Piratininga. Posse de 12 de agosto de 1560. In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil,* v. 3, p. 270.

2. Gravuras e mapas

ALBERNAZ, João Teixeira, o velho. *Capitan[a] de S. Vicente* (1631). Mapoteca do Itamaraty. (In: *Mapas Históricos Brasileiros,* n[o] 33, São Paulo: Abril Cultural, 1969).

ANÔNIMO. *Capitania de S. Visente*. [c. 1620]. Croquis, Real Academia de la Historia, Madri, Acervo José Mindlin. In: Imprensa Oficial Est. São Paulo, *Calendário 2000,* outubro.

ANÔNIMO. Villa nova de Fortaleza de Nossa Senhora da Assumpssão as Capitania do Ciara Grande que S. Mag[de] que Deos guarde foy cervido mandar criar, em 1726. *Arquivo Histórico Colonial,* Lisboa. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil,* 1938, v. 3, p. 84-85.

COSTA, Cap. Rufino J. Felizardo e. Planta da Imperial Cidade de S. Paulo, 1841. In: MOURA, Paulo Cursino de. *São Paulo de outrora.* São Paulo: Melhoramentos, 1932.

LIMA, Eng. Bierrembach de. Povoados do Campo de Piratininga e sua relação com a costa (1560). In: CORTESÃO, Jaime. *A fundação de S. Paulo, capital geográfica do Brasil.* Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955, p. 192.

MAACK, Reinhard. Sobre Itinenário de Ulrich Schmidl... *Geografia Física,* Curitiba, 1959. Ap. CHMYZ & SAUNER. Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas no Vale do rio Piquiri. *Dédalo,* São Paulo: USP, ano 7, n. 13, junho 1971, p. 17.

RUYSCH, J. Primeiro mappa da costa do Brazil. *Revisto da Instituto Historio, Geográfico Brasileiro,* 1877, v. 40, p. 374.

3. Fontes Primárias

ABBEVILLE, Claude d'. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.* 1614. 2[a]. ed. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975. (Col. Reconquista do Brasil, v. 19).

AGOSTINHO DE HIPONA, *Cidade de Deus (contra os pagãos, parte I).* 3[a] ed. Petrópolis: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1991. (Col. Pensamento Humano).

----------. Epistola ad Marcellus. MIGNE, *Patrologia Latina,* Roma: Ed. Vatinaca, v. 12.

ANCHIETA, José de. *Arte de Gramática de língua mais usada na costa do Brasil.* São Paulo: Loyola, 1990. (Obras completas, v. 11).

--------. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594).* Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Civilização Brasileira, 1933. (Coleção Cartas Jesuíticas, v. 3).

--------. *Cartas. Correspondência ativa e passiva.* São Paulo: Loyola, 1984. (Obras completas, v. 6).

--------. *De gestis Mendi de Saa. Poema dos feitos de Mem de Sá.* Texto latino com tradução portuguesa do Pe. Armando Cardoso. Rio de Janeiro:Arquivo Nacional, 1958.

-------. ---------. São Paulo: Loyola, 1986 (Obras completas, v. 1).

--------. *Diálogo da Fé.* Texto tupi com tradução portuguesa. São Paulo: Loyola, 1988 (Obras completas, v. 8).

--------. *Doutrina Cristã.Catecismo brasílico.* Texto tupi com tradução portuguesa. São Paulo: Loyola, 1992. T. 1 e 2 (Obras completas, v. 10).
--------. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. Intr. Herbert Baldus. *Sociologia.* São Paulo, v. 9, n. 4, 1947.
--------. ----------. In: *Textos históricos.* São Paulo: Loyola, 1989, p. 75-82. (Obras completas, v. 9).
-------. Informação do Brasil e de suas capitanias (1584). In: *Textos históricos.* São Paulo: Loyola, 1989, p. 37-73. (Obras completas, v. 9).
--------. *Poesia* (tradução e notas de M.L. de Paula Martins), Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989. (Col. Biblioteca Básica de Literatura Brasileira, v. 3).
--------. *Teatro de Anchieta.* São Paulo: Loyola, 1977. (Obras completas, v. 3).
--------. *Textos históricos.* São Paulo: Loyola, 1989. (Obras completas, v. 9).
ANÔNIMO. Explicação da geração de Pedro Afonso da povoação de Santo André, donde povoaram a de S. Paulo, que primeiro tiveram os homens que vieram povoar, os quaes se casaram nas aldeias com as filhas dos principais. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1854, v. 51, 2ª parte.
ANTONIL, André João [João Antonio Andreonni]. *Cultura e opulência do Brasil,* 1711. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. (col. Reconquista do Brasil, nova série, v. 70).
ARAÚJO, Pe. Antonio d'. Informação da entrada que se pode fazer da vila de S. Paulo ao Grande Pará, que é o verdadeiro Maranhão, chamado também rio das Almazonas, cuja barra está na costa do Mar de Pernambuco contra as Antilhas 340 léguas, e da Bahia do Salvador 440...(1613). In: LEITE, Serafim. *Páginas de História do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1937, p. 103-110. (Col. Brasiliana, v. 93).

[BRANDÃO, Ambrósio Fernandes]. *Diálogo das grandezas do Brasil.* 1618. 2ª ed. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

BUENO, João Ferreira de Oliveira. Simples narração da viagem que fez ao rio Paraná o Thesoureiro Mor da Sé desta Cidade de S. Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* Rio de Janeiro, 1839, v. 1, p. 165-178.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El Rei d. Manuel*, 1500. São Paulo: Domus, 1963.

[CARDIM, Pe. Fernão]. Información de la provincia del Brasil para nuestro Padre. In: MAURO, Frédéric. *Le Brésil au XVII^e siècle.* Coimbra, 1963, p. 125-166.

----------. Tratados da terra e gente do Brasil. 1625. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1978. (Col. Brasiliana, v. 168).

[CAXA, Pe. Quiricio]. Historia dos Collegios do Brasil (Manuscripto da Bibliotheca Nacional de Roma, c. 1575). Rio de Janeiro: Annaes da Bibliotheca Nacional, vol. 19, 1897, p. 77-121.

--------. Historia de la fundación del Collegio del Rio de Henero... [c. 1575], ABN, 1897, v. 19, p. 122-138.
CAXA, Quiricio & RODRIGUES, Pero. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1989. (Obras completas de Anchieta, v.13).
CLENARDO. Carta ao seu querido Látomo (26.03.1535). In: CEREJEIRA, M. Gonçalves. *O humanismo em Portugal, Clenardo.* 2. ed., Coimbra: Coimbra Ed., 1926, p. 268-284.

COUTO, D. Domingos Loreto. *Desgravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. 1759. Recife: Secret. Educação e Cultura da Pref. Recife/Fundação de Cultura do Recife, 1981.

D'ABBEVILLE ver ABBEVILLE.

ÉVREUX, Ives d'. *Viagem ao Norte do Brasil*. c.1620. Trad. César Marques. Rio de Janeiro: Livr. Leite Ribeiro, 1929.

[FONSECA, Luís da.]. Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia. In: ANCHIETA, *Textos históricos.* São Paulo: Loyola, 1989. (Obras completas, v. 9).
FONSECA, Pe. Manoel da. *Vida do Pe. Belchior de Pontes* [1752]. São Paulo: Melhoramentos, s/d [1945].
GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província Santa Cruz* 1576. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. (Col. Reconquista do Brasil, Nova Série, v. 12).

GARCIA, Diego. Memória de la navegación que hice este viaje en la parte del mar Océano deude que Sali de Ciudad de la Coruna, que alli me fue entregada la armada por los officiales de S.M. que fue en el año de 1526. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1888, v. 15, p. 9-10.

GLIMMERIO, Guilherme [GLIMMER, Wilhem]. Breve descrição do rio de S. Francisco e itinerário de Guilherme Glimmerio pelos sertões do Brazil [1648]. In: MARCGRAVI, George. Historia Rerum Naturalium Brasiliae (trad. João Vieira de Almeida). *Revista do Instituto Histórico Geográfico de S. Paulo*, São Paulo, v. 6, 1900-1901, 232-235.

JABOATÃO, Fr. Antônio de Santa Maria. *Catálogo Genealógico*, Lisboa, 1760.

KNIVET, Anthony. *Varia fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet que foi com Tomas Cavendish em sua segunda viagem.* São Paulo: Brasiliense, 1947. (Col. A conquista da Terra, v. 5).

LEITE, Serafim (org.). *Novas Cartas Jesuíticas*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1940. (Col. Brasiliana, v. 194).

----------. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954, 3 vol.

----------. *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1960. 7 v.

LEME, Pedro Taques de A . Paes. *Notícias das Minas de São Paulo e dos Sertões da mesma capitania*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 33).
LÉRY, Jean de. *História de uma viagem feita à Terra do Brasil*. 1578.Trad. Monteiro Lobato. 2. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1928.

----------. *Viagem à Terra do Brasil*. 1578. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes/ Edusp, 1972. (Col. Biblioteca Histórica Brasileira).

[LOPES, Baltasar Pe.]. *História da conquista da Parahyba.* c.1585. Campina Grande: FURNe/UFBb, 1983.

MANCILLA, Pe. Justo & MACETA, Pe. Simón. Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañía de Jesús tenían en la misión de Guairá y campos del Iguazú, 10.10.1629. In: BLANCO,

Ricardo Román. *Las "Bandeiras", instituciones bélicas americanas*. Brasília: Universidade de Brasília, 1966, p. 461-483.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.* 1639. Porto Alegre: Martins, 1985.

MONTEIRO, Pe. Jácomo. Relação da Província do Brasil, 1610. In: LEITE. Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2004, apêndice, vol. 8, p. 359-372.

MORAES. Pe. Francisco. Certidão sobre os índios e aldeias do Colégio de São Paulo. In: LEITE, *Novas páginas de História do Brasil,* 1965, p. 337.

NAVARRO, Pe. Azpilcueta & OUTROS. *Cartas Avulsas. 1550-1568* (Cartas Jesuíticas, v. 2). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª. série, v. 148).

NÓBREGA, Pe. Manoel da. *Cartas do Brasil. 1549-1560* (Cartas Jesuíticas, v. 1). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª. série, v. 147).

RODRIGUES, Pe. Pero. Copia de uma carta do Padre Pero Rodrigues, Provincial da Provincia do Brazil da Companhia de Jesus para o Padre João Álvares da mesma Companhia: assistente do Padre Geral. *Annaes da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, v. 20, 1898, p. 255-265.

SALVADOR, Fr. Vicente do. *História do Brasil, 1500-1627.* [c. 1630] 7ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 49).

SCHIMIDEL, Ulrich. *Histoire véritable d'um voyage curieux fait par Ulrich Schimidel de Staubing.*1567. 2ª ed. Pairs: Ternaux-Compans, 1837.

SEPP. Pe. Antônio. *Viagem às missões jesuítcias e trabalhos apostólicos.* 1710. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 21).

SEPÚLVEDA, Juan Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Índios.Democrates alter* [1550]. México: Fondo de Cultura Económico, 1979.

SOARES, Pe. Diogo. Notícia. 1ª. Prática que dá ao Pe. Me. Diogo Soares o Alferes José Peixoto da Silva Braga do que passou na Primeira Bandeira, que entrou ao descobrimento das Minas do Guayases até sair na cidade de Belém do Grão Pará. 1734. In: TAUNAY, Afonso de E. Relatos sertanistas, *Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 34).*

[SOARES, Pe. Francisco]. *Coisas notáveis do Brasil.* Rio de Janeiro: INL/MEC, 1966, v. 1. (Col. Dicionário da Língua Portuguesa, Textos e Vocabulários, v. 6).

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brasil em 1587.* 3ª. ed. São Paulo; Nacional, 1938. (Col. Brasiliana, v. 117).

---------. *Tratado descritivo do Brasil em 1587.* 5ª. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional; Brasília:INL/Pró-Memória, 1987 (Col. Brasiliana, v. 117).

SOUSA, Pero Lopes de. Naveguaçam q' fez Pº Lopez de Sousa no descobrimento da costa do Brasil militamdo na capitania de Marti Aº de Sousa seu irmão: na era da emcarnaçam de 1530 [Diário de navegação]. In: CORTESÃO, Jaime (org.) *Pauliceae Lusitana Monumenta Histórica, Lisboa,* 1956, v. 1, V-VIII parte.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*.[1557].Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974. (Col. Reconquista do Brasil, v. 17).
TAUNAY, Afonso d' E. (org.). *Relatos monçoeiros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 33).
---------. (org.) *Relatos sertanistas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. (Col. Reconquista do Brasil, Nova série, v. 34).
THEVET, Fr. André. La cosmographie universelle. Paris: Guillaume Chaudiere, 1575, 2 vol.

--------. Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits ausx Indes Australes et Occidentales [1592]. (Manuscr. Bibliot. Nac. Paris, fol., 114-116). In : MÉTRAUX, Alfred. Les indiens Waitaka. *Journal de la Societé des Americanistes*, Paris, v. 21, p. 121-124.

--------. Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy....[1592], (Manuscr. Bibliot. Nac. Paris, fol. 33-37). In : MÉTRAUX, A. Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet sur la géographie et l'étnographie du Brésil. *Journal de la Societé des Américanistes*, Paris, 1933, t. 25, p. 31-40.

--------. *As singularidades da França Antártica*. 1558. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978. (Col. Reconquista do Brasil, v. 45).

--------. *Les vrais povrtraits et Vies des Hommes Illvstres, Grecs, Latins, et Payens, Recuilliz de leur Tableaux, Liures, Medalles antiques, et Modernes* (tít. Qvoniambec), L. VIII, Paris, 1584.

--------. Histoire d'André Thevet Angoumoisin, cosmographe du Roy....[1592], (Manuscr. Bibliot. Nac. Paris, fol. 33-37). In : MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*. 2ª. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1979. (Col. Brasiliana, v. 267).

TOLEDO, Juan Suarez de. Certificación del Padre Juan Suarez de Toledo (1651). In: BLANCO, Ricardo R. *Las "Bandeiras", instituciones bélicas americanas.* Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1966, p. 498-502..

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II, II. São Paulo: Loyola, 2005, v. 6.
[VALE, Leonardo do]. Vocabulário na língua brasílica. 1621-1622 (Man. Félix Pacheco). São Paulo: Departamento de Cultura de S. Paulo, 1938. (Col. Departamento de cultura, v. 20).
--------. Vocabulário na língua brasílica (Man. Félix Pacheco e Man. Bibl. Nac. Lisboa) . *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*. Seção Etnografia e Tupi-guarani. São Paulo: USP/FFCL, n. 137 (23), 1952, 1953. v.1 e 2.
VARIOS. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres de Companhia de Jesus que residem no Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 62, 1942, p. 338-381.
VASCONCELOS, Simão de. *Vida do P. Joam de Almeida da Companhia de Jesus na Província do Brasil*. Lisboa: Impr. Crasbeekiana, 1658.
----------. *Crônica da Companhia de Jesus*. 1663. Petrópolis:Vozes; Brasília:INL/MEC, 1977. (Col. Dimensões do Brasil, v. 5 e 5 a).
----------. Vida do venerável Padre José de Anchieta. 1672. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Impr. Nacional, 1943, 2 v. (Col. Biblioteca Popular Brasileira, v. 3).
VESPUCCI, Amerigo. *Il mondo nuovo.* Milano: Serra e Riva Ed., 1984.

VICENTE, Gil. *O velho da horta. Auto da barca do inferno.* São Paulo: Brasiliense, 1965. (Col. Brasiliense de Bolso, v. 8).
VIEIRA, Pe. Antônio. Annua ou Annaes da Provincia do Brasil dos dous annos de 1624 e de 1625. *Anaes da Bibliotheca Nacional,* Rio de Janeiro, v. 19, 1897, p. 177-217.
--------. Sermão da Epiphania. *Sermões.* Porto: Chardron Lello, 107, v. 2. p.5-57.
VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra.* 3. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975. (Col. Austral, v. 618).

4. Fontes Secundárias

ABREU, Capistrano. *Capítulos de História colonial & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1963. (Col. Biblioteca Básica Brasileira, v. 2).

AB'SABER, Aziz N. Geomorfologia do sítio urbano de São Paulo. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP*, v. 219, n. 2, 1957.

----------. O solo de Piratininga. In: BUENO: Eduardo (org.). *Os nascimentos de São Paulo*, 2004, p. 23-51.

ACHA DUARTE, A. & OUTROS. *Padre Roque González, atualidade de um evangelizador.* São Paulo: Loyola, 1978.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História*, v. 144, p. 19-71.

ALMEIDA PRADO, Décio de. O teatro como instrumento de catequese. *Nossa América*, São Paulo: Memorial da América Latina, maio/junho, 1990, p. 73-88.

ALVES, Carlos F. *Benedito Calixto e a construção do imaginário republicano,* Bauru: Edusc, 2003.

AMARAL, Antônio Barreto do. *O bairro de Pinheiros.* São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/Secretaria de Educ. e Cultura, 1969. (Col. História dos Bairros de São Paulo, v. 2).

ANDREATTA, Margarida Davina. Engenho São Jorge dos Erasmos: prospecção arqueológica, histórica e industrial. *Revista da USP*, São Paulo: Universidade de São Paulo, março-maio, 1999, p. 28-47.

ARAÚJO, Alceu Maynard & TABORDA, Vasco. *Estórias e lendas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina*, Literart, s/d, v. 4 (Col. Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro).

AURÉLIO, Buarque, ver FERREIRA, Aurélio Buarque de H.

BALDUS, Herbert. Fontes primárias para o estudo dos índios do Brasil quinhentista. *Publicações do Instituo de Administração da Faculdade de Ciências Econômicas da USP*, São Paulo, 1948, v. 28.

---------. *Tapirapé, Tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970. (col. Brasiliana, Série Formato Grande, v. 17).

BARBOSA. Pe. Antônio Lemos. *Pequeno vocabulário tupi-português*. Rio de Janeiro: Livr. São José, 1955.

--------. *Pequeno vocabulário português-tupi*. Rio de Janeiro: Livr. São José, 1970.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo, una civilización negada*. 3ª ed., México: Randon H. Mondadori, 2005.

BLANCO, Ricardo Román. *Las "Bandeiras", instituciones bélicas americanas*. Brasília: Univ. de Brasília, 1966.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil Colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura/Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979. (Col. Textos e Documentos, v. 36).

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983. (Col. Missão Aberta, v. 6).

BERARDI, Maria Helena Petrillo. *Santo Amaro*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/Secr. Educ. e Cultura, 1969. (Col. História dos Bairros de São Paulo, v. 4).

BERNARDES, Pe. Manuel. *Nova Floresta*. 1706. Porto: Chardron Lello, 1909, v. 1.

BOMTEMPI, Sylvio. *O bairro de São Miguel Paulista*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/Secr. de Educ. e Cultura, 1970. (Col. História dos Bairros de São Paulo, v. 7).

BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1974.

----------. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional; São Paulo: Edusp, 1973. (Col. Brasiliana, v. 353).

BRANDÃO, Helena Hatusue N. *Uma análise do discurso catequético de Anchieta*. São Paulo: FFLCH-USP, 1978. Dissertação de mestrado, mimeo.

BROCHADO, José Proenza. Desarollo de la tradición cerámica tupiguarani (A.D. 500-1800). *Anais do I Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros* (1975). Santa Rosa, 1982, p. 78-154.

BUENO, Eduardo (org.). *Os nascimentos de São Paulo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

BUENO, Francisco da Silveira. *Vocabulário Tupi-guarani Português*. 5ª. ed. São Paulo: Brasilivros, 1987.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

CAMARGO, Mons. Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na História de São Paulo*. São Paulo: Instituto Paulista de História e Arte Religiosa, 1952, v. 1 e 2.

CAMÕES, Luís. *Os Lusíadas*. 3ª. ed. Porto: Porto Ed., s/d.

CAMPOS, J. SILVA *Crônica da Capitania de São Jorge de Ilhéus*, MEC/Cons. Fed. Cultura, 1981.

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964. (Col. Documentos Brasileiros, v. 118).

CASANOVAS, Pe. Afonso. *Noções de Língua Geral ou Nheengatu*. São Gacriel da Cachoeira, 2000.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Andes, 1954.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: José Olympio. 1947 (Col. Documentos Brasileiros, v. 52).

--------. *Antologia do Folclore Brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Martins, 1971.

--------. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª. Série, v. 151).

CEREJEIRA, M. Gonçalves. *O humanismo em Portugal, Clenardo*. 2. ed., Coimbra: Coimbra Editora, 1926.

CESAR, José Vicente. Enterro em urnas Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia,* Brasília, 1966, v. 14, p. 53-72.

---------. Igaçabas, as urnas funerárias dos Tupi-guaranis. *Informativo da Funai,* Brasília, ano 3, v. 11-12, s/d.

CHACON, Vamireh. O plano jesuíta para o Brasil. In: KONINGS, Johan (org.). *Anchieta e Vieira, paradigmas da evangelização no Brasil.* São Paulo: Loyola, 2001.

CHMYZ, Igor & SAUNER, Zulmara. Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas no vale do rio Piquiri. *Dédalo,* São Paulo: MAE/USP, ano VII, n. 13, jun. 1971, p. 7-36.

CHOY, Emilio. De Santiago matamoros a Santiago mata-indios. In: *Antropologia y Historia.* Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1979, p. 333-437.

CIMI. A religião na vida Guarani. *Porantim,* Brasília, ano VIII, nº 80, 1985, out. p. 16.

---------. *Outros 500, construindo uma nova História.* São Paulo: Salesiana, 2001.

---------. *Maxakali na luta pela vida,* Teófilo Otoni: Cimi/CPT, 1984.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal e o profetismo tupi-guarani.* São Paulo: Brasiliense, 1978.

---------. La religion sans les dieux. Les chronistes du XVIème. siècle en face des sauvages de l'Amérique du Sud. In: SCHIMIDT, Francis. *L'impensable polythéisme.* Paris: Archives Contemporaines, 1988.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* 5ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CORDEIRO, J. P. *O Engenho São Jorge dos Erasmos*, São Paulo: Nacional, 1945.

CORTESÃO, Jaime. *A fundação de S. Paulo, capital geográfica do Brasil.* Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955.

--------. *Raposo Tavares e a formação do Brasil colonial.* Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, 1958. (Coleção Vida Brasileira, v. 11).

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

---------. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi.* 3. ed. São Paulo: Melhoramentos/Edusp. 1989.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Os direitos do índio.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

---------. (org.) *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da & VIVEIROS DE CASTRO. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico/85*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 57-78.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido. A estrutura social dos índios Apinayé.* Petrópolis: Vozes, 1976.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DIAS, Carlos Malheiro (org.). *História da colonização portuguesa do Brasil.* Porto: Litografia Nacional, Edição Monumental, 1921, 3 v.

DICK, Maria Vicentina P. do Amaral. *A motivação toponímica e a realidade brasileira.* São Paulo: Edições do Arquivo do Estado de são Paulo, 1990.

--------. *Toponímia e antroponímia no Brasil.* 3ª ed. São Paulo, 1992.

--------. *A dinâmica dos nomes na cidade de São Paulo. 1554-1897.* São Paulo: Anna Blume, 1997.

DOOLEY, Robert. *Vocabulário Guarani-português. Versão para fins científicos.* Porto Velho: Sociedade Internacional de Lingüística, 1998.

DUARTE, A. N. Acha & outros. *Padre Roque González, atualidade de um evangelizador.* São Paulo: Loyola, 1978.

EDELWEIS, Frederico. Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia e lingüística. *Publicação do Museu da Bahia,* Salvador: Secr. Educação e Saúde, v. 7, 1947.

EDUCADORES TUPINIKIM E GUARANI & MUGRABI, Edivanda. *Os Tupinikim e Guarani contam.* Vitória: MEC/Pref. Municipal Aracruz, 1999.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* 3. ed. São Paulo: Perspectiva. (Col. Debates, v. 52).

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamwnto político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ENCUENTRO DE BARBADOS. Declaración La política colonialista del ILV. Barbados, julho de 1977. *Civilización,* CADAL, México, 1983, v. 1, p. 66-69.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos Índios do Brasil,* São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 381-396.

---------. *Inimigos fiéis.* São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, Florestan. Aspectos do povoamento de São Paulo no século XVI. *Publicações do Instituto de Administração.* São Paulo: Instituto de Administração da Faculdade de Ciências Econômicas da USP, 1948, v. 24.

----------. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhambi, 1958.

----------. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* [1952]. 2ª. ed. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.

---------. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.* Petrópolis: Vozes, 1975.

---------. *A Organização Social dos Tupinambá.* 1948. 2ª. ed. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Hucitec, 1989.

FERREIRA, Aurélio Buarque de H. *Novo Aurélio Século XXI. O Dicionário da Língua Portuguesa.* 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *O mistério do ouro dos Martírios.* São Paulo: Biblos, 1960.

FERREIRA, Tito Lívio. *História de São Paulo.* São Paulo: Biblos, 1968, 2 v.

FERREIRA NETO, Edgard. História e etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História*. São Paulo: Companhia das Letras, 313-326.

FLEISCHMANN, Ulrich; ASSUNÇÃO, Matthias & ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. In: América, Américas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH/Marco Zero, v. 11, n. 21, set. 90- fev. 91, p. 125-145.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, 35ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANCO. Pe. Antônio. Vida do Padre Manuel da Nóbrega. 1719. In: *Cartas do Brasil, Manoel da Nóbrega.* [*Cartas do Brasil*, v. 1, 1931], Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª. Série, v. 147).

FREIRE, Felisbelo. Cofedereção dos índios Guarens-1668. *Anais do Arquivo Público.* Salvador, v. 4-5, 1909, p. 173-195.

FREITAS, Affonso de. Piratininga exumada. In: *Tradições e reminiscências paulistanas*. 2ª. ed. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1978. (Col. Paulística, v. 9).

GAGLIARDI, Vilma Lúcia. *A Casa Grande do Tatuapé*. São Paulo: Secret. Mun. de Cultura, 1983. (Publicação de Dep. Patrimônio Histórico, v. 5).

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio.Os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GARCIA, Rodolfo. *Ensaio sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500-1810).* Rio de Janeiro: José Olympio, 1956. (Col. Documentos Brasileiros, v. 84).

GASPAR, Madu. *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro*.Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (col. Descobrindo o Brasil).

GENOFRE, Edmundo M. Rivalidades das casas hispano-lusas na divisão do mar oceano, conquista da América e apossamento do Brasil. *Revista de História*, São Paulo, separata, v. 22, 1960, p. 7-68.

GERÔNIMO. *Gerônimo, uma autobiografia*. Porto Alegre: L&PM, 1986. (Col. A visão dos vencidos, v. 4).

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete B. (org.) *Os índios no Brasil*. 2ª. ed. Brasília: MEC, 1994, p. 145-152.

GIUCCI, Guillermo. A colonização acidental. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 15, nº 86, junho de 1992, p. 19-23.

GODOY, Manuel. Tupi-guarani pottery at Pirassununga. *Proceedings*, 1952, v. 1, p. 243-246.

GODOY, Marília Ghizzi. *O misticismo Guarani Mbyá na era do sofrimento e da imperfeição.* São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GOLIN, Tau. *Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: Ed. Tchê, 1985. (Col. Esses Gaúchos).

GREGÓRIO, Ir. José. *Contribuição Indígena ao Brasil*. Belo Horizonte: União Brasileira de Educação e Ensino, 1980, 3 v.

GRÜNBERG, Georg. *Os Kaiabi do Brasil Central. História e etnografia*. São Paulo : ISA, 2004.

GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Societés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1988.

GUERRAZZI, Pe. Armando. Lendas e fábulas indígenas. *Revista de Cultura*, Rio de Janeiro, ano XII, 1938, p. 51-52.

GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das missões* [1967]. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990. (Col. A vida cotidiana).

HEMMING, John. *Storia della conquista del Brasile.* Milano: Rizzoli, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Índios e mamelucos na expansão paulista. São Paulo, USP: *Anais do Museu Paulista*, vol. 13, 1949, p. 177-290.

---------. *Raízes do Brasil.* 13. ed. Rio de Janeiro: Livr. José Olympio, [1936] 1979. (Col. Documentos Brasileiros, v. 1).

---------. *Visão do Paraíso.* São Paulo: Brasiliense, [1958] 1994.

HOLANDA, Sergio Buarque de. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960, v. 1.

---------. *Raízes do Brasil*. 13. ed. Rio de Janerio: José Olympio, 1979.

HOORNAERT, Eduardo. O padre católico visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão.*Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, vol. 36 (142), jun. 1976, p. 347-364.

---------. *Formação do Catolicismo Brasileiro.* Petrópolis: Vozes, 1978.

---------. As contradições de Antônio Vieira. *Missionação portuguesa e encontro de culturas. Congresso Internacional de História.* Braga, Actas, 1993, v. IV, p. 271-291.

HOORNAERT, Eduardo & OUTROS. *História da Igreja no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1977, t. 2.

HOUAISS, Instituto Antônio. *Dicionário da Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IRMÃZINHAS DE JESUS, *O renascer do povo Tapirapé.* São Paulo: Salesiana, 2002.

JABOATÃO, Fr. Antônio, *Catálogo Genealógico*, Lisboa, 1770.

JACKSON, W.M. *Encyclopedia e diccionario internacional*, Rio de Janeiro/Lisboa, s/d, 20 v.

JERÔNIMO. *Jerônimo, uma autobiografia.* Porto Alegre: L& PM, 1986.

JOSAPHAT, Fr. Carlos. *Las Casas, todos os direitos para todos.* São Paulo: Loyola, 2000.

JUNQUEIRA, Messias. *As terras devolutas na Reforma Agrária.* 1964

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México do século XVI.* São Paulo: Hucitec/Hist. Social USP, 1998.

KATINSKY, Júlio Roberto. *Casas bandeiristas.* São Paulo: Instituto de Geografia/USP, 1976.

KNOWLES, D. & OBOLENSKY, D. Idade Média. *Nova História da Igreja.* Petrópolis: Vozes, 1971-74, v. 2, p. 392-417.

LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya. Significado, constituição e uso.* Maringá: Ed. Univ. Estadual de Maringá; São Paulo: Edusp, 2008.

LADEIRA, Maria Inês & MATTA, Priscila. *Terras Guarani no litoral.* São Paulo: CTI, 2004.

LANGDON, E. Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.* Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: Índios do Brasil atual.* São Paulo: USP/FFLCH, 1986. (Col. Antropologia, v. 11).

LE GOFF, Jacques. História. *Enciclopédia Einaudi.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1984, v. 1.

LEITE, Aureliano & SCANTIMBURGO, João de. *História da municipalidade de São Paulo.* São Paulo: Câmara Municipal de São Paulo/Prefeitura do Município de São Paulo, 1977, v. 1.

LEITE, José Roberto. Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII. Dossiê Brasil dos Viajantes, São Paulo: *Revista USP*, jun.-ago, 1996, v. 30, p. 32-45

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2004, (10 tomos) 4 vol.

---------. Uma grande bandeira paulista ignorada. *Páginas de História do Brasil.* São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1937, p. 99-123. (Col. Brasiliana, v. 93).

---------. Leonardo do Vale, mestre da língua tupi-guarani. *Revista de Portugal*, Lisboa, série A, Língua Portuguesa, v. 50 (10), dez., 1946, p. 181-90.

---------. Os jesuítas e os índios Maromomis na Capitania de São Vicente. São Paulo: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, 1937, v. 32

---------. *Novas páginas de História do Brasil.* São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1965 (Col. Brasiliana, v. 323).

LEME, Luiz Gonzaga da Silva. *Genealogia Paulistana.* São Paulo: Duprat & Companhia, 1903, 9 v.

LESSA, Barbosa. *História do chimarrão.* Porto Alegre: Ed. Sulina, s/d. [1958].

----------. *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul.* São Paulo: Edigraf, 1963.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

---------. *História de Lince.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

---------. *Tristes trópicos.* [1955], São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOBATO, Monteiro. *O Sacy Pererê, resultado de um inquérito.* [1918]. 2ª ed. Rio de Janeiro: Gráfica JB. 1988.

LOMONACO, Maria Aparecida Toschi. Práticas médicas indígenas e jesuíticas em Piratininga. In: NATALINI, Gilberto & AMARAL, José Luiz Gomes do. *450 anos de história da medicina paulista.* São Paulo: Associação Paulista de Medicina/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

LONDOÑO, Fernando Torres. Diálogo da conversão dos gentios ou a recondução dos fins da missão. *A globalização e os jesuítas: origens, história e impactos. Anais do Seminário Internacional.* São Paulo: Ed. Loyola, 2007, v. 2, p. 149-160.

LOPES, Francisco Leme. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loiola.* Rio de Janeiro: Agir, 1968.

LOPES, Reinaldo J. Cerâmica revela aldeia tupi perdida em S.Paulo. *Folha de S. Paulo,* 25.01.2005, Caderno A, p. 18.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios Caiapós.* São Paulo: Pioneira/Edusp, 1976.

LUKOTKA, Cestmir. Le Seta, um nouveau dialecte tupi. *Journal de la Societé des Américanistes.* Paris, v. 22, 1929, p. 373-398.

LUSSAGNET, Susane. *Le Brésil et les Brésiliens.* Paris : Pays d'Outre Mer, 1953 (Col. *Classiques de la Colonisation,* v. 2).

MACENA, Willians Verá Mirim. *Kyringue Hoexa'arupi.* São Paulo: Aldeia Tekoá Pyau/Grupo Extensão Universitária, 2007.

MACHADO, Antônio de Alcântara. *Vida e morte do bandeirante* [1930]. São Paulo: Martins, 1965.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memórias para a História da Capitania de São Vicente.* 1797. Belo Horizonte: Itatiaia; SÃO PAULO: Edusp, 1975. (Col. Reconquista do Brasil, v. 20).

MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral. A conquista portuguesa e agonia Tupinambá no litoral brasileiro.* 2ª. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

MAGALHÃES, Basílio de. *A expansão geográfica do Brasil Colonial.* 4ª ed. São Paulo: Nacional, 1978. (Col. Brasiliana, v. 45).

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. A confederação dos Tamoios. In: RAMOS, Frederico. *Grandes poetas românticos do Brasil.* São Paulo: LEP, s/d [1949], p. 129-192.

MAGALHÃES, Gal. Couto. *O Selvagem.* 2. ed. São Paulo: Livr. Magalhães, 1913.

MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão.* São Paulo: Ed. Nacional, 1980. (Col. Brasiliana, v. 225).

MARQUES, Manuel E. de Azevedo. *Apontamentos históricos, Geográficos da Província de São Paulo.* 1876. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, v. 1 e 2. (Col. Reconquista do Brasil, Nova Série, v. 3).

MARTIUS, Carl Fiedr. Phil. Von. *Glossaria Linguarum Brasiliensium. Glossários de diversas lingoas e dialectos que fallao os índios do Império do Brasil.* Erlangen. Druck von Junge & Sohn, 1863.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984

MEGGERS, Betty. *Amazônia, a ilusão de um paraíso.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987. (Col. Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 113).

MELIÀ, Bartomeu. Julgamento e crítica indígena sobre a missão. In: ACHA DUARTE & OUTROS. *Padre Roque González. Atualidade de um evangelizador*. São Paulo: Loyola, 1978.

--------. *Educação Indígena e alfabetização.* São Paulo: Loyola, 1979. (Col. Missão Aberta, v. 2).

--------. *Sobre o mito da Terra sem Males.* Brasília, Cimi-Porantim, 1984. mimeo.

--------. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel & OUTROS. *O rosto índio de Deus.* Petrópolis: Vozes, 1989. (Col. Teologia e Libertação, série VII Desafios da Religião do Povo, v. 1.

--------. *El Guarani conquistado y reducido*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica. 1993. (Col. Biblioteca Paraguaia de Antropologia, v. 5).

MELIÀ, Bartomeu & TEMPLE, Dominique. *El don, le venganza y otras formas de economia guaraní.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.

MELLO, Anísio. *Estórias e lendas da Amazônia*. São Paulo: Literart, 1962 (Col. Antologia do Folclore Brasileiro, v. 2).

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. 4ª. ed. São Paulo: companhia das Letras, 1994.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-guarani. *Journal de la Societé des Americanistes de Paris.* Paris, v. 19, 1927.

---------. *A religião dos Tupinambás* [1928], 2ª ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional/Edusp, 1979. (Col. Brasiliana, v. 267).

---------. Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. *Acta Americana,* México, v. II, 1944.

---------. The Tupinamba. In: STEWARD, Julian (ed.). *Handbook South American Indians*. New York: Cooper Square Publ., 1963.

MONTEIRO, Pe. Claro. Vocabulário Português-Botocudo[1898]. *Boletim de Documentação Lingüística*, Museu Paulista, São Paulo, v. 2, 1948.

MONTEIRO, John Manuel. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: VV. AA. *Indios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração.* São Paulo: Yankatu/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984.

---------. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

---------. (org.) *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros.* São Paulo: NHI-USP/Fapesp, 1994.

----------. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, vol. 1, p. 21-67

MORAIS, José Luís. Salvamento arqueológico na área de influência da PCH Moji-Guaçu, *Revista do MAE-USP*, São Paulo, 1995, v. 5, p. 77-98.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Os índios e a ordem imperial*. Brasília: CGDOC/Funai, 2005.

MOURA, Américo. Os povoadores do Campo de Piratininga. RIHGSP, v. 47, 1952, separata.

MOURA, Paulo Cursino de. *São Paulo de outrora*. São Paulo: Melhoramentos, 1932.

MUELER, Edison. A falsa estátua de Francisco Dias Velho. *Paulistânia*, São Paulo, v. 82, 1978, p. 63-67.

MURPHY, Robert. *Headhunter's heritage. Social and economic change among the mundurucu indians.* Berkley & Los Angeles: University of California Press, 1960.

NADAI, Elza & NEVES, Joana. *História do Brasil, da colônia à república*. 13ª. São Paulo: Saraiva, 1990

NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. Raízes distantes: José de Anchieta, o modelador de imagens. In: WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses.* Campinas: Ed. Unicamp, 1999, v. 1, p. 479-541.

NEME, Mário. Dois antigos caminhos de sertanistas de São Paulo. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, t. 23, 1969.

NEMÉSIO, Vitorino. *A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil.* Lisboa: Secretaria de Estado de Informação e Turismo, 1971.

NEVES, Cylaine Maria das. *A vila de São Paulo de Piratininga. Fundação e representação.* São Paulo: Ana Blume/Fapesp, 2007.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NOELLI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996.

---------. Curt Nimuendaju e Alfred Métraux: a invensão da busca da "terra sem mal". *Suplemento Antropológico.* Asunción: Universidad Católica, v. 34 (2), dez. 1999, p. 123-166.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo* [1914]. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

---------. Fragmentos de religião dos índios Sipaia, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1981. v. 7, p. 3-47.

NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza (org.). *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, heresias e arte.* Trabalhos do I Congresso Internacional-Inquisição, 1987. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

OLIVEIRA, J. J. Machado de. *Quadro Histórico da Província de São Paulo.* São Paulo: Gov. Estado de São Paulo, 1978. (Col. Paulística, v. 4).

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese. 1549-1600.* São Paulo: Cortez/Ed. Autores Associados, 1982.

PALLACIN, Luiz. *Goiás, 1722-1822.* 2ª. ed. Goiânia: Oriente, 1976.

PAULA, Eunice D. & Outros. *Confederação dos Tamoios.* 2ª ed., Petrópolis: Vozes; Brasília: Cimi, 1986.

PAZINATO, Renato P. Uma segunda igaçaba de Capivari, *Publicação do Museu de Paulínia*,1983, v. 23, p. 1-8.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas.* 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas.* São Paulo: Edusp, 1995.

PICCINI, Amina M. Visão psicanalítica do imaginário dos inquisidores e das bruxas. In: NOVINSKY, Anita & CARNEIRO, Maria Luiza T. (org.). *Inquisição. Ensaio sobre mentalidade, heresias e arte.* São Paulo: Edusp.1992.

PINTO, Edith Pimentel. *O auto da ingratidão.* USP, 1972, tese de doutoramento apresentado no departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH.

PIRES, Cornélio. *Conversa ao pé do fogo* [1921]. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1987.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial.* Bauru: Edusc/Anpocs, 2003.

PORRO, Antônio. Os Omagua do Alto Amazonas. Demografia e padrões de povoamento no século XVII. In: HARTMANN, Thekla & COELHO, Vera P. *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden.* São Paulo, 1981, p. 207-231. (Col. Museu Paulista, Série Ensaios, v. 4).

---------. *As crônicas do rio Amazonas.* Petrópolis: Vozes, 1993.

PORTA, Paula (org.). *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial*.São Paulo: Paz e Terra, 2004, 2 v.

PORTO, W. Costa. *O sistema sesmarial no Brasil.* Brasília: Ed. Univ. Brasília, s/d [c. 1979].

PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia.* São Paulo: Brasiliense, 1945.

PRADO, Décio. O teatro como instrumento de catequese. *América,* São Paulo: Memorial América Latina, 1995, p. 80-92.

PREZIA, Benedito. O colaboracionismo Kaingang: dos conflitos intertribais à integração à sociedade brasileira no século 19. In: PREZIA, B. & OUTROS, *Kaingang, confronto cultural e identidade étnica.* Piracicaba: Editora Unimep, 1994.

-------. *As raízes do dialeto caipira.* São Paulo: FFLCH/USP, 1994, mimeo.

---------. *O grande combate, uma análise semiótica do Auto de São Lourenço.* FFLCH/USP, 1995, mimeo.

---------. *Os Indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas.* São Paulo: Humanitas/USP, 2000.

---------. A guerra de Piratininga: a resposta indígena ao catolicismo guerreiro. *Revista Uniclar*. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, VI (2), nov. 2004, p. 107-126.

---------. Festa Junina, a mais indígena das festas populares. Cimi, Brasília: *Porantim*, v. 276, jun., jul. 2005, p. 11.

---------. Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos: a frustrada missão entre os Maromomi. In: SUESS, Paulo. *Conversão dos cativos. Catequese dos povos indígenas nos primórdios do Brasil.* São Paulo: Nhanduti, 2008 (no prelo).

PRIMERIO, Fr. Fidelis M. *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz.* São Paulo: Livraria Martins [1942].

PROUS, André. *Arqueologia brasileira.* Brasília: Ed. UnB, 1992.

PUNTONI, Pedro. *Tupis e Tapuias: contribuição à etno-história dos povos indígenas no Brasil.* XVII Encontro Anual da ANPOCCS, Caxambu, out. 1993, mimeo.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo.* São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.

QUINTILIANO, Aylton. *A guerra dos Tamoios.* 2. ed. [1965] Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RABUSKE, A. Cartas de índios cristãos do Paraguai, máxime dos Sete Povos, datadas de 1753. *Estudos Leopoldenses*, 1978, v. 14, p. 53-65.

REIS, Nestor Goulart. Os engenhos da baixada santista e os do litoral norte de São Paulo, *Revista USP*, São Paulo, 1999, março-maio, v. 41, p. 62-73.

REIS, Paulo Pereira dos. *O indígena do Vale do Paraíba.* São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 1979. (Col. Paulística, v. 16).

RENDON, José Arouche de T. Memória sobre as aldeias dos índios da Província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798. *Obras*, 1978, p. 37-53 (Coleção Paulística, v. 3).

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

---------. *Uirá sai à procura de Deus. Ensaios de etnologia e indigenismo.* Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1976.

---------. *O povo brasileiro*, 19a. impr. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras.* São Paulo: Loyola, 1986. (Col. Missão Aberta, v. 11).

RODRIGUES, João Barbosa. Poranduba Amazonense. *Anais da Biblioteca Nacional,* Rio de Janeiro, v. 14, f. 2, (1886-1887), 1890, p. 25.

RODRIGUES, Edith Porchat. *Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação.* São Paulo: Martins Ed., 1956.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil. 1ª. parte, Historiografia colonial.* 2ª. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1979. (col. Brasiliana Grande Formato, v. 21).

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil.* Santa Maria: Livr. Palotti, 1981, v. 1 e 2.

RUIZ, Rafael. *São Paulo na monarquia hispânica.* São Paulo: Inst. Brasileiro Raimundo Lúlio, 2004. (Coleção História).

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes de São Paulo. *Ensaios paulistas.* São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1958, p. 746-762.

----------. *Aspectos fundamentais da cultura guarani.* 3ª. ed. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

SAGA. *A grande História do Brasil.* São Paulo: Abril Cultural, 1981, v. 1.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e inquisição.* São Paulo: Pioneira/Edusp. 1969. (Col. Biblioteca Pioneira de Estudos Brasileiros).

SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos.* Petrópolis: Vozes; São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978. (Col. Dimensões do Brasil, v. 11).

---------. *O tupi na geografia nacional.* [1914] 5ª. ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1987. (col. Brasiliana, v. 380).

SANTANA, Nuno. Os muros defensivos da vila. *Ensaios paulistas.* São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1958, p. 595-599.

SANTOS, Milton, *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* Rio de Janeiro: Record, 2000.

SAVIANI, Dermeval. Educação e colonização: as idéias pedagógicas no Brasil. In: STEPHANOU, Maria & BASTOS, Maria Helena C. *Histórias e memórias da educação no Brasil – s. XVI-XVIII.* Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1.

SCATAMACCHIA, Maria C. & FRANCHI, Cleide. O levantamento das estruturas do antigo aldeamento de Barueri como exemplo da pesquisa arqueológica em área urbana. São Paulo, *Revista de Arqueologia,* v. 14-15, 2001-2002, p. 75-85.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena.* São Paulo: Pioneira/Edusp, 1969.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Os guardiões de nossa história oficial*, São Paulo: Idesp, 1989.

----------. A construção de uma identidade paulista. In: BUENO, Eduardo. *Os nascimentos de São Paulo.* Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 163-189.

SILVA, J. Romão da. *Denominações indígenas na toponímia carioca*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1966. (Col. Vieira Fazenda, v. 7).

SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil (1500-1820).* 8.ed. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1978, (Col. Brasiliana, formato grande, v. 10).

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação da sociedade brasileira.* Rio de Janeiro: Ed. José

SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo.* São Paulo: Paulinas, 2004.

SOUZA, Washington Luís. *Na capitania de São Vicente.* 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980. (Col. Reconquista do Brasil (Nova Série, v. 28).

STERN, Steven. Paragigms of Conquest: History, Historiography, and Politics, *Journal of Latin American Studies*, v. 24, 1992, p. 1-34.

STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Índias.* New York: Cooper Square, v. 3, 1963.

SUESS, Paulo. *José de Anchieta e a alteridade Tupinambá.* Simpósio IV Centenário da morte de Anchieta, USP, 1997, mimeo.

--------. Reconhecimento e protagonismo. Apontamentos em defesa do projeto histórico do Outro. In: SIDEKUM, Antônio (org.). *História do Imaginário Religioso Indígena.* São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1997

--------. José de Anchieta e Manoel da Nóbrega – Lei e língua: organização colonial e redução da alteridade. In: *Travessia com esperança.* Petrópolis: Vozes, 2001, p. 38-66.

---------. Fragmentação e reconstrução. In: *Travessia com esperança.* Petrópolis: Vozes, 2001, p. 134-155.]

---------. *A catequese nos primórdios da cidade de São Paulo, Piratininga revisitada por ocasião dos 450 anos de sua fundação.* Março 2004, mimeo.

SUSNIK, Branislava. *Dispersión Tupi-Guarani pré-histórica.* Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975.

---------. *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antita: formación y dispersión etnica*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1994.

TANGERINO, Celeste C. (org.). *Revelações sobre a terra: a memória vida dos Guarani*. Vitória: Univ. Fed. Espírito Santo, 1996.

TAUNAY, Affonso d'Escragnolle. *Historia Antiga da Abbadia de S. Paulo (1598-1772).* São Paulo, 1927.

---------. *História das Bandeiras Paulistas.* São Paulo: Imprensa Oficial, 1924-1950, 11 v.

---------. *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo.* São Paulo, Ed. Autor, 1953.

---------. *A grande vida de Fernão Dias Pais.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

---------. *São Paulo nos primeiros anos. São Paulo no século XVI*. São Paulo: Paz e Terra, [1920 e 1921] 2003. (Coleção São Paulo).

TAYLOR, K. A geografia dos espíritos: xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, J. *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*, 1996, p. 117-151.

TEMPSKI, Edwino Donato. Caingangues-Gente do mato. Curitiba: *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, 1986, v. 44.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. *A capital da solidão.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

TOMASS, Lea M., "Revivendo a guerra: classificações musicais no ritual Jowosi Kaiabi", Comunicação no *II Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupi*, Brasília, 3.10.2007.

TORREZÃO, Vocabulário Puri.*Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1889, v. 52, p. 512-513.

TROPPMAIR, Helmut. A cobertura vegetal primitiva do Estado de São Paulo. *Biogegrafia,* São Paulo, Instituto de Geografia de S. Paulo, 1969, v.1, p. 1-9.

TÜCHLE, G. & C. A. Reforma e contra reforma. In: ROGIER, L.-J., AUBERT, R. & KNOWLES, M.D. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1971-74, v. 3, p.158-192.

URBAN, Greg. História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manoela Carneiro da. *História dos índios no Brasil.* 1992, p. 87-102.

URE, John. *Dom Henrique, o navegador*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1985.

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

VASCONCELLOS, Sylvio. Sistemas construtivos adotados na arquitetura do Brasil. *Arquitetura e Engenharia,* Belo Horizonte, 1951.

VELAZQUEZ, Rafael. Padre Roque Gonzalez: actualidad de um evangelizador. *Revista Acción,* Asunción, octubre-dic., 1975.

VICENTINO, Cláudio. *História, memória viva. Brasil, da pré-história à independência política.* 5ª. Série. São Paulo: Scipione, 1998.

VILLAS BOAS, Orlando. *A arte dos pajés.* São Paulo: Globo, 2000.

VILLAS BOAS, Cláudio & Orlando. *Xingu, os índios, seus mitos,* 1985.

VILLEGAS, Juan. A evangelização instrumentalizada pelo padroado real. In: ACHA DUARTE & OUTROS. *Padre Roque González. Atualidade de um evangelizador*. São Paulo: Loyola, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

---------. *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas.* Cuiabá: GTME, 1999.

--------. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

XIDIEH, Oswaldo Elias. *Semana Santa Cabocla.* São Paulo: IEB/USP, 1972.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica.* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, [1953] 1988. (Col. Reconquista do Brasil, v. 136).

WASHINGTON LUÍS: ver SOUZA, W. L.

WETZEL. Herbert Ewaldo. *Mem de Sá, Terceiro Governador Geral (1557-1572).* Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

ANEXOS

Anexo 1

MITOS TUPINAMBÁS [1]

A ORIGEM DA HUMANIDADE

Vou descrever algo que nunca ninguém colocou por escrito, seguindo um relato que me fizeram [os Tupinambá], quando conversava com eles familiarmente.

Eis, segundo suas crenças, a origem das coisas e a vinda de seus profetas, que são chamados de *Caraíbas* [Karaíba] e pajés. Aqueles que conheceram de perto estes karaíba foram os transmissores de seus segredos na terra, revelando o que ouviram de seus pais e antepassados – levando em conta que eles não registram nada por escrito, mas passam de pai para filho – a respeito de suas superstições.

A primeira crença que estes selvagens têm do que ocorreu na terra, é a respeito de um personagem que chamam *Monan [Monã],* a quem atribuem as mesmas perfeições que damos a Deus, dizendo que é sem fim e sem começo, existindo desde sempre e que criou o céu, a terra, os pássaros, os animais que povoam a terra, embora não se refiram ao mar, que foi criado por *Aman Atoppaue* [*Amaná Tupã],* que quer dizer na língua deles "nuvens de água [de Tupã]".

O mar surgiu devido a um fato ocorrido na terra, que antigamente era única e achatada, sem montanha alguma, produzindo tudo para o sustento dos homens.

Eis como explicam o aparecimento do mar. Como os homens viviam usufruindo a vida, beneficiando-se do que produzia a terra, que era fecundada pelo orvalho do céu, ocorreu que se esqueceram de suas tradições e passaram a viver desordenadamente. Entraram em tão grande desregramento, que começaram a desobedecer a Monã, que naquela época vivia com eles em grande familiaridade.

Monã, vendo a ingratidão dos homens, sua maldade e o desprezo que lhe votavam, ao trair seus planos, afastou-se deles. Mandou então *Tatta* [tatá], o fogo do céu, que queimou e destruiu tudo que estava sobre a terra. Este fogo consumiu as coisas de tal maneira, que abaixou a terra de um lado e a levantou de outro, deixando-a como hoje conhecemos, com seus vales, colinas e montanhas, além dos vastos e belos campos.

De todos os homens que então viviam, salvou-se apenas um, que se chamava *Irin-Magé,* que Monã levou para o céu, ou para um outro lugar, a fim de colocá-lo a salvo deste fogo que consumia tudo. Irin-Magé vendo tudo destruído, dirigiu-se a Monã, com suspiros e lágrimas e disse-lhe:

-- Desejará também destruir o céu e o que ele contém? Onde será nossa morada?Que me adiantará viver, não havendo ninguém que se me assemelhe?

Monã, diante destas palavras, foi tomado de compaixão e para remediar o mal que fez à terra, devido à maldade dos homens, fez chover de tal maneira sobre a terra, que aquele incêndio se pagou.

Não podendo a água retornar às nuvens, ela foi represada, seguindo alguns caminhos, que a levaram para regiões onde ficava presa de todos os lados. A esta grande

[1] Extraídos da obra *La Cosmographie Universelle* (Paris: Guillaume Chaudiere, 1575, v. 2, fl. 913-920), ainda inéditos em português. A presente tradução foi feita por mim, a partir do texto quinhentista. Este texto está igualmente reproduzido em MÉTRAUX, *A religião dos Tupinambás* (1979, Apêndice, p. 197-209).

quantidade de água represada foi dado o nome de *Paranan* [Paranã], que significa amargura, e que é o nome dado ao mar[2].

Como vêm, estes selvagens não são tão ignorantes, já que a natureza lhes deu a compreensão para entender as coisas naturais.

Dizem que o mar é assim amargo e salgado, como se apresenta hoje, porque a terra, tendo sido transformada em cinza, devido ao incêndio enviado por Monã, ela deu este sabor ao grande Paraná, a este mar que envolve a terra.

Mas voltemos ao nosso assunto...

Monã, vendo que a terra tinha voltado à sua primitiva beleza e que o mar a havia engalanado, envolvendo-a por todos os lados, incomodando-se que este belo cenário permanecesse sem que ninguém que o cultivasse, chamou a Irin-Magé e lhe deu uma esposa para que repovoasse o mundo de pessoas melhores do que os primeiros habitantes da terra.

Deste Irin-Magé descendem todos os homens que viviam antes de haver o grande dilúvio que, segundo eles, veio mais tarde, a respeito do qual falarei mais à frente.

MAÍRA-MONÃ

Descendendo deste Irin-Magé veio um grande Karaíba, que consideram um profeta, da mesma maneira que os turcos consideram Maomé. E devido às obras extraordinárias que realizava, deram-lhe o nome de *Maire-monan [Maíra-Monã]*, cujo nome assim explicam: *Maire [Maíra]*, na língua selvagem quer dizer transformador, pois era capaz de transformar algumas coisas em outras, e *Monã* significa o velho, o ancião.

No lugar deste grande karaíba, considerado imortal, como o grande Monã, que fez descer o fogo sobre a terra, sendo sem começo e sem fim, e que ordenou todas as coisas segundo sua vontade, fazendo-as de várias maneiras, e transformando-as em diversas categorias e formas de animais, pássaros, peixes e serpentes, segundo sua região e moradia. Segundo sua vontade, podia também transformar o homem em animal para castigar sua maldade.

Mas este Karaíba Maira-Monã, sendo muito próximo a Monã, usou deste poder de transformador e que vou discorrer no próximo capítulo, para não confundir as histórias. Dizem, que em relação a este segundo Monã, que foi uma pessoa muito importante entre os homens, que já povoavam a terra e que eram numerosos, havia também aqueles que faziam coisas extraordinárias e eram igualmente chamados de Maíra, como herdeiros e sucessores deste Maíra-Monã...

Este nome de Maíra foi usado até o dilúvio (que dizem que foi universal), por aqueles que faziam grandes obras, de maneira que vendo que nós [os franceses] sabemos fazer mais coisas que eles, e que nossas obras parecem ser extraordinárias, dizem que somos seus sucessores e verdadeiros filhos de Maíra-Monã e que seus descendentes haviam voltado para nossa terra [a França], e lá ficaram separados, devido ao dilúvio.

---

[2] Na realidade *paraná* deve originar-se da composição dos vocábulos *pará* (= muito, grande quantidade, GUASCH, 1961, P. 665) e *anãma* (= parente, VLB, v. 2, p. 65), designando o mar como "uma quantidade de água semelhante a um grande rio". *Pará* designou os grandes rios no Brasil como o Amazonas e o São Francisco (ver VLB, v. 2, p. 106). Por isso, quando os Tupi chegaram ao litoral, procedentes do interior do Paraguai, ao ver o mar, passaram a designá-lo de *paranã*, pois lembrava um grande rio (VLB, v. 2, p. 32).

Como eles haviam se tornado maus para com este segundo Maíra-Monã, ele foi odiado pelo povo, devido a seus feitiços e outros sortilégios que os havia transformado em animais. Por isso decidiram matá-lo.

Vendo com este poder, duvidaram que pudesse controlar todas as coisas. Na realidade tinha conhecimento do passado, do presente e do futuro, como o grande Monã, e com seu poder, tinha capacidade de transformá-los em vários tipos de animais.

Como não podiam atingir sua vida, resolveram dizer que iriam honrá-lo, já que era pajé e gostava de ser honrado pelo povo, como um Deus. Certa dia, descobriram que estava numa aldeia chamada na sua língua de *Deteptan (?)* , a fim de receber *Itauougane,* que significa honra e reverência. Costumavam assim dar presentes aos profetas e santos karaíba para obter o necessário e manter-se vivos.

Ele não recusou o convite, embora conhecesse o ódio que o povo tinha por ele. Entretanto confiava muito em si e também no respeito que as pessoas tinham por seu poder. E assim ele foi até lá, sem estar acompanhado pelos seus.

Logo que se apresentou entre seus inimigos, disseram-lhe que devia passar por cima de três fogueiras acessas, e que se passasse sem se queimar, acreditariam que ele era o grande e poderoso Karaíba. Como devia pular a primeira e como não havia nenhuma maneira de se livrar das mãos daquele povo furioso, acatou a ordem deles. Lançando-se sobre a primeira fogueira, atravessou-a, sem nada sentir e sem se queimar, dando-lhe uma certa esperança e deixando muito espantado o povo que assistia.

Mas ao passar pela segunda fogueira, desmaiou. Quando seus pés tocaram as chamas, começou imediatamente a ser consumido por elas. Dizem que aconteceu um fato extraordinário: sua cabeça rachou-se e deu um estrondo tão forte, que o som subiu até o céu, onde Tupã habita. É lá que se formam os trovões e os raios. E o raio que aparece antes do trovão é o fogo pelo qual Maíra foi consumido. Após sua morte, ocorreu a destruição da terra, como vou lhes contar...

O DILÚVIO UNIVERSAL

O dilúvio, que estes bárbaros cantam e a respeito do qual muitas vezes me falaram, dizem que foi geral e universal.

Contam que *Sommay [Sumé]*, que era um grande pajé e karaíba, descendente da estirpe daquele que os selvagens queimaram, teve dois filhos: um, chamado *Tamendonare [Tamanduaré]* e outro, *Ariconte [Arikuté]*, que era bem diferente entre si e por isso odiavam-se mortalmente. Vejam como esta boa gente nas suas história se aproximam do relato das Escrituras.

Tamanduaré – dizem eles -- era trabalhador e bom pai de família, tendo mulher e filhos e gostava de cultivar a terra. Arikuté, ao contrário, não se preocupava com a lavoura, cuidando apenas de guerrear, buscando subjugar todas as nações vizinhas, inclusive a de seu irmão.

Certo dia, este guerreiro, voltando de uma batalha, trouxe a seu irmão Tamanduaré o braço de um de seus inimigos, dizendo-lhe com orgulho e arrogância:

-- Veja lá, seu medroso, logo terei sua mulher e seus filhos sob o meu poder, pois você é muito frouxo para se defender!

Aquele líder, ouvindo seu irmão falar desta maneira, ficou muito tocado no seu orgulho e lhe respondeu:

-- Se você fosse tão valente, como diz, deveria ter-me trazido o inimigo inteiro!

Arikuté, irritado com esta resposta, jogou aquele braço, na porta da casa de seu irmão. No mesmo instante, a aldeia onde estava foi levada ao céu, enquanto que eles ficaram na terra.

Tamanduaré, vendo isto, ou por espanto ou por raiva, bateu com tanta força na terra, que jogou uma grande torrente d'água, tão forte, que em pouco tempo a água atingiu as colinas, cobrindo todo o litoral, parecendo alcançar as nuvens. A água continuou jorrando até que a terra inteira ficou coberta.

Quando perceberam este dilúvio, os dois irmãos procuraram salvar-se, subindo nas montanhas mais altas da região. Para salvar-se, buscaram árvores, com suas esposas. Tamanduaré subiu numa árvore, chamada *pindona* [*pindó*= palmeira], levando consigo uma de suas esposas, e Arikuté, subiu com sua esposa em outra árvore, chamada *genipar [jenipapeiro]*, esperando que as águas baixassem.

Estando ainda nestas árvores, Arikuté deu do fruto da árvore à sua esposa, dizendo-lhe:

-- Quebre este fruto e joga-o para baixo.

E fazendo isto, viram que ainda não era tempo de descer para os vales, pois as águas ainda estavam muito altas.

Eles acreditam que com esta inundação todos os homens e animais da terra morreram afogados, exceto os dois irmãos com suas esposas, dos quais descendem os diversos povos chamados *Tonassëarres,* ou *Tupinamambaux [Tupinambá]*, e os *Tonaiatz Hoyanans [Tobajara Guaianá]*, chamados *Tominous [Temiminó]*, os quais vivem em constante discórdia e contínua guerra.

Assim os Tupinambá, querendo vangloriar-se, dizem que são melhores que seus companheiros e vizinhos, e por isso falam: "Somos descendentes de Tamanduaré e você é descendente de Arikuté". Com isso querem insinuar que Tamanduaré era um homem de melhor estirpe que Arikuté. Mas a causa desta divergência, não pude saber deles, e não souberam, pois, dizer porque um seria melhor do que o outro, sendo todos sanguinários e pessoas que comem carne humana.

O KARAÍBA E SUAS TRANSFORMAÇÕES

Já lhes falei como o mar se formou e qual é a causa dos raios e trovões. Não será inútil trazer agora as idéias que eles têm sobre a origem do fogo.

Dizem que Monã tinha deixado o fogo no dorso de um animal muito grande e pesado que eles chamam de *Ap* e que dois irmãos conseguiram pegar após o dilúvio. Dizem ainda que este animal tem umas marcas. De fato, se alguém olha este animal de longe, como fiz algumas vezes, quando me mostravam por curiosidade, acredita-se que realmente seja -- tal é a cor viva de suas costas – semelhante ao fogo. Olhando de perto, acreditaríamos que tivesse sido queimado neste lugar. E esta mancha a possui somente os machos. Devido a esta marca, até hoje os selvagens chamam esse animal de *Tataoupap,* que quer dizer *fogo de casa* [3].

As pessoas acreditam, como coisa acerta e verdadeira, que após o dilúvio, passaram-se cinco ou seis gerações, e todos dizem, tanto grandes como pequenos, o que ouviram de seus pais. Estando ainda a memória fresca deste dilúvio – como dizem –, é

[3] Não foi possível identificar este animal.

possível que ele tenha ocorrido a 700 ou 800 léguas festa região, indo do rio da Prata ao Promontório dos Canibais, na direção de Cabo Frio.

Lá, entre os canibais, foi viver um homem, da raça dos Karaíba. Este Maíra e grande Karaíba, de quem falei um pouco antes, era um homem muito solitário, vivendo com pouca coisa e em grande abstinência. Não que as pessoas que viviam ao seu redor tivessem alguma vivência religiosa, mesmo quando eram *angaturama*, isto é, bons, generosos e corteses, sem que esta familiaridade pudesse causar algum prejuízo ao próximo.

É bem verdade, que conseguiu que um bom grupo de pessoas, que viviam ao seu redor, seguisse seus conselhos, imitando sua santidade de vida. Dizem que este Karaíba conseguiu convencer a todos [sobre esta maneira de viver], como ocorreu com os árabes no tempo em que o Xerife[4] pregava contra os erros de Mahomé, embora ele mesmo fosse maometano.

Ora, este Karaíba não lhes falava nada sobre a vida eterna, na qual ele era pouco instruído, assim como aqueles que o seguiam, ensinando-lhes apenas sobre a grandeza do céu, isto é, sobre o que eles podiam compreender, como a trajetória da lua, que eles chamam de *Jassi [Jacy]*, do sol, que eles chamam *Courassi [Kuaracy]*, e foi o primeiro que lhes ensinou a respeito de *Ceripiconare [Xeripikuara]*, isto é, as almas imortais, sem passar por aquele estado, quando saem do corpo[5].

Ensinava entre outras coisas a respeito das árvores e plantas, tanto as boas, quanto as ruins, tanto as venenosas, quanto as terapêuticas, e como deviam usá-las, não precisando de médicos, cirurgiões ou farmacêuticos para ajudá-los na cura de seus ferimentos ou doenças. Ensinava aquilo que era bom, como deviam viver, proibindo-lhes comer alguns animais que poderiam fazer mal à saúde, como os lentos e pesados, [que poderiam depois interferir negativamente] tanto na caça de animais, quanto na guerra contra seus inimigos. A mesma coisa diziam sobre os peixes rápidos, tanto os do mar como os de água doce.

Com eles aprenderam a não conservar nenhum pelo no corpo e a raspar uma parte da cabeça. A partir das orientações do grande Karaíba praticam alguns rituais para os recém-nascidos, para que se tornem bons e valentes na guerra.

A ORIGEM DOS ALIMENTOS

Primeiramente nos falou um ancião como a raiz, com a qual fazem a farinha, lhes foi dada.

Houve um tempo – dizem --, houve uma grande fome na região e as pessoas morriam quase todas muito cedo. Entre eles havia uma mulher com muitos filhos, que sempre os mandava ao mato para buscar algo para comer.

Certo dia, apareceu-lhes um outro menino que não conheciam. Pensando que estivesse ali para disputar com eles o alimento, começaram a brigar com ele, dando-lhe pancadas. Mas à medida que o espancavam, ele fazia cair sobre os outros certas raízes, que chamam *yetic* [*jetyka*], que são uma espécie de nabos [batata-doce], milho, que chamam

[4] Parece referir-se à Ali, primo e genro de Maomé, cujos seguidores criaram a facção xiita (MONTANI & MANDEL, Islamismo. In: *Religiões*, 1998, p. 86).

[5] Passagem pouco clara. Perece referir-se à crença tupi a respeito da alma, no momento em que sai do corpo, antes de ira para o Além.

de *avaty*, [*abati*] e outros alimentos, que são como ervilhas e favas, que chamam de *comendra* [*komandá*= fava, feijão].

Vendo que pararam de bater-lhe, pois ficaram espantados com aquele fato milagroso, insistiu junto aos meninos para que continuassem a bater nele para que tivessem mais alimentos. Além disso, proibiu-lhes que contassem aquilo às pessoas, nem mesmo à própria mãe.

Com o tempo – contam eles -- as pessoas estavam surpresas ao vê-los gordos e com boa aparência. Mas não diziam nada a ninguém, obedecendo a ordem recebida.

A mãe, curiosa para saber onde os filhos encontravam tanto alimento, e como se achavam tão bem de saúde, seguiu-os e descobriu o mistério daquele espancamento. E enquanto os filhos dormiam, depois de tanto comer, recolheu o que havia sobrado e o semeou. A partir daquele momento não tiveram mais falta de alimentos naquela região.

E dizem que foi Maíra-Monã que, na figura de uma criança e com seu poder, havia suprido as necessidades de seu povo.

Esta é a história de sua Teologia e foi transmitida, não por escrito, mas pela memória de cada um, e eles estão felizes por conservá-la.

MAÍRA-POXY

Dizem que um chefe de família tinha em sua casa um parente do grande Monã, que se chamava *Maire-Pochy* [Maíra-Poxy[6]], que ali vivia como se fosse seu servo ou escravo. Este Poxy, embora fosse feio e desfigurado, era de grande serventia a seu senhor, pois quando ia à caça ou à pesca, nunca voltava sem trazer alguma coisa, pois ele conhecia os segredos de Monã. Ele próprio era um grande Karaíba, embora as pessoas não conhecessem seus dons, seu poder e sua capacidade de transformação.

Certo dia, Maíra-Poxy, vindo da pescaria, trouxe um peixe do qual *Quoniathé [Kunãté]*, que quer dizer, filha de seu senhor, lhe pediu um pedaço, o que ele concordou. Logo que ela comeu, sentiu que estava grávida de *Cognomimery* [*Kunumi-mirim*], isto pe, de uma criança, e antes do tempo, sem esperar toda a gestação, como as demais mulheres, ela deu à luz a uma criança forte e bela.

Todos os parentes ficaram surpresos com tal fato, sobretudo a mãe, que se tornara uma zelosa guardiã da criança. Quando lhe perguntaram o que havia acontecido, respondeu, por sua filha, que jamais homem algum a havia tocado.

Mesmo assim, obrigaram todos os homens da aldeia a comparecerem [no pátio], cada um trazendo seu arco e flechas, para apresentar à criança para ver se ela pegava, confirmando desta maneira quem era realmente seu pai, como haviam sido orientados pelos antigos Karaíba.

Mas o menino recusou-se a pegar os arcos daqueles que o apresentaram. A mãe, finalmente sugeriu que Maíra Poxy comparecesse também e ele se apresentou com seu arco. Logo que a criança o viu, pegou o arco. As pessoas imediatamente começaram a murmurar contra Poxy, sem se preocupar com seu poder de prejudicar os demais. Depois foram embora, deixando a mãe e a criança.

Este menino logo se tornou grande, crescendo num dia o que os outros demoravam meio ano. Além disto, no lugar onde vivia este Maíra, havia abundância de tudo. E onde

[6] *Poxy*= feio (VLB).

os outros viviam, era estéril, sem nenhum alimento, de tal forma que as pessoas morriam de fome.

Por isto Poxy disse à mulher: Vai e leva este menino sem pai para visitar seus parentes e para levar-lhes alimentos deste lugar, a fim que eles matem a fome. Convida-os para visitar-nos um dia.

A mulher foi vê-los, levando milho e algumas raízes, parecidas com nosso nabo [mandioca] que são bem nutritivas. Levou também seu filho. Chegando lá, entregou os alimentos à sua mãe e convidou a todos -- pai, irmãos e parentes --, para visitá-la e para aproveitar dos alimentos de sua aldeia e de sua casa.

Aceitaram imediatamente, mais pela necessidade que tinham dos alimentos do que pela amizade que poderiam ter para com Poxy ou para a filha. Isto Poxy percebeu logo e quis vingar-se.

Chegando à residência rústica deste Maíra-Poxy, no caminho, perto da casa, estas pessoas encontraram belas roças, cheias de fava, feijão, abóbora, nabos [batata-doce?] e mandioca e outros alimentos bem diferente dos que conheciam. Os parentes da moça, como estivessem com fome ou atraídos pela beleza das roças, não resistiram em tirar estes produtos, embora algumas pessoas da família lhes aconselhassem de não fazê-lo, sabendo que Poxy, poderia ficar ofendido com isto. Mas elas não levaram em consideração e comeram, sendo transformados imediatamente em porcos, aves – que chamam de *Marganam-tressata [Maracanã...]*, que é uma espécie de papagaio --, e em outras aves. Apenas o pai e a mãe da moça e alguns de seus parentes não foram atingidos por este estranha metamorfose.

Seu pai e sua mãe ficaram muito surpresos, reconhecendo o erro que cometeram, lembrando-se daquela pessoa [Poxy] que os odiava e os desprezava. Sabendo que não tinham recebido ordem para voltar [para sua terra], ficaram muito tristes. Entretanto Maíra-Poxy repreendeu seu sogro e disse-lhe que ia pedir à sua filha para lhes levar água numa vasilha, pois lavando-se nesta água não deveriam temer estas transformações. Mas o sogro, não acreditando naquelas palavras, foi lavar-se numa fonte próxima e imediatamente foi transformado em crocodilo, que é uma animal que aqui chamam de *Iacaré [jacaré]*. Neste país há diversas espécies deste animal, assim como no Egito.

A mulher seguiu seu marido e foi transformada em tartaruga de águas doce, que ele chamam de *Icara [Tracajá (?)]*. Os demais parentes entraram na casa, mas logo que comeram os alimentos que ali havia, foram transformados em grilos e gafanhotos, que eles chamam de *Cuju [Tucura (?)]*.

Foi assim que Maíra-Poxy vingou-se de todos os que haviam falado mal dele, pelo fato de ter engravidado a moça. Depois disto, ficou com tanta raiva dela, que se afastou, deixando-a entre aqueles homens.

Foi então que abandonou aquela aparência feia e de velho, tornando-se o mais belo de todos os homens, indo para o céu, para aí viver feliz.

Dizem que seu filho quis segui-lo a fim de aprender seus segredos, mas foi transformado, por um tempo, numa grande pedra, que separava o mar da terra, impedindo que as pessoas pudessem acompanhá-lo. Todos que tentaram ir até ele, afogaram-se ou foram transformados em pedra, em animal terrestre ou peixe.

Depois de um tempo, seu filho, que havia sido transformado em pedra, retornou à sua forma original, e voltou a freqüentar a companhia daqueles selvagens.

Ele passou a ser chamado de Maíra, o mesmo nome de seu pai, e que é também o nome dado a todos os Karaíba, passando a fazer coisas extraordinárias, como seus antepassados.

Entre tantas coisas memoráveis que fez, há um ornato de cabeça, que eles fazem com penas de diversas aves e que chamam *Acamentera [akangatara= cocar*[7]*]*. Mas aquele cocar que este Maíra fez, embora parecesse de penas, era feito de labaredas de fogo.

Certo dia, como tinha este cocar na mão, um vizinho o viu e atraído pela beleza do enfeite, dirigiu-se a ele com uma frase arrogante, como geralmente este povo faz, ao pedir algo:

-- Dê-me o que você tem na mão para colocá-lo na minha cabeça para ver se assenta bem em mim.

O Karaíba, irritado com a arrogância deste homem, lhe disse:

-- Espera um pouco, que vou terminar de fazê-lo e depois você poderá prová-lo.

O outro continuou importunando-o de tal maneira, que Maíra, irritado, colocou o cocar sobre sua cabeça, e este imediatamente transformou-se em fogo, queimando-o.

O pobre coitado, sentindo que estava pegando fogo, atirou-se numa lagoa próxima, sendo de repente, transformando num pássaro, chamado *Sarracou [saracura]*. Por isso dizem que o pé, as pernas e o bico vermelho que ele tem, lembra o fogo que queimou aquele homem que foi transformado nesta ave.

MAÍRA-ATÁ

Ora, este Maíra, indo para o céu, junto de seu pai *Caroubsouz [Karaíbussu= o* grande karaíba*]*, foi sucedido por seu filho, chamado Maíra-Atá, que desposou uma mulher se sua nação.

Estando grávida, ficou com vontade de ir para uma região bem distante. Assim ele tomou sua mulher e pô-se a caminho. Como ela estava pesada, devido à sua gravidez, não podendo acompanhar no ritmo de seu marido, de quando em quando parava para se repousar.

Ele desejava prová-la e por isso deixou-a sozinha. Vejam como este pessoal contam suas histórias... O menino que ele levava no ventre, falava com ela e a confortava, mostrando-lhe o caminho que seu pai havia seguido...

Ora, como a mãe se recusava a dar-lhe o alimento que ela encontrava pelo caminho, este filho do Karaíba começou a se irritar e dar pista errada à sua mãe. Foi assim que a pobre mulher se perdeu de tal forma, que tomou outro caminho. Ela chegou então a umas plantações, onde havia um homem chamado *Sarigoys [Sariguéia=* gambá*]*, que a acolheu. Vendo-a cansada, convidou-a para descansar em sua casa, esperando enganá-la e abusar dela.

Como tinha necessidade de repousar, aceitou o convite, e foi dormir. Vendo o homem que ela havia adormecido, foi deitar-se com ela e abusou dela como bem quis. Assim ela engravidou-se de um outro filho, ficando este segundo em companhia do primeiro.

Este safado enganador não ficou impune de sua trapaça: logo que terminou de transar com a mulher de Karaíba, foi transformado num animal, que tem o nome de um homem mudo, isto é, *Sarigoy [Sariguéia]*, que tem uma pele bem mal cheirosa.

[7] LB, v. 1, p. 21.

A desgraça desta mulher foi ainda maior.

Logo que chegou numa outra aldeia, foi levada pelo chefe principal, que se chamava *Iarnare [Jaguará*= onça*]*. Este homem era muito ruim. Logo que viu a mulher, matou-a, devorando-a. Esquartejou-a em pedaços e distribuiu-os a seus vizinhos, como eles têm o costume de fazer nos banquetes de guerra. Mas as crianças, que estavam no ventre da mulher, foram jogadas como excrementos, num lugar onde se joga o lixo das casas.

No dia seguinte, uma mulher indo buscar mandioca, viu as crianças brincando. Tomada de compaixão, levou-as para casa. Em pouco tempo, cresceram, para surpresa da mulher. Eles foram de grande ajuda, pois a partir do momento que ela começou a conviver com eles, nunca mais sentiu necessidade de nada.

Cresciam em beleza e força, superando a todos os homens da aldeia.

Quando a estação das frutas chegou, na época em que se colhe uma fruta chamada *iuaia [uvaia],* aquela mulher pediu aos meninos Karaíba que fossem à roça para trazer aquela fruta para ela comer. No caminho lembraram-se da cruel morte que as pessoas [daquela aldeia] deram à sua mãe.

Desejando vingar-se, voltaram com muita pouca fruta e para justificar a falta de alimento, disseram-lhe:

-- Estivemos no mais belo lugar do mundo, onde havia uma tal quantidade de uvaia, que a gente nem pode fazer idéia. Voltamos para comunicar-lhe e amanhã poderiam vir conosco, você e todas as pessoas da aldeia, para comer à vontade e fartarem-se.

A mulher que nuca desconfiara da intenção dos meninos em destruir aquela aldeia, falou para todos os moradores, que se mostraram entusiasmados com o convite. Foram todos, grandes e pequenos, homens e mulheres. Nem *Iarnare [Jaguará*= a onça*]* desconfiou.

Ora, o lugar, onde havia estas frutas era uma ilha bem grande e por isso foi preciso passar um braço de mar. Estes meninos, para melhor enganar o grupo, fizeram com que esperassem, enquanto foram preparar as canos para a travessia.

Quando aqueles selvagens que haviam comido a mãe, estavam na metade da travessia, os filhos do Karaíba, como seu poder de transformação, fizeram com que o mar se agitasse com tal impetuosidade, e todos os que estavam atravessando de barca, naufragaram. E imediatamente foram transformados em diversos animais terrestres, como lobo, cachorro do mato e gato do mato, e outros animais, que chamam na sua língua de *Ianara [Jaguara*= onça, cachorro*]*, que há de várias raças, como *Iarnare-este [Jaguaretê*= onça verdadeira*], Ianarh-bouten [Jaguará-?], Pau (?), Apiroupsou [Tapiruçu*= anta], *Iona Tonapech (?), Marga [Maracajá*= gato do mato*], Ianacsou [Jaguaruçu(?)*= onça grande*], Margata Miry [Maracajá-mirim*= gato do mato pequeno*], Cirat (?)* e em muitos outros tipos de animais que existem naquela terra.

Desta forma aqueles meninos vingaram-se daqueles que haviam matado sua mãe.

Vendo-se sós e como nenhum humano havia sobrevivido para eles se relacionar e sem nenhuma mulher para se casar, decidiram fazer algo para encontrar Maíra-Atá, seu pai, que havia ido à frente, quando a mãe deles se perdeu quando descansava o caminho.

Aqueles meninos vagaram muito por várias regiões e nações estrangeiras, sem ter nenhuma notícia do que buscavam. Finalmente chegaram à uma aldeia, construída em Cabo Frio, onde ouviram falar de um grande Karaíba ou pajé, que fazia coisas extraordinárias, e que se comunicava com *Houiousira [Huiussira (?)],* que é o Espírito,

com o qual se comunicam para saber o futuro. Ele lhe assegurou que era [este Karaíba] a quem procuravam.

Por isso, dirigindo-se à casa onde vivia este Karaíba, ficaram sabendo que ele acabava de entrar para descansar. Ninguém tinha coragem de entrar naquela casa, temendo-o com respeito e reverência, devido às coisas extraordinárias que fazia. Porém os meninos entraram sem mostrar medo ou reverência.

O velho pajé, vendo aqueles adolescentes que pouco respeito tinham dele, começou a olhá-los com um terrível olhar, falando-lhes rudemente:

-- *Marapeico [Marapeikó]*, isto é, o que traz vocês aqui?

Ao que lhe responderam:

-- Buscamos nosso pai Maíra-Monã-Atá. Tendo ouvido falar que era você, viemos visitá-lo e queremos servi-lhe como nosso pai. E contaram o que havia passado com sua mãe – exceto o caso do irmão bastardo – e como vingaram cruelmente a morte de sua finada mãe.

Maíra-Atá, embora estivesse alegre de ver os seus filhos, não quis acreditar piamente naquelas palavras, e resolveu prová-los, dando tarefas difíceis para eles fazerem, antes de aceitá-los.

Primeiramente quis que na sua frente atirassem o arco. Quando o fizeram, suas flechas desapareceram, como por encanto. Este era um sinal de que eram seus filhos.

Não contente com isso, obrigou-os a ir e a voltar três vezes, através de uma rocha fendida, que continuamente abria e fechava, o que fazia com que ninguém conseguia passar por ela sem se ferir. Esta rocha na língua deles era chamada de *Itha-Irapi*,

Os meninos obedeceram-no imediatamente, e quando chegaram perto do rochedo, o mais velho disse ao outro:

-- Já que você não é filho de Maíra, mas somente de minha mãe, passe primeiro, e caso a rocha o arrebente, recolherei seus pedaços e o reconstituirei novamente.

O seu irmão bastardo obedeceu e passou pela rocha fendida, que fechou e despedaçou-o de tal forma, que os pedaços eram tão pequenos como os grãos de uma pedra bem moída. Por isso não era realmente possível – narram os selvagens --, que o outro filho do Karaíba pudesse recolhê-los. Mas num instante ele os recolheu e lhe devolveu a forma original. E ficou de tal forma reconstituído, que não representava nenhum perigo para que passasse uma segunda ou terceira vez.

Em seguida, passou o filho legítimo do Karaíba.

Depois desta prova, voltaram a Maíra-Atá, que lhes disse que tinha que reconhecê-los por seus filhos, pois haviam passado sem nenhum ferimento por aquela terrível passagem da rocha fendida, tanto o mais velho, como o filho de *Serigóys [Seriguéia]*. O pai já os reconhecia como filhos de seu sangue, e que eram realmente da raça escolhida dos Karaíba, como antigamente ocorreu com a conquista do Santo Graal, na Grã Bretanha.

Mas ainda quis fazer um terceiro e grande teste com eles: mandou-os a um lugar chamado de *Agnen Pinaiticama [Anhã Piratininga]*, que é o lugar, onde dizem, que os mortos assam e fazem secar um peixe chamado *Alain [Alam (?), Aramberi/Alambari (?)]*.

Ele exigiu que fossem buscar a isca com a qual *Anhã* – que é o espírito maligno na língua deles e que freqüentemente os atormenta, como eu mesmo vi – com a qual pescava o peixe *Alain [Alambari]*.

Nesta tarefa o mais velho teve a mesma fidelidade em relação a seu irmão [mais novo], como ocorreu no caso da rocha *Itá-Irapi* e disse para ir [primeiro] ao fundo do lago roubar a isca. Mas ele foi pego pelo espírito *Agnen [Anhã]*, que o rompeu em vários

pedaços. Entretanto o filho legítimo recolheu aqueles pedaços e os colou de tal forma que recuperou sua antiga beleza, sem mostrar nenhuma marca de ferimento.

Assim curado, mergulharam os dois na água, indo até o fundo, buscando o que procuravam, que era a isca de *Agnen [Anhã]*, com a qual ele pecava o Alambari, e pegando o anzol e o resto da isca, utilizada por *Agnen [Anhã]*, levaram tudo a seu pai, que reconheceu que era a isca verdadeira, e que haviam descido ao profundo do abismo das águas, pois esta isca era o verdadeiro alimento deste peixe, e que era o quarto traseiro de um animal que eles chamam *Tapiroussou [Tapirusu*= anta*]*.

Assim Maíra-Atá os reconheceu como filhos e os recebeu em sua casa.

Todos os dias ele dava alguma tarefa perigosa, que tinham que realizar para exercitarem suas magia, as quais passarei em silêncio, tendo já narrado-as suficientemente.

Anexo 2

Traslado da carta de data de sesmaria das terras dos índios de Carapicuíba e Ururay

Jeronymo Leitão capitão desta capitania de São Vicente pelo senhor Pedro Lopes de Sousa capitão e governador della por el-rei nosso senhor etc. faço a saber a todos os juízes e justiças officiaes e pessoas desta capitania que esta minha carta de dada de terras de sesmarias de hoje para todo sempre virem em como a mim enviaram a dizer os indios de Piratinim da aldeia dos Pinheiros e da aldeia de Ururay por sua petição que os indios dos Pinheiros até agora lavraram nas terras dos padres por serem indios christãos e as ditas terras se vão acabando elles descendo esperam por outros do sertão e haviam mister quantidade de terras para se poderem sustentar e se a não tiverem por já ser dada aos portugueses que lhes não sentem lavrar nellas elles suplicantes serem naturaes das ditas terras que nasceram por não saberem as não pediram mais cedo e se agora as não derem ser-lhes-á forçado irem viver tão longe que não possam ser doutrinados o que não será serviço de Deus nem de el-rei nosso senhor nem proveito dos portuguezes os quaes se defendem com os ditos indios..... suas fazendas pelo que me pediram que antes que as ditas terras se se acabassem de dar houvesse respeito serem elles naturaes da mesma terra e lhes desse de sesmarias seis léguas de terras em quadra onde chamam de Carapucuiba ao longo do rio de uma parte e da outra começando onde acabaram as dadas de Domingos Luiz e Antonio Preto e para os da aldeia de Ururay outras seis léguas em quadra começando donde se acabam as terras que se deram a João Ramalho e Antonio Macedo que dizem que eram até onde chamam Jaguapore..ba e por serem muitos e cada vez mais pediam tanta terra no que receberiam mercê o que ..... mandei o tabelião que passasse..... aos taes indios e vendo sua petição e as razões que nella allegam serem justas e outrossim a maior parte delles serem christãos e terem suas igrejas estarem sempre prestes para ajudarem a defender a terra e a sustental-a o que fizeram assim em meu tempo como dos capitães passados pela informação que disso tenho e ser-lhe necessário terras e façam seus mantimentos para sua sustentação e visto como cada dia vem mais gentio para as ditas aldeias o que tudo é proveito e bem da republica pelas quaes razões em nome do dito senhor Pedro Lopes de Souza e pelos poderes que delle para isso tenho dou aos suplicantes no logar aonde o pedem seis léguas de terra são para os indios da aldeia de Pinheiros seis léguas de terras em quadra no sitio aonde pedem que é Carapucuiba ao longo do rio do umbiaçaba tanto de uma parte como da outra ficando o dito rio no meio as quaes seis léguas se começarão a medir assim de uma parte como da outra do rio onde acabaram as derradeiras dadas que antes desta carta foram dadas aos brancos a qual terra assim dou para os moradores da dita aldeia dos Pinheiros que gora são e pelo tempo em diante forem para nellas fazerem e lavrarem seus mantimentos com a condição da sesmaria e assim pela mesma maneira dou seis leguas em quadra ao longo do rio Ururay para os indios da aldeia do dito Ururay as quaes começarão a partir adonde acabar a dada de João Ramalho e de seus filhos e vão pelo dito rio correndo tanto de uma parte como da outra e até se acabem as ditas seis léguas em quadra as quaes dou para os moradores da dita aldeia que agora são e pelo tempo em diante forem com as condições de sesmaria porque assim hei por bem dar-lhes as ditas seis léguas de terras conforme a ordenação de el-rei nosso senhor de hoje para todo sempre para os ditos indios e serviço feito á

ordenança e regimento do dito governador que para as dar tenho para que logo os mettam de posse dellas e as aproveitem com as ditas condições de sesmarias lhas hei por dadas como dito é com todas suas entradas e sahidas e aguardeiros forras de todos os direitos somente dizimo a Deus e as poderão roçar e mandar roçar sem lhe nisso ser posto duvida nem embargo algum porque assim o hei por bem e esta será sellada com o sello do dito senhor governador e registada no livro do tombo de sua capitania cumpri-o assim e al não façaes dada sob meu signal em esta villa de São Vicente aos doze dias do mez de outubro Antonio Rodrigues tabellião nesta dita villa o fez por meu mandado de mil e quinhentos e oitenta..... Jeronymo Leitão pagou nada.

Cartas de Datas de Terra (1555 – 1600), São Paulo, Depart. Cult., 1937, v.1, p. 21-24.

Anexo 3

LEVANTAMENTO POPULACIONAL DO BRASIL

Segundo o Pe. Francisco Soares, S.J. (c. 1590)

Vilas	**Portugueses**	**Engenhos**	**Escravos**	**Índios livres**
Paraíba	150	2	400	-
Itamaracá	90	2	250	-
Pernambuco (2 vilas)	[1.000] [8]	70	18.000	2.000
Bahia (2 vilas)	[2.000]	50	19.000	3.600
Ilhéus	300	6	400	2.000
Porto Seguro	290	5	3.000	3.000
Espírito Santo (2 vilas)	400	6	700	9.000
Rio de Janeiro	280	3	700	3.000
São Vicente e Piratininga	600	6	800	6.000
Total	**5.110**	**150**	**43.400**	**28.600**

[8] *Coisas Notáveis do Brasil* (M), [c. 1595] (1966, p. 11). No original não constam os dados sobre a número de portugueses em Pernambuco e na Bahia, sendo pois acrescentados a partir das informações do Pe. Cardim. Segundo este cronista, em 1583, havia em Pernambuco mil portugueses, 66 engenhos, 10 mil negros da Guiné e Angola e 2 mil indígenas e na Bahia, 2 mil portugueses, 3 mil escravos da Guiné e 8 mil indígenas, entre escravos e livres (Enformación de la Província... In: MAURO, *Le Brésil au XVII e. siècle,* 1963, p. 135).