**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

VICTOR LORDANI GEAMPAULO

**ENGENHO SÃO JORGE DOS ERASMOS:
APROXIMAÇÕES ACERCA DA MORTE E DA VIDA NO
COMPLEXO AÇUCAREIRO VICENTINO (SÉCULOS XVI-XVII)**

[VERSÃO CORRIGIDA]

**SÃO PAULO
2013**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

VICTOR LORDANI GEAMPAULO

**ENGENHO SÃO JORGE DOS ERASMOS:
APROXIMAÇÕES ACERCA DA MORTE E DA VIDA NO
COMPLEXO AÇUCAREIRO VICENTINO (SÉCULOS XVI-XVII)**

[VERSÃO CORRIGIDA]

Dissertação apresentada à banca examinadora como exigência do Programa de Pós Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani.

De acordo

SÃO PAULO

2013

FOLHA DE APROVAÇÃO

Victor Lordani Geampaulo

Engenho São Jorge dos Erasmos: aproximações acerca da morte e da vida no complexo açucareiro vicentino (séculos XVI-XVII)

Dissertação apresentada como exigência do Programa de Pós Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em História Social.

Data da aprovação: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Vera Lúcia Amaral Ferlini

Prof.^o Dr.^o Renato Cymbalista

Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani (orientadora)

Agradecimentos

À Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani, minha orientadora, meu agradecimento especial por ter aberto as portas da USP e pelo estímulo intelectual para a realização deste trabalho.

À Prof.^a Dr.^a Vera Ferlini e ao Prof.^o Dr.^o Renato Cymbalista agradeço as sugestões e críticas recebidas durante meu exame de qualificação.

Ao Prof.^o Dr. José Luiz de Moraes e à Prof.^a Dr.^a Silvia Cristina Piedade, sempre tão atenciosos e solícitos, agradeço pelo esclarecimento das dúvidas e ao primeiro pela disponibilização do acervo pessoal acerca das escavações no cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos.

À Prof.^a Dr.^a Jucimara Tarricone pelo apoio durante a pesquisa.

À compreensão dos bibliotecários e arquivistas do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE), Arquivo Público do Estado de São Paulo, Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo e Mitra Diocesana de Santos, em especial Elisabete dos Santos Bernardo, Tarcio Sandro Nascimento Silva e Rute Formoso.

À minha família, especialmente à minha esposa, agradeço a paciência, ajuda e correção do texto e à minha mãe, pelo irredutível apoio e carinho.

A meu avô João Lordani (in memoriam)

Resumo:

Apesar de legado a segundo plano durante muito tempo, o encontro cultural proporcionado pelo contato jesuíta-indígena gera inúmeras controvérsias e dúvidas no meio acadêmico. O debate fica por conta da forma como esses contatos foram produzidos, na constante tentativa de evitar ao máximo uma análise sobre qual lado se saiu vitorioso, além de verificar qual o grau de importância da presença missionária nas relações servis e evitar a descontextualização dos rituais indígenas. Baseado na documentação jesuítica e arqueológica, buscam-se elementos que possam auxiliar a compreensão do hibridismo cultural presente nos rituais que nortearam essa disputa pelo simbólico. O cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos se oferece como um recorte específico na busca de incentivar futuros estudos que se dediquem a examinar a sociedade americana frente a esse marcante encontro histórico.

Palavras-chave: Engenho São Jorge dos Erasmos. Rituais fúnebres. Encontro cultural.

Abstract:

Despite to legate to the second plan for a long time, the meeting provided by a cultural contact Jesuit-Indian generates numerous controversies and doubts in academia. The debate is from how these contacts were made, in a continuous try to avoid the analysis about which side is the victorious, beyond to verify what's the degree of importance of the missionary presence in the servile relationships and avoid the decontextualization of Indian rituals. Based in a Jesuitical and archaeological documentation, we look for elements that can assist on a comprehension of the cultural hybridism that is present in the rituals that guides this dispute by the symbolic. The São Jorge dos Erasmos mill's cemetery offer itself as a specific clipping in search of encourage future studies that dedicates to examine the American society from this outstanding historic meeting.

Keywords: São Jorge dos Erasmos mill. Funeral rituals. Cultural meeting.

SUMÁRIO:

Agradecimentos	IV
Resumo	VI
Abstract	VII
Introdução	01
 Capítulo I: Engenho São Jorge dos Erasmos – (re)descoberta funerária	
1.1 O Engenho São Jorge dos Erasmos e seu contexto histórico	07
1.2 Os jesuítas e sua atuação no litoral vicentino	15
1.3 Capela de São Jorge: um espaço singular	21
1.4 Cemitério: do desconhecimento às possibilidades	28
1.5 Enfoque arqueológico	35
 Capítulo II: O contexto do encontro cultural americano	
2.1 A interpretação tradutora da América	57
2.2 Contexto do encontro: o indígena e sua especificidade servil	63
2.3 Cultura cristã no século XVI: a Companhia de Jesus no intermédio das relações	77
2.4 Apropriações ambivalentes	85
2.5 Referência cultural	100
2.6 Colonização e açúcar	105
2.7 Unidade produtiva e cristãos-novos	117
2.8 São Jorge: meio de afirmação e reconhecimento	126
2.9 A produção açucareira	131
 Capítulo III: O paradigma funerário	
3.1 A morte vivida	138

3.2 A redação testamentária	151
3.3 Devoção aos mortos	158
3.4 A morte e sua intersecção com o <i>outro</i>	170
Considerações Finais	182
Fontes Manuscritas	185
Fontes Impressas	186
Entrevistas	187
Livros e Artigos	188

Introdução:

A infindável e sistemática procura por elementos explicativos e comprovadores das sociedades históricas atualmente encontra reforço em seus inúmeros símbolos e ritos deixados. O encontro cultural proporcionado pelo contato jesuítas-indígenas, especificamente, ainda gera controvérsias no meio acadêmico. O debate fica por conta da forma como esses contatos foram produzidos, na constante tentativa de evitar ao máximo uma análise sobre qual lado se saiu vitorioso.

A sociedade colonial costuma despertar grande interesse em seu âmbito social. Devido a isto, acredita-se que qualquer oportunidade de se fazer uma inferência deve ser levada a cabo, sobretudo ao se tratar de um dos primeiros núcleos coloniais, a capitania de São Vicente. Os vestígios ósseos são capazes de nos revelar muito mais do que simples análises de formas de sepultamento, mas também os costumes das pessoas que eram ali enterradas e seu ideal de vida pela morte. No que concerne aos indígenas, além de simplesmente destacar símbolos religiosos, procura-se entender como se deu a aproximação de povos tão antagônicos e o que refletiu no cotidiano da indústria açucareira vicentina.

O Engenho São Jorge dos Erasmos oferece a possibilidade de um recorte específico para melhor se compreender os encontros que aí ocorreram. O diálogo com as pesquisas desenvolvidas que abarcam o complexo diretamente e seus vestígios materiais e esqueléticos, juntamente com a vasta documentação referente aos jesuítas e seu contato com os indígenas, compõem uma base sólida para encetar uma discussão acerca da problemática acima referida.

Devido ao fato de referir-se a um dos poucos remanescentes arquitetônicos e arqueológicos do período açucareiro santista, o engenho São Jorge guarda características peculiares que, aliado à escassez documental, o tornam singular e, ao mesmo tempo, envolto em questionamentos e dúvidas não esclarecidas, entre as quais se destaca seu cemitério quinhentista.

Originada por esses fatores, a pesquisa iniciou-se motivada por um interesse de elucidar este meio de contato e suas especificidades. Durante a graduação, realizada na Universidade Católica de Santos, os fatores singulares do engenho despertaram dúvidas acerca das relações que poderiam ter se estabelecido em uma propriedade tão diversa das outras existentes. A descoberta do cemitério em 2003 abriu uma possibilidade investigativa sob o viés funerário arqueológico. O Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, finalizado em 2006, procurou sintetizar os

dados referentes aos achados feitos até então e lançou uma breve interpretação sobre o possível contexto cemiterial.

As pesquisas de Fernanda Maria Felipe dos Anjos (1998), Margarida Andreatta (1996/97), Daiane Goularti (1998), José Pedro de Leite Cordeiro (1945), Eddy Stols (1968), Carl Laga (1963), Júlio Katinsky (2001), entre outros, demonstraram a enorme dificuldade em se trabalhar com o Engenho São Jorge dos Erasmos¹. Dificuldade esta causada pela já mencionada escassez de documentos e informações que pudessem servir de paradigmas analíticos.

A partir do início de nossa pesquisa científica na Universidade de São Paulo, foi possível aprofundar e constituir algumas questões por meio de contato com pesquisadores diversos. Várias interpelações foram realizadas com os arqueólogos do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE), em especial com o Prof.^o Doutor José Luiz de Moraes, responsável pela escavação que evidenciou o cemitério. Tais encontros foram de suma importância para compreender a lógica que possivelmente tenha regido as ritualidades funerárias. Nosso objetivo não foi o de criar um estudo arqueológico sobre o cemitério em questão, mas encetar uma perspectiva de interpretação social partindo desses fósseis, utilizados como fonte documental; sendo assim, é de extrema importância destacar que se trata de uma análise historiográfica que dialoga com a Arqueologia. Termos comuns utilizados nessa Ciência (indivíduos, evidenciar etc.)² foram mantidos com o intuito de não descaracterizar os estudos e facilitar a compreensão do objeto.

O conhecimento, a partir das disciplinas cursadas, de obras jesuíticas de circulação no período estudado auxiliou na compreensão do processo de controle, ou tentativa de, por parte dos padres inacianos sobre os ameríndios. Muitos elementos foram de fundamental importância para o levantamento de fontes e estabelecimento de relações com as cerimônias desenvolvidas no encontro cultural.

As questões religiosas, por si só, já desempenhavam um papel de destaque no período. No contexto de uma indústria açucareira, essa importância tendia a ter uma maior significância, pois o *Engenho* estava inevitavelmente ligado ao

¹ Conferir referências indicadas no fim do trabalho.

² MORAIS, José Luiz de; Arqueologia da Terra Brasilis. *Op. cit.*; MORAIS, José Luiz de. **O Engenho São Jorge dos Erasmos na Perspectiva Arqueológica e Ambiental da Baixada Santista**. 2003. 166f. Relatório Final Submetido à apreciação da FAPESP Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo Proc. 00/03451-3. Universidade de São Paulo, São Paulo.

escravismo e à religião. No que se refere à última, era um dos suportes básicos do princípio de dominação lusitana na colônia americana.

O Engenho São Jorge foge a todas as regras estabelecidas num contexto industrial açucareiro: a capela é de construção posterior à posse portuguesa no local; provavelmente não havia uma casa-grande como morada do proprietário; novas evidências colocam em xeque a escravidão como contingente trabalhador, ao mesmo tempo em que se desvincula a atuação jesuítica constante.

Tais fatores servem para destacar expressivamente a presença de um cemitério, localizado em uma posição privilegiada e destinado aos trabalhadores. Qual a razão de se realizar um contato tão cuidadoso e repleto de detalhes que punham em evidência a cultura nativa ou parte do que se pode denominar assim? Esse espaço sagrado poderia despertar outros acontecimentos e reuniões sociais? Qual era a condição para ser enterrado lá? Estas e outras questões afloraram de maneira instigadora: um espaço único, repleto de significâncias, envolvido em um contexto colonizador de relações econômicas que a todo momento tentava se legitimar.

A historiografia brasileira ainda carece de estudos mais apurados acerca deste contato europeu-indígena, relegado a segundo plano devido à importância econômica que a escravidão negreira desenvolveu na política metropolitana. Os jesuítas ofereceram, na maior parte das vezes, uma *ponte amenizadora* deste choque provocado por tamanhas diferenças culturais. Contudo, a vasta documentação produzida transmitiu um indígena que já não era mais *original*. Ao mesmo tempo, as fontes não devem ser ignoradas, pois revelam construções e arranjos sociais inéditos que moldaram a civilização americana.

Na tentativa de discutir a problemática do encontro jesuítico-tupi estabelecido no Brasil, a presente pesquisa concentrará seus esforços em delinear os rituais fúnebres que se realizaram no referido engenho. A proposta será desenvolvida no sentido de evidenciar se houve, no decorrer do tempo, trocas culturais recíprocas que possam corroborar uma análise distante do discurso simplista de assimilação pura e simples por parte dos indígenas americanos, fato este que os delimita em uma posição de total subordinação em relação aos missionários; buscamos preencher em parte esta lacuna historiográfica procurando evidenciar a ocorrência de uma relação de certa forma amistosa, na qual tanto padres quanto guerreiros atuaram de forma significativa. Aliado a esses fatores, o contexto de âmbito privado

do cemitério - afinal se tratava de um ambiente inserido em uma propriedade particular – enfatiza a importância da pesquisa no sentido de ampliar uma interpretação acerca das ritualidades funerárias desenvolvidas em espaços semelhantes.

A presente dissertação se encontra dividida em três partes. No Capítulo I, *Engenho São Jorge dos Erasmos – (re)descoberta funerária*, estabelecemos, por meio das evidências e discussões referenciadas pela descoberta cemiterial, um diálogo com a especificidade ritualística funerária empreendida na indústria vicentina. Um breve histórico do Engenho é delineado a fim de que se possa compreender o contexto no qual estava inserido e sua relação com a política jesuíta. Faz-se necessário destacar que a obra de Serafim Leite (1938-45), apesar de toda crítica e parcialidade que é concebida pelo meio historiográfico, foi referendada em nossa pesquisa de forma a compreender e balizar a atuação jesuíta na baixada santista.

Em *O contexto do encontro cultural americano*, Capítulo II, busca-se problematizar o encontro cultural ocorrido no Novo Mundo e seu impacto no discurso europeu. Sem pretender um aprofundamento nas políticas e estruturas jesuíticas, empreendemos um enfoque cultural ritualístico e sua interpretação no âmbito cristão com todas as suas facetas híbridas no período estudado. Adicionado a este fator, referenda-se o contexto econômico do povoamento e a relação servil estabelecida.

Quanto ao Capítulo III, *O paradigma funerário*, apresentamos o ideal funerário cristão europeu frente à *bestialidade idólatra* americana, bem como suas conquistas e transformações. Tendo como referência o ideal do *bem morrer* e seus aspectos cerimoniais, procura-se entender as relações desenvolvidas em um contexto essencialmente diverso. A partir das pesquisas realizadas no Arquivo da Cúria Metropolitana, Arquivo do Estado de São Paulo e Mitra Diocesana de Santos (testamentos, inventários e registros de óbito), empreendemos uma comparação analítica do viés que norteava a *boa morte* na Baixada Santista e em São Paulo.

É necessário destacar que o presente estudo pretende aprofundar os aspectos tratados a fim de conferir uma base sólida de análise. Buscaremos esboçar focos investigativos comparativos que possam vir a preencher, em partes, a ausência da documentação específica relacionada ao Engenho e, mais precisamente, ao cemitério em questão.

**CAPÍTULO I: Engenho São Jorge dos Erasmos –
(re)descoberta funerária**

Quanto ao casario todo êle que temos aqui é muito bom e forte para os contrários. Porque Pedro Rouzée fêz muito, a saber uma casa muito grande de 6 lanços e uma senzala com uma ferraria, tôdas providas com baluartes, e ainda duas casas cobertas de telhas, muito boas e fortes, tais como fêz Brás de Rocha. Tôdas estas casas se erguem numa altura e tôdas juntas e próximas de maneira que nenhuma fazenda seja tão forte para os contrários, nem tenha melhores casas em todos êstes engenhos. (...)

Laus Deo, a 13 de maio de 1548 em Santos na ilha de São Vicente, costa do Brasil.

1.1 O Engenho São Jorge dos Erasmos e seu contexto histórico

Aprimorada pelas técnicas de navegação astronômica, construção naval, artilharia e comércio, a expansão ultramarina portuguesa promoveu o alargamento do tempo, espaço e trabalho. A construção do Engenho São Jorge dos Erasmos remete às primeiras iniciativas e concepções referentes à instalação de empresas volvidas à grande produção no mundo americano.

A região litorânea vicentina era estratégica para a instalação das indústrias açucareiras, pois sua geografia permitia um resguardo dos canais do estuário. A disposição de fortificações em margens opostas permitia a defesa por meio de fogo cruzado (estratégia militar lusa de conquista). Devido a estes fatores, era muito utilizada por embarcações que rumavam ao sul como ponto de passagem e abastecimento. Não obstante todos esses atributos, a presença de João Ramalho na capitania foi determinante para a aliança dos colonizadores com os ameríndios, o que possibilitou a fundação da vila de São Vicente e a instalação dos engenhos.

O *Engenho do Governador*, também chamado de *São Jorge, do Trato*, ou *dos Armadores*, e somente após estar em posse da família Schetz, finalmente denominado *São Jorge dos Erasmos*, único remanescente da produção açucareira santista, teve a sua construção iniciada em 1534, a mando do donatário da Capitania de São Vicente, Martim Afonso de Souza. Localiza-se no atual bairro da Caneleira, sopé do morro de mesmo nome. A escolha do local foi realizada cuidadosamente: estabelecido no centro da Ilha de São Vicente, tinha o intuito de estimular, principalmente, a dinamização econômica e a ampliação da cultura da cana pelos colonizadores.

As condições que propiciaram o início da produção açucareira na região eram destacadas pelos europeus: “E assim é a terra mui sadia, fresca e de boas águas, e esta foi a primeira onde se fez açúcar, donde se levou planta das canas pera as outras capitanias (...)”³. Durante sua primeira estadia no Brasil no século XVI, Gabriel Soares de Sousa, por considerar a colônia alheia aos cuidados devidos do rei – para ele, nenhum soberano que sucedeu D. João III havia dado a necessária atenção à possessão americana -, elaborou sua obra destacando as qualidades da terra, entre elas a vila vicentina:

³ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**: 1500-1627. 1627. Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982, p. 106.

E esta vila foi povoada de muita e honrada gente que nesta armada foi, a qual assentou numa ilha, donde lançou os guaianases, que é o gentio que a possuía e senhoreava aquela costa até contestarem com os tamoios; a qual vila floresceu muito nestes primeiros anos, por ela ser a primeira em que se fez açúcar na costa do Brasil, donde se as outras capitanias proveram de canas-de-açúcar para plantarem, e de vacas para criarem e ainda agora floresce e tem em si um honrado mosteiro de padres da companhia, e alguns engenhos de açúcar, como fica dito⁴.

Provavelmente influenciado pelas características dos sítios indígenas históricos que se localizavam em pontos elevados, o Engenho São Jorge dos Erasmos foi construído sobre uma plataforma; a presença de muros de arrimo lhe permitia um domínio sobre a área frontal - esta prática de caráter belicoso influenciou outras construções europeias que visavam o mesmo fim. Próximo a ele passava um riacho que facilitava o transporte da cana e do açúcar e permitia o funcionamento da moenda à base de energia hidráulica; se tratava de um engenho real, característica de engenhos da Ilha da Madeira. Por conta de ter sido encontrada $\frac{1}{4}$ de uma *mó de pedra* ao lado da capela, existia ainda a possibilidade do uso de moenda movida à tração animal (trapiche).

A técnica utilizada na construção empregou materiais disponíveis na região: pedras (principalmente granitoides) unidas por argamassa de cal (derivada de conchas – sambaqui) e areia. Suas paredes foram dimensionadas com espessura de 0.60m a 1.00m que, somadas a outras estruturas, atingiam até 1.30m de espessura⁵.

Para a manutenção deste engenho, Martim Afonso fez uma sociedade com Johan Van Hielst, conhecido como João Vaniste, Francisco Lobo, Pero Lopes de Souza e Vicente Gonçalves (sociedade dos *Armadores do Trato*); nesse período o engenho São Jorge passou a ser conhecido como *Engenho dos Armadores do Trato*. A viagem de Martim Afonso para as Índias provocou o desmantelamento da sociedade; devido ao fato de seus sócios negarem recursos para a continuidade no empreendimento, Van Hielst foi o único a permanecer.

⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p.112.

⁵ ANDREATTA, Margarida Davina. Engenho São Jorge dos Erasmos: prospecção arqueológica, histórica e industrial. **Revista USP**, São Paulo, n.41, p.28-47, março/maio 1999, p.21.

Entre 1542 e 1548 o Engenho São Jorge foi adquirido por Erasmos Schetz, antuerpiano natural de Maastrich. Alguns anos mais tarde a parte de Van Hielst foi adquirida por seus filhos Gaspar, Melchior e Baltazar. O engenho passou a ser gerido pela sociedade *Erasmos Schetz e Filhos*, fato que levou o local a ser conhecido popularmente como *Engenho São Jorge dos Erasmos*, em alusão ao proprietário. Devido ao fato de já estar envolvido no comércio colonial português, Erasmos tinha livre trânsito tanto na dinâmica do açúcar dentro da Corte, quanto na economia europeia. Era um empresário atuante na Antuérpia, praça comercial significativa para a Europa.

Os Schetz eram originários da Francônia ou Achern (Aquisgrania), área compreendida no atual território da Alemanha. Sob a iniciativa de Coenraedt Schetz, pai de Erasmos, as atividades comerciais da família foram principiadas por volta de 1500. No primeiro quartel do século XVI, Erasmos Schetz foi o fundador de uma empresa em Leipzig; empreendia negócios na Alemanha, Antuérpia, Bruxelas e Amsterdã - uma casa bancária, minas de cobre e prata, além de tratar de seguros marítimos. Distribuía seus produtos por vastas regiões da Europa e mantinha ligações comerciais com italianos, portugueses, franceses, holandeses, alemães e com a Companhia de Jesus (esta última mais próxima nas gerações seguintes a Erasmos)⁶. Participava do negócio açucareiro como fornecedor do produto português às refinarias antuerpianas. Com toda essa influência, a compra do engenho, sob intermédio de Van Hielst, foi uma consequência: a aquisição ocorreu devido ao interesse de elevar seus lucros frente ao processo do qual já participava, eliminando assim a despesa da compra da matéria prima - o monopólio lusitano não oferecia entrave a esta situação.

Os custos para o investimento na colônia foram elevados, o que não impediu o interesse dos flamengos e sua expectativa de lucro com a venda do açúcar em Lisboa e na Antuérpia - com relação à moenda do engenho, movimentada por energia hidráulica, há referências de que se tratava da melhor estrutura da região. Erasmos adquiriu o título de *senhorio de Grobbendonk* em 1545, fato que simboliza seu poder econômico e social; adquiriu uma fidalguia que o fez se aproximar do imperador Carlos V como financista. Com sua morte, em 1550, o filho mais velho e principal herdeiro, Gaspar, tornou-se o responsável por manter o *status* da família -

⁶ ANDREATTA, Margarida Davina. Engenho São Jorge dos Erasmos: prospecção arqueológica, histórica e industrial. *Op. cit.*, p.30-1.

os títulos de *Grobbendonk*⁷, *barão de Wesemaele* e *Marechal do Brabante* foram preservados. Vale destacar os serviços prestados ao rei Felipe II, junto ao qual desempenhou a função de embaixador na Inglaterra e Tesoureiro real da Espanha. Nem mesmo o período de perturbações sociais da Antuérpia na década de 1580 foi suficiente para abalar os negócios da família⁸.

De acordo com Carl Laga, mesmo após a morte de Erasmos, os Schetz ainda estavam interessados e acreditavam no rendimento do engenho. Tal afirmação se corrobora por meio de documentos localizados na Biblioteca Albertina em Bruxelas, datados de 1579; neles, Gaspar Schetz envia muitos objetos para um provável uso no engenho, sejam eles para a cozinha, para uso de escravos, senhores, fins industriais, capela etc. (72 folhas e folhagens, quadros grandes, órgão, castiçais, pinturas religiosas e outros para enfeites de uma capela)⁹. “O grande comerciante que é Gaspar Schetz vê ainda em 1579 a possibilidade de revigorar a exploração.(...)”¹⁰.

Os jesuítas foram grandes auxiliares dos Schetz nesse período, sendo ativos vigilantes dos feitores e administradores do engenho. Como forma de recompensar tais serviços, os antuerpianos apoiavam os inacianos enviando remessas de bens para as atividades religiosas no Brasil, principalmente São Vicente. Os itens religiosos anteriormente descritos exemplificam essa aliança; mesmo arrolado entre os materiais que foram enviados ao engenho, provavelmente não se destinavam à capela do complexo, mas para outras igrejas ou missões sob a alçada jesuíta. Essa questão será mais bem explorada adiante.

Os proprietários chegaram a alegar que o empreendimento americano não estava sendo tão rentável quanto desejavam, pois contava com alguns trabalhadores livres, o que lhes deixava em posição de desigualdade perante a concorrência. O intento era possuir, majoritariamente, braços escravos na produção. Segundo Eddy Stols,

⁷ Esse título seguiu com a família Schetz / Ursel até 1726 - CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**: o vídeo como instrumento educativo na Arqueologia do monumento quinhentista. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p.46.

⁸ Idem, p. 29-31.

⁹ Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo apud LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente: resultado de pesquisas em arquivos belgas. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, junho 1963, n. 1, p.13-43, 1963.

¹⁰ LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente: resultado de pesquisas em arquivos belgas. *Op. cit.*, p.35-6.

Os Schetz pretendiam gerir sua propriedade dentro das normas mais racionais de um capitalismo escravocrata. Para um engenho que moía a cana dos lavradores vizinhos, que empregava oficiais livres assalariados, que ainda subsidiariamente lucrava com a venda de mercadorias importadas, não havia condições de desenvolvimento. Pelo contrário, aparecia-lhes indispensável que o engenho não só fosse proprietário das máquinas como também da mão-de-obra, dos canaviais, do abastecimento, dos meios de produção em sua totalidade¹¹.

Após a morte de Gaspar (1580), a propriedade transferiu-se para seus filhos. Lancelot aparece nos documentos como principal herdeiro. A família, porém, não manteve a prosperidade financeira; sob as lideranças do legatário Melchior Nicolas, iniciou-se o desmantelamento dos bens.

Por contar com proprietários absenteístas, afinal os Schetz nunca pisaram em solo americano como donos do complexo, o engenho foi administrado por indivíduos locais: durante os primeiros 36 anos, por João Batista Maglio, mais tarde sucedido por Paulo Werner. Essa administração à distância causava infortúnios para os antuerpianos: chegou a haver uma suspeita por parte dos Schetz que Werner teria vendido algumas terras pertencentes ao engenho em 1593 sem autorização prévia. Por conta deste imprevisto, a procuração da propriedade foi dada a Jerônimo Maya para que realmente o vendesse. O engenho foi então adquirido pelo já citado João Batista Maglio por um valor irrisório. Dois flamengos foram enviados para o engenho a mando dos proprietários para fazer uma pesquisa *in loco* da situação. O primeiro foi Antoon Dooge, que, por não se mostrar confiável, foi substituído por Goossens. A missão de Goossens foi cumprida: o caso da venda do engenho a Maglio foi averiguado e constatou-se ser ilegal, o que desqualificava a ação. Ainda nos mesmos documentos encontra-se a informação de que um provedor chamado Pasqual Riveiro, instigado pelos herdeiros de Jerônimo Leitão, tentou comercializar o engenho em 1612. Denunciados por Manuel Van Dale, Gaspar Lobo – flamengo da confiança dos Schetz, detentor da procuração em nome dos antuerpianos -, acompanhado do superior dos jesuítas da casa de São Miguel (Santos), anulou a venda. Os feitores corruptos eram influentes na política vicentina, o que dificultava a

¹¹ STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente. **Revista De História**. São Paulo, ano XIX, vol.37, n.º76, 1968, p. 410.

situação dos flamengos¹². Acredita-se que foi provavelmente neste período que a capela dedicada a São Jorge tenha sido erguida.

Segundo Stuart Schwartz, os Schetz continuaram como proprietários do engenho até o início do século XVII, mas seu interesse por ele nesse período era secundário em comparação a outros negócios. Quando, por fim, o status social dos Schetz mudou ao receberem o título de *lord de Grobbendonk e Hoboken*, seu empenho pelo comércio declinou. Este fato, aliado à dificuldade de comunicação com a capitania de São Vicente, levou-os a vender o engenho por considerar não ser mais possível administrar tais eventos¹³. Essas questões possivelmente levaram à falência total do empreendimento. Aliado a este fato, a vila vicentina se encontrava em decadência, fruto da destruição causada por corsários do almirante Joris van Spilbergen em 1615 - resultado de uma retaliação à proibição filipina de estabelecerem relações comerciais com as capitanias brasileiras.

Quando os antuerpianos decidiram se desfazer definitivamente do empreendimento, na segunda metade do século XVII, a indústria açucareira vicentina já estava em decadência. Segundo Fernanda Maria Felipe dos Anjos, o proprietário mais antigo do engenho após os Schetz foi José de Moraes Góes, que o vendeu para Jacinto Muniz de Gusmão em 25 de junho de 1768, onde viveu com a família até falecer; neste momento a propriedade passou a constar nos pertences do comerciante português Bento Tomaz Viana. Bento comercializou o engenho para Manuel Marques do Vale, que, em 1804, também o negociou com o sargento-mor de milícias da Vila de Santos, Manoel José da Graça, tendo o complexo sido transferido a Margarida da Graça Martins como herança após a morte do marido em 1810. Nessa época, o engenho ainda estava em funcionamento: continha escravos, senzala e era capaz de produzir rapadura e garapa. A família Toledo, responsável pela aquisição das estruturas após a morte de Margarida da Graça, foi proprietária do que restou da indústria por muitas décadas. Com a morte do Conselheiro Joaquim Floriano de Toledo, em 8 de abril de 1875, passou para as mãos de João Floriano Martins de Toledo. Após seu falecimento, em 18 de dezembro de 1881, se

¹² LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente, *Op. cit.*, p.36-42; CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**. *Op. cit.*, 2007, p.34-7.

¹³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.408.

tornou parte dos bens de Edgard e Heitor de Toledo até 1943. No mesmo ano, os terrenos com as ruínas foram adquiridos por Otávio Ribeiro de Araújo¹⁴.

Durante a limpeza do espaço, as ruínas foram redescobertas. Influenciado por relatos de vizinhos, Araújo chegou a ordenar que fosse feita uma escavação em forma de “L”. O resultado foi o achado de uma imagem de Santo Antônio modelada em terracota e vestígios ósseos humanos que, após a evidenciação, foram novamente enterrados; na ocasião, foram encontrados crânios, maxilares perfeitos e ossos dos membros superiores e inferiores. Otávio loteou a propriedade e doou as ruínas, uma área de aproximadamente 3.250 m², à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 1958. Os elementos arquitetônicos presentes no local na época da doação eram representados por: seteira, nicho, muralha, arrimo, fosso, pilar e demais estruturas e ruínas, muito alterados em decorrência de processos antrópicos e naturais¹⁵.

Em 1960, sob coordenação do arquiteto Luís Saia, foram realizadas diversas intervenções na área. Do suposto engenho (local da moenda) restava apenas ruínas da parede lateral direita. Saia usou como modelos os engenhos do nordeste e *reconstruiu* o pavilhão (Pavilhão Saia) com a utilização de telhas encontradas na prospecção arqueológica. Nesse período (1963) foram realizadas as primeiras escavações, com a evidenciação de fôrmas de pão de açúcar e demais vestígios relacionados ao caráter industrial do complexo.

A área de preservação histórica foi tombada em 1963 pelo SPHAN, atual Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), conforme processo nº678-T, inscrição nº360, no livro histórico folha 59 em 02/07/1963; pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (CONDEPHAAT) em 1974, conforme processo nº362/73, em 11/12/1974; e, finalmente, em 21 de maio de 1990, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Cultural de Santos (CONDEPASA), que tombou as ruínas em nível municipal¹⁶.

Mesmo com a área loteada e tombada, inúmeras alterações foram empreendidas: em meados da década de 1960 foi erguida uma zeladoria. Não obstante, as esparsas ruínas do Engenho São Jorge dos Erasmos por pouco não

¹⁴ ANJOS, Fernanda Maria Felipe dos. **Engenho São Jorge dos Erasmos**: uma abordagem interdisciplinar do documento na Arqueologia Histórica. 1998. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 22-4.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p.15-9.

desapareceram em fins de 1980 por conta da expansão imobiliária: em 1987 foram iniciados serviços de terraplenagem e desmatamentos visando esse fim, fatores que acabaram por prejudicar a área protegida. Apesar dos danos provocados, José Luiz de Moraes afirma que foi graças aos serviços de terraplanagem que muitas estruturas afloraram, inclusive o próprio muro de arrimo que sustenta o cemitério¹⁷. Uma retroescavadeira foi flagrada no espaço patrimonial. Segue a imagem do fato em questão:

Foto: Rubens Onofre, Jornal *A Tribuna*, Santos, 1987.

Com relação à exposição e manutenção das ruínas, Silvio Cordeiro afirma:

A par do abandono, de um lado, e do tombamento, por outro, a própria existência das ruínas se explica, em parte, pela excelência técnica de sua construção; e, nesse sentido, a sumária descrição do *Engenho* encontrada no (...) relato seiscentista de Spilbergen – *o dito moinho era comprido, forte, bem construído* – acorda com o que foi escrito, seis décadas antes, no relatório flamengo de 1548¹⁸.

A área preservada não esteve inserida em nenhum projeto acadêmico e cultural até 1996, ano em que foram retomados os trabalhos científicos. Por meio de um convênio entre a Prefeitura Municipal de Santos, a Universidade Católica de Santos e a Universidade de São Paulo, foi elaborado um projeto arqueológico coordenado pela arqueóloga Margarida Andreatta. O resultado foi a evidenciação de aproximadamente 1.734 artefatos arqueológicos (lítico, cerâmica, louça, porcelana,

¹⁷ MORAIS, José Luiz de. Dúvidas acerca dos vestígios ósseos. São Paulo: 24 de novembro de 2010. Entrevista concedida a Victor Lordani Geampaulo.

¹⁸ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**. *Op. cit.*, p.60, grifo do autor.

faiança, vidro, metal, olaria), e demais estruturas (mó de pedra, nicho, matacões, alicerces, uma calçada de pedra, muros de arrimo, paredes)¹⁹.

Com o término desse trabalho arqueológico, o engenho novamente passou por um período de latência, com intervenções restritas a reparos em suas estruturas; o local chegou a ficar fechado à visitação pública devido à falta de segurança em que se encontrava. Em 2002, sob gestão do arquiteto Julio Roberto Katinsky, algumas obras de ação emergencial foram empreendidas para conter os crescentes níveis de degradação das ruínas, todas as construções existentes sobre os remanescentes arqueológicos foram eliminadas (zeladoria, depósito, tanques e sanitários).

Estas últimas foram coordenadas pelo arqueólogo José Luiz de Moraes e tiveram por objetivo coletar amostras das construções sub-recentes, a fim de estabelecer as ligações possíveis entre os componentes das ruínas. Buscou-se também avaliar o grau de comprometimento dos remanescentes arqueológicos provocado por essas construções e adicionar elementos ao acervo de objetos representativos das diversas fases de uso e ocupação do engenho. Todas as ações de *limpeza* do terreno foram importantes para a localização do cemitério no ano seguinte.

Em 2003, a Universidade de São Paulo novamente firmou um convênio com a Universidade Católica de Santos e, coordenados pelo próprio arqueólogo José Luis Moraes, retornaram ao engenho para uma nova pesquisa. Este trabalho resultou na redescoberta do cemitério.

Atualmente o patrimônio encontra-se sob a responsabilidade da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP, a qual desenvolve diversos projetos educacionais voltados à comunidade e unidades escolares da região.

1.2 Os jesuítas e sua atuação no litoral vicentino

Foi na vila de São Vicente, principal povoação da Capitania de São Vicente no período, que se iniciaram as atividades missionárias. Por representar um núcleo colonizador dos mais antigos, os atritos com os colonos eram uma constante, a ponto de Manuel da Nóbrega afirmar que havia gente de muita má índole que

¹⁹ ANJOS, Fernanda Maria Felipe dos. **Engenho São Jorge dos Erasmos**. *Op. cit.*, p.87-8.

constantemente rivalizava com os jesuítas sobre o uso da mão-de-obra indígena²⁰. Provavelmente tenha sido esta uma das razões dos padres terem procurado estabelecer uma residência no planalto nos anos seguintes.

Apesar de todas as dificuldades, foi empreendida a fundação de uma casa jesuítica no local. Atribui-se a iniciativa de se erguer um colégio na vila vicentina ao empenho do padre Leonardo Nunes, então denominado *Padre Voador (Abêré Bêbé)*. Serafim Leite afirma que Nunes chegou a São Vicente entre 1549 e 1550 com dez ou doze meninos, provavelmente órfãos de Portugal²¹.

Os jesuítas foram os principais veiculadores da imagem da criança morta ligada a mártires, anjos, e até ao menino Jesus, afinal sua prática missionária esteve principalmente focada na criança indígena como meio de difusão e manutenção da fé cristã²². O apelo neste sentido era tão forte que era comum o envio de crianças órfãs ao Brasil. Na ocorrência de essas crianças nativas, quando crescidas, voltarem ao culto pagão dos pais apenas exaltava a virtude da infância e, conseqüentemente a *boa morte* quando ocorrida nesta idade.

Com a adesão de outras crianças portuguesas e indígenas, iniciou-se uma espécie de unidade de ensino na vila vicentina, onde se lecionava a língua portuguesa em todos os seus âmbitos; Nóbrega decidiu instituir esse colégio no mesmo formato do já existente na Bahia. A respeito da fundação, Serafim Leite afirma: “Inaugurou-se o Colégio dos Meninos de Jesus, de S. Vicente, com festa solene, no dia da Purificação de Nossa Senhora, 2 de Fevereiro de 1553. Prêgou o próprio Manuel da Nóbrega”²³.

Quanto à sua localização, ia desde o atual Porto das Naus (atualmente em ruínas) até as terras de Fernão de Morais (sem definição exata); havia anteriormente pertencido ao degredado espanhol Cosme Fernandes, que abandonou o local pouco antes da chegada da expedição de Martim Afonso. Além das construções convencionais, os padres possuíam casas na vila - ao lado da construída para Leonardo Nunes, nas cercanias do colégio, estava a igreja dos jesuítas.

Em 1556 as atividades na capitania começaram a entrar em decadência por conta da reorganização do colégio da Bahia e da fundação da unidade no Rio de

²⁰ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I (Século XVI – O estabelecimento). Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 252.

²¹ Idem, p. 252-3.

²² Aspecto que será explorado no capítulo III.

²³ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I. *Op. cit.*, p., p. 254.

Janeiro, para onde São Vicente, então centro irradiador, enviava reforços. Em 1585 a vila se encontrava em situação de abandono, com pouca movimentação, fator aliado à escassez de missionários e concorrência da casa jesuítica aberta em Santos, povoado em ascensão - desde 1576 era solicitada a transferência da residência jesuítica de São Vicente para a vila santista, fato que se concretizou em 1585. Além de todos estes fatores, São Vicente foi atacada pelos piratas ingleses do navio Cavendish em 1591, o que acabou por afetar o Engenho dos Erasmos (a escavação empreendida por Margarida Andreatta evidenciou indícios de estruturas queimadas²⁴).

A vila de S. Vicente não se tornou a levantar depois da passagem de Cavendish. E deu-se então o inverso. Antes era de S. Vicente que iam os Padres a Santos. Desde 1585 eram os daqui que iam a S. Vicente, de oito em oito dias. Desde então os ministérios das duas vilas englobaram-se. Mas quem aparece é Santos²⁵.

A partir de 1562, devido à falta de mantimentos e ataques dos índios, a casa de São Vicente permanecia apenas com o título nominal de colégio: suas atividades estavam praticamente encerradas. Fernão Cardim destaca a situação da povoação no período em questão:

S. Vicente é capitania: tem quatro villas, a primeira é S. Vicente, villa de Nossa Senhora da Assumpção; está situada em lugar baixo malencolizado e soturno, em uma ilha de duas leguas de comprimento. Esta foi a primeira villa e povoação de portugueses que houve no Brasil; foi rica, agora é pobre por se lhe fechar o porto de mar e barra antiga, por onde entrou com sua frota Martim Affonso de Sousa; e também por estarem as terras gastas e faltarem índios que as cultivem, se vai despovoando; terá oitenta vizinhos, com seu vigário. Aqui tem os padres uma casa aonde residem de ordinário seis da Companhia: o sitio é mal assombrado, sem vista, ainda que muito sadio: tem boa cerca com várias fructas de Portugal e da terra, e uma fonte de mui boa agua. Estão como heremitas, por toda a semana não haver gente, e aos domingos pouca²⁶.

Já em Santos, os serviços espirituais dos padres jesuítas foram mantidos durante todo o tempo em que os inacianos exerceram suas atividades no Brasil. Segundo o descrito por Serafim Leite, as terras eram bem abastecidas economicamente, o que permitia aos párocos o empreendimento de diversas ações jesuíticas. De lá partiam missões para auxílio nas localidades e fazendas vizinhas,

²⁴ ANDREATTA, Margarida Davina. Engenho São Jorge dos Erasmos. *Op. cit.*, p. 16. É possível que tais indícios provavelmente estivessem ligados à Casa das fornalhas, e não ao incêndio.

²⁵ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I. *Op. cit.*, p. 262.

²⁶ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 1583-1601 (Introdução de Rodolfo Garcia). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, p.174.

as denominadas *missões volantes* - o engenho dos Erasmos era um dos focos desses constantes auxílios espirituais:

Depois do incêndio de S. Vicente, a vida da costa, nesta Capitania, concentrou-se em Santos. Daqui irradiavam os Padres pelos demais portos vizinhos. Também iam visitar os engenhos e fazendas, onde houvesse almas a salvar. A igreja do engenho de S. Jorge foi muitas vezes visitada por eles e até se prende a ela uma graça que Anchieta teria ali recebido²⁷.

Com a fundação da residência em Santos, instituiu-se uma escola para ensino dos filhos dos indígenas, o Colégio de São Miguel, fundado em 22 de junho de 1652, por Salvador Correia de Sá e Benevides²⁸, atuante e grande incentivador do projeto jesuítico - quando criança, foi educado pelos padres da Companhia. Seu pai, Martim Correia de Sá, chegou a exercer o ofício de governador da capitania vicentina na década de 1620²⁹. Sua participação no conflito com os holandeses em Santos foi determinante para a expulsão dos invasores – coube a ele a responsabilidade por trazer índios dos aldeamentos paulistas para o embate.

O colégio de Santos teve diversas terminologias até sua fundação: *Casa de Santos na Capitania de São Vicente*; *Casa de São Miguel na Capitania de São Vicente*, e, em 1653, *Colégio de São Miguel*, denominação não oficial. A autorização para a fundação do referido colégio datava de 1644, porém os conflitos envolvendo os colonos impediram sua realização. A expulsão dos jesuítas em 1759 causou uma expropriação de seus bens: a igreja que construíram em Santos se manteve como matriz da cidade até 1878 e o colégio, antes de ser utilizado como alfândega, chegou a receber um Hospital Militar.

Por meio destas afirmações, delineamos algumas inferências sobre a relação espiritual que se estabeleceu entre os jesuítas e os trabalhadores do engenho, peculiar em sua forma e em suas condições: a questão está ligada ao contingente servil presente no local. O texto-documentário de Eddy Stols pode vir a preencher algumas lacunas referenciais: nele são analisados os documentos da família Schetz dos *Archives Généraux du Royaume*, em Bruxelas, texto redigido em flamengo por um enviado a São Vicente pelos proprietários do complexo; agrega o fundo da

²⁷ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I. *Op. cit.*, p. 266-71. Essa graça relatada por Serafim Leite foi descrita como um milagre vivido pelo pároco na capela do engenho – Cf. CORDEIRO, José Pedro de Leite. **O Engenho São Jorge dos Erasmos**. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico, 1945, p.20.

²⁸ Idem, p. 267.

²⁹ BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola: 1602-1686**. Tradução de Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p.54.

Chambre des Comptes, com registros portuários e contas de taxas alfandegárias que descrevem os envolvimento comerciais de Erasmo e Gaspar Schetz, além do fundo dos jesuítas, ligados à segunda e terceira geração da família.

Torna-se possível observar na descrição do documento intitulado *Laus Deo, a 13 de maio de 1548 em Santos na ilha de São Vicente, costa do Brasil*, os seguintes dados:

Quanto às escravarias que temos aqui, são muito boas e de aproximadamente cento e trinta peças, tanto de machos como de fêmeas, das quais metade não trabalha pois são crianças e velhos que não são aproveitáveis. No país não existe melhor escravaria, porque muitos escravos tem ofício no engenho como tacheiros e caldeiros. Também tem negros de Guiné, sete ou oito. São todos oficiais, a saber: um preto que é mestre de açúcar, pelo qual os armadores costumam dar um mestre de lismadere³⁰ da 30.000 réis, o que agora pode-se cada ano economizar, e o preto tem feito agora melhor açúcar que o feitor manda para Lisboa. O segundo é purgador e tal como os dois outros, caldeiros, dão também vantagem de quatro arrobas de açúcar cada mês. Assim temos muito pouco pessoal a soldo no engenho e muitos escravos da terra que outros engenhos não tem e devem dar todo o soldo para os homens brancos³¹.

O texto elucida a existência de cento e trinta escravos trabalhando no engenho, e, destes, somente sete ou oito negros vindos de Nova Guiné: por ser um tipo de mão de obra de custo elevado, preferia-se a indígena. O narrador enaltece o fato de a indústria contar com pouca mão de obra livre, considerada demasiado onerosa. Provavelmente não estivesse se vangloriando quando afirmou que ali estava a melhor escravaria da colônia, afinal os engenhos nordestinos ainda não representavam uma produção de vulto considerável, e o Engenho São Jorge certamente se destacava - segundo Schwartz, produzia perto de mil arrobas de açúcar anuais³².

Outro elemento tratado no documento se refere ao fato de o engenho possuir um *negro mestre de açúcar*. Embora contasse com todo incentivo da coroa e, apesar da quantidade de trabalhadores disponíveis para o lido com açúcar, a presença de técnicos especializados era raridade. Profissionais especializados na construção de moendas e rodas d'água, além dos *mestres de açúcar* (detinham função de gerir as operações na indústria açucareira; dada sua especialização no

³⁰ Talvez Ilha da Madeira.

³¹ *Laus Deo*, a 13 de maio de 1548 em Santos na ilha de São Vicente, costa do Brasil apud STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente. **Revista De História**. São Paulo, ano XIX, vol.37, n.º 76, 1968, p.417-8.

³² SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. Op. cit., p.36.

trato com o produto, eram altamente valorizados e tinham praticamente total controle) eram os mais procurados e, quando livres, eram os melhores remunerados. Em menor escala, os capatazes, feitores, encaixotadores, os citados purgadores e caldeireiros também eram muito estimados.

Schwartz considera o uso da mão de obra indígena no plantio e produção da cana como etapa transitória, na qual a utilização dessa força barata e acessível perdurou até o processo atingir sua forma capitalizada, com a utilização de escravos negros. Pode-se situar o Engenho São Jorge dos Erasmos nessa transição. Mesmo após a difusão dos africanos, ainda havia focos de utilização do braço nativo em engenhos pelo Brasil. O autor descarta a concepção dessa fase como início malogrado³³.

Conforme será explicitado adiante, a análise de DNA empreendida nas ossadas revelou a existência de mamelucos enterrados no cemitério do engenho, o que levou a crer, em primeira instância, que não se tratavam de escravos, pelo menos nos mesmos moldes em que se enquadravam os indivíduos desta categoria. Contudo, a fonte acima evidencia um paradigma: devido à relação estreita entre os jesuítas e os Schetz, a mão-de-obra presente na indústria açucareira poderia ser proveniente de sítios de contato ou remanescentes de aldeamentos. Por meio dos estudos sobre a residência jesuítica santista, referencia-se a ação de uma cura espiritual constante promovida pelos inacianos na capela do engenho. Apesar das miscigenações, podemos considerar o material humano como *escravaria civilizada e cristianizada* sob a supervisão jesuítica, afinal o contexto colonial leva a crer que a *pureza étnica* se tratava de um aspecto raro.

O documento citado ainda procura descrever as condições arquitetônicas do engenho; o autor demonstra preocupação com a degradação das estruturas:

Quanto ao casario todo ele que temos aqui é muito bom e forte para os contrários. Porque Pedro Rouzée fez muito, a saber uma casa muito grande de 6 lanços e uma senzala com uma ferraria, todas providas com baluartes, e ainda duas casas cobertas de telhas, muito boas e fortes, tais como fez Brás de Rocha. Todas estas casas se erguem numa altura e todas juntas e próximas de maneira que nenhuma fazenda seja tão forte para os contrários, nem tenha melhores casas em todas estes engenhos. Daí que se pode defendê-lo facilmente com 3 ou 4 berços³⁴. Pois este feitor ordenou bem. (...) Quanto ao engenho, é velho e esta para cair e deve ser refeito neste primeiro ano. A roda está para cair, fica arriada demais e a água submerge-a, pois a maré entra às vezes na levada, o que dá grande

³³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.40.

³⁴ Pequena artilharia.

impedimento para a moagem. Daí que deve ser mudado para cima e deve ser feito um bom que ficará na descida da colina. (...) Assim perdeu-se muito tempo e também alguns moradores foram embora, porque o tempo não dava para esta embarcação, como já é tempo por volta de março³⁵.

Segundo Silvio Cordeiro, a colina descrita no texto como local do novo engenho se tratava do Morro da Caneleira, com possibilidade de se referir ao próprio platô no qual se localizam as atuais ruínas. Essa nova construção provavelmente teria incorporado a inovação estrutural da *moenda de entrosas*, com três rolos verticais, mais eficaz na extração do caldo, o melaço³⁶.

A questão que destaca a localização exata das estruturas descritas no extrato suscita intensos debates: devido ao fato da área ter sido extremamente alterada desde a época a que se refere o documento (1548), todas as interpretações são postas em xeque. Dada a impossibilidade de um acompanhamento dessas alterações, as já referidas investidas imobiliárias e a iminência de evidências em pontos mais elevados da encosta do morro, de atual configuração íngreme, uma compreensão definitiva fica prejudicada.

Ao se empreender uma análise que parte do fato de que não foi encontrado o menor vestígio da senzala, e nem do trecho por onde a água que movia a roda da moenda, o excerto pode estar relacionado a um espaço que não existe mais³⁷. Por conta dos resquícios de fuligem, o *Pavilhão Saia* guarda características que remetem à casa das fornalhas, fator que amplia ainda mais as dúvidas sobre o verdadeiro uso das ruínas remanescentes. Todas as dúvidas elencadas demonstram a complexidade em se trabalhar com o Engenho dos Erasmos.

1.3 Capela de São Jorge: um espaço singular

A capela representava uma parte indispensável no engenho. Local de reuniões sociais, era palco de nascimentos, casamentos, cerimônias indicativas do

³⁵ Laus Deo, a 13 de maio de 1548 em Santos na ilha de São Vicente, costa do Brasil apud STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente. *Op. cit.*, p.417-8.

³⁶ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**. *Op. cit.*, p.61-2.

³⁷ Segundo a professora Maria Regina da Cunha Rodrigues, em sua visita ao local (1969), podia-se notar uma vegetação mais escura no morro que indicava a canaleta responsável por conduzir água até o engenho, porém um deslizamento das terras destruiu esse indício – Esse engenho pode mudar nossa História. *A Tribuna*, Santos, janeiro 1969. 2º Caderno, p.14, c.1-4.

início da safra e funerais. Atraía toda a sociedade do complexo e dos arredores nos domingos e dias santos³⁸.

Um aspecto fundamental se refere ao fato que o Engenho São Jorge, como todo seu contexto, foge às regras gerais: a construção da capela dedicada a São Jorge é de um período posterior à posse portuguesa do local, suas paredes são também compostas por tijolos, diferente das paredes de arrimo presentes no restante do complexo. Provavelmente ela tenha sido erguida na segunda geração dos Schetz, sob as ordens de Gaspar, devido a sua proximidade com os padres.

Ao tratar do mapa feito por Albernás em 1631, Silvio Cordeiro reconstituiu a estrutura arquitetônica do engenho, interpretando a parte frontal da figura como uma representação da capela - o complexo estava construído sobre um patamar elevado em relação ao rio São Jorge. Em comparação a outros engenhos representados, a torre do Engenho dos Erasmos seria maior, similar aos engenhos das ilhas atlânticas³⁹.

Fonte: João Teixeira Albernás, *Mapas Históricos Brasileiros*.

³⁸ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder: o mundo dos Engenhos no Nordeste colonial**. Bauru: EDUSC, 2003, p.139.

³⁹ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**. *Op. cit.*, p.73.

Fonte: Silvio Luiz Cordeiro. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos.**

A partir da análise da planta baixa das ruínas, Silvio Cordeiro reconstituiu a estrutura da capela:

Fonte: Silvio Luiz Cordeiro. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos.**

A *ermida*⁴⁰ foi um importante centro de reuniões sociais e religiosas. No local se decidiam questões sobre entradas predatórias a serem realizadas no interior – sob o artifício da *Guerra Justa*, medida utilizada para solucionar a falta de mão de obra, inúmeras expedições escravistas foram determinadas. Reuniões que envolvessem assuntos de justiça eram comumente realizadas nestes locais.

⁴⁰ Denominação utilizada para se referir à capela do Engenho São Jorge por Silvio Luiz Cordeiro - CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos.** *Op. cit.*

José de Anchieta atuou no engenho por quase uma década, ministrou diversas missas no local como atesta a carta, por ele redigida, a Gaspar Schetz, em 1579, na qual demonstra pesar com o falecimento de Melchior:

Todo o tempo que residi em S. Vicente procurei de socorrer a casa de V. M. com os ministerios de nossa Companhia, como também agora fazem os Padres que lá estão. Resido agora nesta cidade da Baía porque me deitaram às costas o cargo de Provincial, mas, para Outubro, espero lá volver e visitar aquela terra, com a graça de Nosso Senhor. Jesidro e Luiz, filho de João Batista, aportam aqui o ano passado e já chegaram a S. Vicente. Deram-me notícia que era falecido o sr. Melchior Schet, no tempo daquelas turbulências de Antuérpia. A dôr que todos cá sentimos Nosso Senhor sabe, por faltar lá uma cabeça tão católica em tal ocasião; e por não faltar de nossa parte a nosso ofício e á muita caridade que tem V. M. á nossa Companhia, muitas missas lhe dissemos por toda esta casa, como nos obriga a razão⁴¹.

Anchieta enaltece os serviços espirituais prestados ao engenho, condição determinante no entendimento da relação próxima da Companhia com a família antuerpiana. Adicionado a este fato, há demonstração de uma constante fiscalização sobre as ações dos administradores locais. O citado “João Batista” trata-se, provavelmente, de João Batista Maglio, então administrador do engenho. As turbulências referidas podem ser decorrentes do contexto calvinista revoltoso que perduraram de fins da década de 1560 até 1580 na Antuérpia. No trecho seguinte, o pároco demonstra mais precisamente sua função fiscalizadora sobre o empreendimento:

Sempre trabalhei por que os feitores de V. M. vivessem conformes, mas, como um se havia casado, não quis o outro sossegar, e já havia alguns dias que não combinavam bem, até que João Martins⁴², depois de muitas voltas se casou, com a licença que tinha de V. M., depois de minha partida daquela terra. Como soube por cartas, logo se apartou do engenho, e tomou a casa, e ainda que a V. M. possa aí parecer outra cousa, eu o tenho pelo melhor, para o mesmo engenho, e ainda que ele sempre serviu com muita fidelidade e amor, contudo duas cabeças em um corpo é monstro. João Batista agora me escreveu que estava bem a toda família, dizendo também como V. M. lhe havia escrito que não podia escrever, pelos muitos trabalhos que o cercavam. Eu o compreendo muito bem, aqui onde estou, e ainda que de uma parte muito me compadeço de V. M., por outra contudo me alegro *in Domino* pois tão particularmente ama a V. M. que o toma por caudilho dos seus e tantos trabalhos lhe comunica, por sua Igreja e pela Republica, aos quais certo está haver-se de seguir muito estimada glória. Todos cá fazemos preces por essa terra e eu especialmente em meus sacrifícios faço memória de V. M., pedindo a Nosso Senhor gaste seus

⁴¹ ANCHIETA, Joshep de. **Cartas, informações, fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joshep de Anchieta, S. J. (1554 – 1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933, p.265.

⁴² Veio ao Brasil em 1568 a mando de Gaspar Schetz. Trabalhou no engenho até 1575.

trabalhos em grande triunfo sobre os inimigos de sua Santa fé e coroa de vida eterna.

Desta cidade da Baía de Todos os Santos do Brasil, a 7 de Julho de 1578.⁴³

Apesar de recomendar os serviços de João Martins, afirma que o mesmo apresenta comportamentos nem sempre considerados regulares. Contudo, se supõe que fosse a melhor pessoa que poderia desempenhar a função de feitor no engenho. Este trecho do documento comprova as dificuldades no trato com os administradores, questão já explorada anteriormente. Outro aspecto importante a se destacar é a estreita relação entre os jesuítas e os Schetz, devoção esta enaltecida pelo inaciano; exemplo disto é o fato de os filhos de Erasmos Schetz se chamarem, respectivamente, Gaspar, Baltasar e Melchior, o mesmo nome dos três reis magos que presenciaram o nascimento de Jesus Cristo⁴⁴.

Ao se empreender o estudo da capela presente no Engenho São Jorge dos Erasmos, se torna preponderante destacar o aspecto singular que se refere à ausência de um capelão fixo, fato presente na maioria de outros engenhos. A carta de Anchieta acima descrita demonstra que os serviços espirituais eram ministrados por vários padres, em situação itinerante, provavelmente provenientes do colégio santista. Este aspecto elucida a data aproximada da construção da capela dedicada ao santo guerreiro; em consonância com a carta do padre inaciano (1579), que disserta a respeito da observância religiosa no engenho, e os documentos analisados por Carl Laga – a fatura de bens enviados ao Brasil em 1579 que descrevia artigos religiosos, e a carta de 1612 que se refere ao complexo como “engenho S. Jorge”⁴⁵-, podemos apontar a construção da ermida entre 1550 e 1579.

⁴³ ANCHIETA, Joshep de. **Cartas, informações, fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joshep de Anchieta, S. J. (1554 – 1594)**. *Op. cit.*, p.265-6, grifo do autor.

⁴⁴ Os nomes dos três reis magos constam em textos considerados *Apócrifos*; embora de contraditória definição – *Apócrifas* são consideradas tradições orais e escritas referentes ao *Novo Testamento* que sofreram alterações ou foram criados com o intuito de preencher algumas supostas lacunas dos evangelhos canônicos; acredita-se que alguns textos incluídos nessa categoria se refiram à produções literárias anteriores à formulação dos cânones – dada a indefinição teórica, concebemos *Apócrifos* como o conjunto textual ausente e rejeitado pela autoridade canônica na formulação neotestamentária no século IV. KLAUCK, Hans-Josef. **Evangelhos Apócrifos**. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007, p.7-10; OTERO, Aurelio de Santos (ed.). **Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristinanos, 2006, p. XI-XVII. Os três reis magos são pormenorizadamente descritos no denominado *Evangelho Armênio da infância*: “Y lós reyes de lós magos eran tres hermanos: Melkon, el primero, que reinaba sobre los persas; después Baltasar, que reinaba sobre los índios, y el tercero Gaspar, que tenía em posesión el país de los árabes” - OTERO, Aurelio de Santos (ed.). **Los Evangelios Apócrifos**. *Op. cit.*, p.188.

⁴⁵ LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente, *Op. cit.*, p.28.

Na tentativa de demonstrar a singularidade do espaço religioso de um engenho, destaca-se a referência que Fernão Cardim faz a respeito das capelas dos engenhos do recôncavo baiano durante a visita de Cristóvão Gouveia:

O padre Quiricio Caxa e eu prégamos algumas vezes em as ermidas, que quase todos os senhores de engenhos têm em suas fazendas, e alguns sustentam capellão á sua custa, dando-lhes quarenta ou cincoenta mil réis cada anno, e de comer á sua mesa. E as capellas têm bem concertadas, e providas de bons ornamentos (...)⁴⁶.

Tal situação não ocorria no espaço religioso do engenho dos Erasmos: além da já citada ausência de um capelão fixo, a capela, apesar de ser um *território cristão*, pode ser considerada como propriedade privada, parte do complexo. Conforme se verifica nas imagens a seguir, a capela em questão não tinha espaço físico para conceber um ambiente conforme explicitado no excerto de Cardim.

Capela visão frontal. Fonte: Acervo Pessoal, 2006.

⁴⁶ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil** *Op. cit.*, p.157.

Capela visão lateral. Fonte: Acervo Pessoal, 2006.

Capela, fundos. Fonte: Acervo Pessoal, 2006.

Elemento presente em todo engenho, os templos católicos eram de fundamental importância. Com relação ao reconhecimento arqueológico da ermida, Silvio Cordeiro afirma: “Por enquanto, pode-se dizer [que] dos vestígios que

resistiram aliados em relação ao rio, apenas as estruturas na área chamada *capela* certamente serviram como tal⁴⁷.

A capela se desenvolve por um eixo transversal à parede do fundo. No que se refere ao espaço, o que se considera altar está delimitado entre três paredes, tendo um fundo que outrora foi utilizado como local de defesa (posto que contém uma seteira); duas muretas baixas o separam da nave e definem a entrada do templo. Na parede lateral direita, ao se observar o altar de frente, encontra-se um nicho⁴⁸.

A edificação de uma igreja, além de provocar o assentamento permanente do grupo, acabava por nomear o local ou até mesmo a cidade. O Engenho São Jorge dos Erasmos é um exemplo deste fato: a propriedade recebeu este nome devido ao fato de ter sido erguido em seu interior uma capela dedicada a São Jorge.

Emblemática em sua estrutura e evocando relações peculiares conforme as descritas, outro fator que chama a atenção é a devoção do santo no local: São Jorge. Opção não casual, que um estudo aprofundado pode revelar as formulações de sentido empreendidas a partir do *espaço sagrado*⁴⁹.

Feita a análise do contexto histórico e social do engenho, passaremos à apreciação do cemitério e sua relação ritualística.

1.4 Cemitério: do desconhecimento às possibilidades

Apesar de todas as evidências, no início desta década ainda não havia sido identificado o local da capela do Engenho São Jorge dos Erasmos. Em 2003, a partir do convênio entre as universidades, foram pesquisados três setores da antiga indústria açucareira: o Pavilhão Saia, o cemitério com a capela e o sambaqui. Os arqueólogos envolvidos na escavação avaliaram o engenho a partir da abrangência de três enfoques de análise - história, arqueologia, arquitetura.

José Luiz de Moraes fez uma análise do contexto do sítio pela perspectiva da Arqueologia de Paisagem, que referendou toda a questão das alterações antrópicas da área. Por meio deste enfoque, realizou-se um estudo a respeito das sucessivas ocupações humanas no meio em questão, que abrangia desde a ocupação indígena

⁴⁷ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos** *Op. cit.*, p.67.

⁴⁸ Idem, p.67.

⁴⁹ No capítulo II empreenderemos um estudo detalhado da questão.

anterior à chegada dos europeus, até a metropolização da baixada santista. O objetivo era efetuar uma recomposição dos cenários dessas ocupações por meio da produção material humana.

O estudo foi realizado com base em uma Arqueologia não destrutiva, que buscava a mínima intervenção escavatória possível. Devido a este fator, fez-se uso de geotecnologias como GPS (global position system), SIG (sistema de informação geográfica), SGBDs (sistemas de gerenciamento de banco de dados), SSRs (sistema de gerenciamento remoto), além de softwares que analisaram os resultados.

Foram delineados alguns objetivos de análise para o estudo do referido engenho: identificar as características europeias e suas respectivas transformações operadas no meio (uso e ocupação do solo, técnicas utilizadas, produção, transformação e degradação da paisagem), bem como reconhecer o local de abrangência da indústria açucareira e sua paisagem na época de produção⁵⁰.

O cenário *colonial* foi um dos selecionados para se realizar esta pesquisa; outro aspecto de suma importância se referia ao uso da terra que, analisado a partir dos materiais arqueológicos, enquadrava o engenho citado na perspectiva de análise de *sítio arqueológico histórico*, levando-se em consideração que *sítio* é a menor unidade de espaço a ser investigado⁵¹.

O reconhecimento e a análise das alterações da paisagem da Baixada Santista, em função da introdução da agroindústria canaveira pelos portugueses, será de vital importância para a compreensão da brusca ruptura da ordem social que resultou no povoamento do território pelas populações indígenas⁵².

As intervenções arqueológicas se mostraram infrutíferas na pesquisa da área do Pavilhão Saia e o que se considerava como sendo a capela; até então, a ermida era interpretada como o pequeno espaço delineado pelas bases dos muros de arrimo (verificar imagem na página seguinte). Em conversa com Moraes, foi confirmado que a capela é concebida como todo o espaço do platô onde se

⁵⁰ MORAIS, José Luiz de; PIEDADE, Silvia Cristina; MAXIMINO, Eliete Pythagoras Brito. Arqueologia da Terra Brasilis: O Engenho São Jorge dos Erasmos, na Capitania de São Vicente. **Revista de Arqueologia Americana**. México, n.23, p. 349-84, 2004-2005.

⁵¹ Idem, p. 356.

⁵² MORAIS, José Luiz de. **Engenho São Jorge dos Erasmos**: Estudos de Arqueologia da Paisagem. Projeto submetido à FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo para eventual concessão de auxílio à pesquisa. Universidade de São Paulo. Pró-reitoria de cultura e extensão universitária. Museu de Arqueologia e Etnologia. Maio de 1999, p. 41.

evidenciaram as ossadas. Sendo assim, decidiu-se ampliar as sondagens pelas áreas ao redor do altar na busca do cemitério como componente anexo à referida capela⁵³.

O local do cemitério ainda estava em total desconhecimento; a única informação de que ele realmente existia eram as afirmações do historiador Jayme Caldas, que, em 1957, presenciou a evidenciação das ossadas feita por Otávio Ribeiro de Araújo. Os arqueólogos empenhados na busca, além de analisarem as imagens antigas, seguiram as indicações de que os enterramentos estavam na área da capela.

Após inúmeras sondagens encontrou-se o fragmento de uma mandíbula. A partir daí foram escavados 15m² de terreno onde se localizaram 33 ocorrências de ossos humanos de 19 indivíduos: 18 adultos e uma criança. Entre os achados estavam crânios, dentes, ossos longos e um esqueleto completo. Com eles foi possível comprovar a localização da capela, realizada após a evidenciação de um nicho, local reservado para a acomodação de imagens de santos que se encontra na parede lateral que circunda a área concebida como *altar*. Descobertas as ossadas, decidiu-se enterrá-las novamente devido à falta de infraestrutura para uma preservação adequada.

A redescoberta do velho cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos não se deu ao acaso: de fato, ela foi uma das respostas para questões bastante específicas, formuladas no bojo do escopo genérico da proposta inicial (...)⁵⁴.

Segue a foto das ruínas da capela do Engenho São Jorge dos Erasmos com a área do cemitério na *nave* à sua frente:

⁵³ MORAIS, José Luiz de. Dúvidas acerca dos vestígios ósseos. São Paulo: 24 de novembro de 2010. Entrevista concedida a Victor Lordani Geampaulo.

⁵⁴ MORAIS, José Luiz de. Arqueologia da Terra Brasilis. *Op. cit.*, p. 349-84.

Fonte: Acervo Pessoal, 2006.

A pesquisa foi dividida em duas fases: escavaram-se três trincheiras com seis quadrículas na primeira; na segunda realizou-se a abertura de mais uma trincheira com quatro quadrículas. As análises *in loco* compreenderam quatro semanas de trabalho.

Foram realizados rebaixamentos de 10cm a partir de cotas negativas da superfície, considerada cota zero⁵⁵. O sedimento retirado foi devidamente peneirado. Na Trincheira 3 foi evidenciada a provável intervenção realizada por Otávio Ribeiro de Araújo em 1957, porém as ossadas devolvidas não estavam mais presentes, o que leva a supor uma deterioração ou uma possível retirada posterior dos ossos. Seguem as imagens da Trincheira 3 com destaque para as manchas escuras que indicam a intervenção:

⁵⁵ MORAIS, José Luiz de; Arqueologia da Terra Brasilis: *Op. cit.*, p. 349-84.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Os perfis resultantes da abertura das trincheiras demonstraram que o local foi intensamente remexido em épocas passadas (provavelmente nas épocas em que os corpos eram enterrados), observando-se que por toda a extensão apareceram escórias de rocha granítica alterada (...) Testemunhos dessas intervenções foram evidenciados por toda a área escavada, como sondagens circulares que, além de danificarem os ossos, perturbaram as camadas pela introdução de entulhos de construção, mudando a posição original dos ossos humanos. Não foi identificada a época em que foram feitas estas sondagens⁵⁶.

O fato de o local ter sido muito alterado em períodos anteriores se deve ao constante reaproveitamento para a deposição dos corpos, prática comum em *solos sagrados*. O estudo concluiu que a área do cemitério foi previamente selecionada para seu uso, como provam os muros de arrimo que sustentam suas laterais. Tentou-se ao máximo evitar a exumação dos corpos, além de manter as ossadas em suas posições durante a pesquisa, salvo nos casos em que houve necessidade de rebaixamento das quadrículas. Alguns materiais peneirados foram utilizados para a análise de DNA e Carbono 14.

A corroboração da uniformidade de práticas assimilatórias no cemitério estudado se torna dificultosa pelo fato de alguns indivíduos evidenciados apresentarem apenas os ossos dos membros inferiores, articulados ou não, adicionado ao fato de as ossadas encontrarem-se extremamente friáveis. As hipóteses mais aceitas são as de que houve enterramentos sobre enterramentos seguida de uma provável deposição do solo, pois há pelo menos três conjuntos de membros inferiores articulados dispostos na direção do barranco. Esses enterramentos sobre enterramentos podem constituir os chamados *enterramentos secundários*, ou seja, o indivíduo teria sido retirado de um determinado lugar e enterrado novamente em outro, ou pode ter sido levemente deslocado no momento de um novo sepultamento.

Apenas um esqueleto, estendido e articulado, se apresentou mais completo, pois continha os ossos desde o crânio até os pés (indivíduo 7/11); há, porém, a expectativa que outros esqueletos sejam achados nestas condições em futuras escavações. Embora os enterramentos secundários terem sido uma prática comum, tal fato pode ser explicado devido à enorme circulação do contingente servil utilizado na indústria, o que forçava o reaproveitamento do espaço destinado ao *descanso eterno* do defunto para outro que acabara de falecer.

⁵⁶ MORAIS, José Luiz de; Arqueologia da Terra Brasilis: *Op. cit.*, p. 365.

Durante a escavação do cemitério foram encontrados vários indivíduos com dentes incisivos em forma de pá. Como é grande a frequência em que ocorrem (18 dos 19 indivíduos), caracterizam populações de origem asiática, provavelmente ossos de índios; apenas uma das 19 pessoas identificadas foi morfologicamente concebido como um negroide. Resultados da análise de DNA comprovaram a existência de 4 haplogrupos de indivíduos mestiços, provavelmente mamelucos⁵⁷. Conforme afirmado anteriormente, este fator não impede a interpretação da documentação que se refere aos trabalhadores como indígenas⁵⁸. Ao tratar de sítios de contato, a miscigenação seria um processo natural.

Apesar de mestiços, a hipótese mais provável, enaltecida pela localização geográfica, é que descendiam da tribo *Tupiniquim*. Tal fundamento é sustentado pelo fato de que o litoral brasileiro, até o início da era cristã, era habitado pelos chamados *homens de sambaqui*, povos que permaneciam por muito tempo no mesmo local. Devido à belicosidade dos Tupiguaranis⁵⁹, o homem de sambaqui se extinguiu, porém, sua cultura não deixou de existir. A conquista pelos Tupis pode ter gerado uma troca, dentro da própria cultura, de valores, rituais, costumes.

A separação entre os Tupiguaranis pode ter ocorrido entre 2500 e 2800 anos atrás. Outras divisões, causadas por migrações, advieram anterior e posteriormente. Entre 3500 e 2000 BP (*Before Present*) há teorias de uma emigração para o sul, que seriam os de origem Tupiguaranis, responsáveis por uma cerâmica policrômica, isto é, diferente da amazônica. Datações revelam que, por volta dos séculos XI e XIII da era cristã, houve uma expansão em direção à zona litorânea.

Os Tupis e os Guaranis históricos evidenciam o que o grande número de sítios arqueológicos já permitia antever: uma cultura ao mesmo tempo tradicionalista em seus costumes e extremamente dinâmica em sua expansão e demografia⁶⁰.

Alguns sítios, apesar do tamanho reduzido, indicam uma aparente permanência, o que refuta a ideia generalizada de total nomadismo entre os indígenas. Havia uma separação dentro das aldeias dos locais de acordo com seu

⁵⁷ MORAIS, José Luiz de; *Arqueologia da Terra Brasilis: Op. cit.*, p. 349-84.

⁵⁸ STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente. *Op. cit.*, p.407-19.

⁵⁹ No caso, grafa-se sem hífen devido ao fato de representar culturas consideradas *proto-tupis* e *proto-guaranis* - PROUS, André. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992, p.410-11.

⁶⁰ Idem, p.425.

uso, com espaços bem definidos para residências, cerimônias e encontros públicos. Grande parte dessa estrutura foi apropriada pelos europeus na instalação dos complexos açucareiros e missões jesuíticas. Do mesmo modo, o caráter dinâmico aglutinador dos tupis foi determinante para a configuração da sociedade colonial.

1.5 Enfoque arqueológico

Iniciada a exposição da escavação, apresentamos o arranjo geral das trincheiras subdivididas em quadrículas (com o altar localizado na parte inferior da imagem), e a descrição das ossadas evidenciadas no cemitério do engenho a fim de se empreender uma análise detalhada. A apresentação dos dados abaixo referenciados foi integralmente extraída de relatórios oficiais da escavação⁶¹:

Fonte: José Luiz de Moraes. **Arqueologia dos Erasmos**.

Indivíduo # 1 – localização: T₃ Q₁, conta inferior 10,82m, superior 10,88m. Apenas o crânio fragmentado, em mau estado de conservação e face ausente, voltado para

⁶¹ MORAIS, José Luiz de; *Arqueologia da Terra Brasilis. Op. cit.*; MORAIS, José Luiz de. **O Engenho São Jorge dos Erasmos na Perspectiva Arqueológica e Ambiental da Baixada Santista**. 2003. 166f. Relatório Final Submetido à apreciação da FAPESP Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo Proc. 00/03451-3. Universidade de São Paulo, São Paulo.

noroeste e para cima. Presença de mandíbula, sem dentes. Não possui o restante do corpo. Inserido em sedimento argiloso avermelhado.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 2 – localização: T₃ Q₁, cota inferior 10,69m, superior 10,79m. Crânio com achatamento, extremamente fragmentado e em mau estado de conservação. Aparentemente só apresenta a calota craniana. Face (ausente) voltada para noroeste. O corpo não foi encontrado; existe, porém, a possibilidade de estar no barranco, uma vez que este crânio se encontra no limite da parede noroeste.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 3 - Localização: T₃ Q₂, cota inferior 10,65m, superior 10,72m. Apenas o crânio incompleto, extremamente fragmentado, em mau estado de conservação. Grande parte foi supostamente levada na ocasião da abertura da vala feita por Otávio, em 1957. Está exatamente no limite da vala, ao lado do esqueleto 1. Junto a ele se evidenciou um osso longo fragmentado, provavelmente o úmero.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 4 - Localização: T₅ Q₁, cota inferior 10,90m, superior 10,97m. Crânio com o maxilar superior direito deslocado, apresentando alguns dentes. Ausência de mandíbula. Estava extremamente fragmentado. À sua frente, 15cm abaixo, havia um osso longo fragmentado (provavelmente uma tíbia), disposto na direção da T₄ Q₁, rumo norte.

Fonte: Acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Ossos esparsos # 5 - Localização: $T_4 Q_1 - T_5 Q_1$, cota inferior 10,96m, superior 10,98m. Ossos longos de membros inferiores sobre grande bloco de rocha, em posição caótica (oito fragmentos de ossos), com continuidade para as Q_{1A} e Q_1 da T_5 . Faziam conjunto com os ossos esparsos 33.

Indivíduo # 6/18 - Localização: $T_3 Q_2 - T_5 Q_1$, cota inferior 10,50 m, superior 10,50m. Crânio fragmentado no canto da quadra, entre a parede e um grande bloco de rocha. Face voltada para o norte e para baixo. Na quadrícula adjacente foram evidenciados ossos longos que provavelmente pertenciam a este crânio. Estavam desarticulados e pareciam ter sido perturbados na ocasião em que foi enterrado o indivíduo 7/11. As pernas desviavam do crânio 6, cujos prováveis ossos longos foram empurrados para o canto junto à rocha e sobre o indivíduo 7/11. Sobre as pernas deste último foi registrado o fragmento de calota pertencente ao crânio 6.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 7/11 – localização: $T_3 Q_2$, cota inferior 10,52 m (epífase proximal do fêmur), superior 10,55 m (epífase distal); crânio: cota inferior 10,47 m, superior 10,68 m. Enterramento primário, estendido, em decúbito dorsal. A orientação crânio/bacia é para noroeste. É o esqueleto mais completo encontrado. Faz parte do crânio do indivíduo #11. Encontram-se articulados o osso do quadril, o fêmur, a tíbia, a fíbula e o pé direito, o úmero direito com ulna e rádio, que se cruzam com os do lado esquerdo. Foi feita coleta de sedimento para análise parasitológica e de pólen, além de fragmentos ósseos para análise de DNA e C_{14} . O crânio e a mandíbula foram parcialmente danificados na ocasião em que foi feita a sondagem para localização do cemitério. Segue a imagem das referidas ossadas:

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 8 - T₅ Q₁, cota 10,88m. Enterramento primário. Presença de parte do membro inferior esquerdo. Apresentavam-se articulados: tíbia, fíbula e pé. Próximo deste havia outro conjunto de ossos longos que aparentemente pertenciam a outro indivíduo, registrados como indivíduo 13. Os ossos estavam dispostos para a direção nordeste. Não foi encontrado o restante do indivíduo, pois é o quadrante que apresentava concentração de ossos desarticulados e em posição caótica. Foi o único local onde se evidenciou a presença de uma cova, conclusão esta que se deve ao fato que pode ter sido invertida a posição dos sedimentos: húmico para baixo e argiloso para cima.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 9 - Localização: T₅ Q₂, cota inferior 10,92m, superior 10,98m. Ossos longos de parte dos membros inferiores, articulados (tíbias e fíbulas direita e esquerda). Saíam de um grande buraco da parede da quadrícula. Apesar da aparente zooturbação, apresentavam-se em bom estado de conservação. Não foi encontrado mais do que dois ossos longos na quadrícula adjacente.

Fonte: Acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Indivíduo # 10 - Localização: T₄ Q₂, cota 10,62m. O conjunto apresentava oito ossos fragmentados, parcialmente articulados. Não foi possível realizar a identificação precisa em campo, pois havia a possibilidade de se tratar de mais um indivíduo. Notar no canto inferior direito (em destaque) fragmentos do crânio do indivíduo 11.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 11/7 - Localização: T₄ Q₂, cota inferior 10,57m, superior 10,65m. Crânio fragmentado, em bom estado de conservação. A sondagem que permitiu a localização do cemitério acabou por comprometer a sua integridade original (a cavadeira de mola o atingiu, fragmentando a face, o osso frontal e a mandíbula). Encontrava-se no limite do perfil nordeste da quadra, com o lado esquerdo do corpo sob o barranco. Faz parte do indivíduo 7. Porém, sobre este conjunto, havia outro, de membro inferior, aparentemente desarticulado, que correspondia ao indivíduo 14.

Indivíduo # 12 - Localização: T₄ Q₁, cota 10,71m. Trata-se de uma semi-mandíbula direita, articulada em semi-maxila direita. Decidiu-se considerar este conjunto como um indivíduo, por não fazer parte de nenhum dos crânios que foram evidenciados. Assim poderá constar como unidade, no caso de cálculo de demografia esquelética. A peça consta de incisivos centrais, canino, pré-molares e molares. Os ossos, tanto do maxilar como da mandíbula se decompuseram, o que fez restar apenas os dentes que guardavam uma posição de parcial articulação.

Fonte: acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Indivíduo # 13 - Localização: T₅ Q₁, cota inferior 10,67m, superior 10,83m. Conjunto de ossos aparentemente caótico. Composto por ossos longos de membros inferiores, mandíbula, dentes, fragmento de crânio (no barranco), além de outros ossos, provavelmente de animais. Com a abertura da quadrícula adjacente (T₅ Q₁), constatou-se a articulação dos membros inferiores com o osso do quadril, onde foi feita coleta de sedimento para análise parasitológica.

Fonte: acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Ossos esparsos # 14 - Localização: T₄ Q₂, cota 10,57m. Conjunto de ossos, composto por fêmur e tíbia, desarticulados, sobre o braço direito do indivíduo 11. Possivelmente são ossos esparsos.

Fonte: José Luiz de Moraes. **Arqueologia dos Erasmos**.

Indivíduo #15 – localização: T₅ Q₂, cota inferior 10,58 m, superior 10,63 m. Crânio de criança, com mandíbula deslocada. Presença de vários dentes. Em mau estado de conservação. Face voltada para o norte. Ao ser rebaixado o nível seguinte da quadrícula, foram evidenciados alguns ossos longos em péssimo estado de conservação, fator que indica que a criança está em posição fletida, em decúbito lateral esquerdo;

Fonte: José Luiz de Moraes. **Arqueologia dos Erasmos**, 2003.

Ossos esparsos # 16 -Localização: T₃ Q₃, cota inferior 11,03m, superior 11,05m. Foram encontrados, na parte lateral do bloco, fragmentos de costelas em mau

estado de conservação. Foram retirados para rebaixamento da quadrícula e evidenciação do indivíduo 7/11.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 17/19 - Localização: T₅ Q₃, cota inferior 10,78m, superior 10,90m. Crânio em bom estado de conservação, com mandíbula deslocada e fragmentada. Face voltada para nordeste. Apresentava-se incompleto; porém, na hipótese de seus membros inferiores serem os ossos 19, o esqueleto estava estendido em decúbito dorsal. Atrás do crânio, desarticulado dele, mas articuladas entre si, foram evidenciadas quatro vértebras, provavelmente dorsais. Próximo ao crânio foi evidenciado um sedimento escuro que acusava outra sondagem feita em época não identificada, o que provavelmente danificou o pós-craniano do indivíduo. Acima dele, a sua esquerda, houve a evidenciação de ossos longos de outro indivíduo (25).

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 18/6 - Localização: T₃ Q₃, cota 10,55m. Composto por ossos longos de membros superiores e inferiores. Estavam sobre o indivíduo 7/11. É possível que pertençam ao crânio 6. Ao que tudo indica, no momento em que enterraram o indivíduo 7/11, os ossos do indivíduo 18 já estavam no local e foram deslocados para o lado.

Indivíduo # 19/17 - Localização: T₄ Q₃, cota 10,86m. Ossos longos dos membros inferiores, provavelmente pertencentes ao crânio 17. Na cota 10,79m, havia a presença de um fragmento de úmero, possivelmente pertencente ao mesmo indivíduo.

Fonte: acervo IPARQ, 2003.

Ossos esparsos # 20 - Localização: T₆ Q₃, cota 10,70m. A quadrícula apresentava inúmeros fragmentos de ossos esparsos, o que demonstrava estar extremamente perturbada. Presença de ossos longos e dedos na parede sudoeste. No nível 10,51m, foi mapeada uma sondagem feita em época anterior não identificada, medindo 22 cm de diâmetro. Na imagem: ossos longos e metecarpós dos indivíduos 20 e 26.

Fonte: José Luiz de Moraes. **Arqueologia dos Erasmos**, 2003.

Indivíduo # 21 - Localização: T₅ Q₂, cota 10,55m. Fragmento de crânio desarticulado e em péssimo estado de conservação. Não foi encontrado o pós-craniano deste indivíduo. Na imagem: crânio fragmentado 21, sobre o peitoral do 22, ao lado do 15.

Fonte: acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 22 - Localização: T₅ Q₂, cota inferior 10,43m, superior 10,55m. Crânio com rachadura no frontal, porém, completo. Apresentava mandíbula articulada, deslocada para o lado direito, com face voltada para o norte. Aparentemente

encontrava-se em decúbito dorsal (foram evidenciados os úmeros direito e esquerdo). Na ocasião não foi possível rebaixar a quadrícula.

Fonte: acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Indivíduo # 23 - Localização: T₆ Q₁, cota 10,85m. Ossos longos de membro inferior, articulados. As trincheiras 5 e 6 nas quadrículas 1 e 1^A se caracterizam pela grande concentração de ossos longos esparsos e alguns parcialmente articulados.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Ossos esparsos # 24 - Localização: T₆ Q₁, cota inferior 10,94m, superior 11,02m. Fragmentos de ossos de crânio e esparsos, retirados para rebaixamento da quadrícula.

Ossos esparsos # 25 - Localização: T₅ Q₃, cota 11,05m. Ossos longos de membros inferiores desarticulados, estavam sobre o indivíduo 17.

Ossos esparsos # 26 - Localização: T₆ Q₃, cota 10,70m. Úmero fragmentado, em péssimo estado de conservação, próximo a uma pedra. Junto a ele, foi encontrada uma pequena medalha de metal (pingente), representando uma pomba de asas abertas, símbolo do Divino Espírito Santo.

Fonte: acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Ossos esparsos # 27 - Localização: T₆ Q_{1A}, cota 10,73m. Ossos longos esparsos de membros inferiores, retirados para rebaixamento da quadrícula. Ao lado, mancha de sedimento escuro denunciando uma sondagem circular, feita em período não determinado, com intrusão de olaria.

Ossos esparsos # 28 - Localização: T₅ Q_{1A}, cota 11,03m. Ossos longos em posição caótica, provavelmente dois conjuntos. Destes, dois fragmentos foram retirados para rebaixamento da quadrícula.

Indivíduo # 29 - Localização: T₆ Q_{1A}, cota inferior 10,64m, superior 10,74m. Membros inferiores parcialmente articulados (fêmur/tíbia), extremamente fragmentados e com ausência das epífises proximais e distais. Foram danificados por sondagem feita em período anterior não identificado, testemunhada pela mancha escura de sedimento.

Fonte: acervo José Luiz de Moraes, 2003.

Indivíduo # 30 – localização: T₅ Q₁, cota inferior 10,58 m, superior 10,61 m. Evidenciados crânio e mandíbula em bom estado de conservação. Pelas características morfológicas, é provável que se trate de crânio de indivíduo negróide. No frontal, lado esquerdo, apresenta remodelação óssea patológica por trauma ou tumor. A face está voltada para leste, encontrando-se abaixo de um conjunto de ossos em posição caótica, de diversos indivíduos, que caracterizam enterramento secundário múltiplo.

Fonte: Acervo IPARQ, 2003.

Indivíduo # 31 - Localização: T₄ Q_{1A}, cota 10,86m. Ossos de membros inferiores, parcialmente articulados.

Ossos esparsos # 32/33 - Localização: T₄ Q_{1A}, # 32 cota 10,93m, # 33 cota 10,99m. Ossos longos desarticulados em posição caótica. O conjunto 33 se trata de uma continuidade do conjunto 5.

Foram identificados dois padrões de enterramento: a) primário, simples, com a face voltada para norte/nordeste; e b) secundário, múltiplo, sem arranjo aparente. Possivelmente não houve exclusão no enterramento ou qualquer tipo de sepultamento diferencial, como áreas preferenciais no cemitério para corpos de indivíduos de determinada faixa etária, ou separação entre homens e mulheres, salvo o indivíduo de número 08, o único no qual se verificou arqueologicamente a suposta presença de uma cova. Apesar de muitos dos corpos estarem sobrepostos e deslocados de seu contexto original, pode-se perceber que a maioria obedeceu a uma mistura de ritos fúnebres indígenas e cristãos. Nos vestígios em que se pode inferir alguma observação, mesmo os ossos esparsos, visualizou-se o posicionamento do corpo virado ao norte (indivíduos 4, 6/18, 15 e 22), característica de ritual predominantemente indígena. Embora algumas ossadas terem sua posição virada para noroeste ou nordeste (indivíduos 1, 2, 8, 7/11 e 17/19), concluímos que estavam voltados ao norte no momento do sepultamento; os enterramentos secundários e as constantes perturbações provavelmente alteraram sua posição original. Esse posicionamento dos corpos é de suma importância para a compreensão do processo envolvido na relação ritualística fúnebre desenvolvida no Engenho dos Erasmos.

Ao analisarmos os sepultamentos é notável a percepção de que os mortos *falam* pelos vivos, simbolizando a si mesmos, sua família e sociedade. O enterramento é o resultado direto de um comportamento consciente. Não se podem visualizar os rituais fúnebres como simples reflexo da sociedade. Há, sim, um *diálogo constante dos mortos com os vivos*. Todo o contexto do funeral tem um significado e deve ser estudado meticulosamente⁶².

⁶² RIBEIRO, Marily Simões. **Arqueologia das práticas mortuárias**: uma abordagem historiográfica. São Paulo: Alameda, 2007, p.96-101.

Como forma de descrevermos o processo histórico dos sepultamentos cristãos destaca-se que, a partir dos séculos XI e XII, as concepções apocalípticas do juízo final foram sendo substituídas pelo *juízo individual*, no qual as noções de *espera* e *descanso* tomaram uma forma predominante. O resultado disso foi a criação de um local intermediário em que as almas ficariam em um estado de espera, repouso entre a morte e a ressurreição. Tal fundamento foi lentamente substituído pela ideia do purgatório, que se apresentava como um espaço contíguo ao inferno do qual não se poderia escapar – esse ideário se generalizou no século XVII. Como reflexo dessa concepção, os túmulos do século XII se configuravam como ambientes jacentes, no qual o morto permanecia deitado, com as mãos juntas ou cruzadas sobre o peito em posição de oração, contemplação, à espera do juízo.

O verdadeiro morto, o cadáver, é exposto à maneira dos bem-aventurados das efígies funerárias: um e outro esperam o dia da ressurreição.

Desse modo, a partir de então o morto é representado sobre os túmulos ou sepultado à imagem do bem-aventurado que descansa. (...) nos séculos XVI e XVII estará popularizado, banalizado pelo trabalho em série dos artesãos tumulares⁶³.

Os católicos, orientados por esse costume medieval, inseriam os cadáveres na sepultura seguindo uma lógica racional: o moribundo deveria ficar deitado em decúbito dorsal com a face voltada para o céu; os braços cruzados sobre o peitoral no referido gesto de contemplação; os pés deveriam estar orientados para o leste, em direção a Jerusalém⁶⁴. Essa configuração também foi observada nos despojos presentes no cemitério estudado.

Verifica-se que dois esqueletos mais preservados (indivíduos 7/11 e 17/19) estão com os pés voltados a leste, os braços cruzados sobre a sua parte peitoral e, completamente esticados, caracterizando um ritual fúnebre cristão. Em contrapartida, seus crânios estavam com a face voltada ao norte, aspecto ritual indígena. Mais uma evidência de cristianização foi a descoberta de uma pequena medalha de metal (pingente) que representava uma pomba de asas abertas, símbolo do Divino Espírito Santo, encontrada junto ao úmero fragmentado do conjunto de ossos esparsos 26.

⁶³ ARIÈS, Philippe. Uma antiga concepção do além. In: BRAET, H.; VERBEKE, W. (eds.); tradução Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. **A morte na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p.87.

⁶⁴ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989, p.16.

A partir do momento em que há a evidenciação de rituais em *solo católico* que levam em conta outra perspectiva ritualística, há uma interpretação de que os contatos poderiam se estabelecer de forma horizontal. O hibridismo pode ter sido mantido, em muito, devido a ausência de um capelão fixo no engenho. Outra hipótese é a de que os padres eram presentes e atuantes no momento das cerimônias funerárias, sendo também atores na produção da *terceira via cultural* descrita por Adone Agnolin⁶⁵, assunto este que será abordado no capítulo II.

Com base nas análises da amostra do indivíduo 7/11, a datação radiocarbônica identificou o enterramento como tendo sido realizado entre os anos de 1510 a 1650⁶⁶. Com relação às cinco amostras enviadas para a análise de DNA, chegou-se ao seguinte veredicto:

Os resultados preliminares apontaram mutações que podem enquadrar os indivíduos nos haplogrupos A, B, D, C (de índios) ou no haplogrupo L (de negros), acusando a provável presença de duas ou três linhagens nas amostras ou a evidência de contaminação entre os indivíduos enterrados no cemitério⁶⁷.

A partir deste resultado, especulou-se tratar de indivíduos mestiços, como mencionado anteriormente.

A causa da morte do indivíduo 15, uma criança, pode estar vinculada às doenças trazidas pelos europeus e destruturação da tribo; provavelmente possuía entre 7 e 9 anos quando veio a falecer. Segundo a crença Tupi, o contato com os missionários provocava uma espécie de *maldição* que acarretava a morte dos indígenas, sendo a eles atribuídos inúmeros males que afetavam as tribos. Segundo o levantamento feito por Luiz Lima Vailati⁶⁸ dos compêndios episcopais da doutrina cristã no Brasil, a Igreja definia o limite da infância na idade de sete anos, pois se acreditava no *uso da razão* ou domínio da *malícia* deste momento em diante. Esta fase é marcada também pela inserção no mundo do trabalho ou, dependendo da condição social, nas instituições de formação. Depreende-se que os limites de idade estabelecidos a fim de se instituir práticas fúnebres diferenciadas poderiam oscilar no círculo social. Embora o estudo do referido corpo não apresente a idade

⁶⁵ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

⁶⁶ MORAIS, José Luiz de; Arqueologia da Terra Brasilis. *Op. cit.*, p. 349-84.

⁶⁷ Idem, p. 380.

⁶⁸ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010.

específica do indivíduo no momento do falecimento, não o impede de ser enquadrado sob este viés. No tocante ao conceito ocidental de morte das crianças, era classificada como uma boa morte, pois impedia o sofrimento pelos tormentos da vida e a prática de pecados própria de adultos. Os jesuítas tudo faziam para ornamentar a morte infantil. Concebiam a partida da criança como uma elevação de um *anjo ao céu*. Tal ideário pode ter amenizado o impacto deste falecimento no grupo. Essa questão também será mais bem analisada no capítulo III.

No contato com os missionários as urnas funerárias, tão comuns nos rituais fúnebres dos Tupis, foram completamente abandonadas, pois eram ligadas aos rituais pagãos, não tolerados pelos jesuítas. Está aí a explicação pela não ocorrência destas no cemitério analisado.

No quadrante sudeste foi evidenciada uma enorme concentração de ossos de indivíduos diferentes em posição caótica, padrão diferente do encontrado nas outras áreas. Nele estava inserido o negróide (indivíduo 30), o que leva a supor uma manifestação da tentativa de se uniformizar os indivíduos à cultura cristã. Suas características morfológicas apontam que provavelmente tenha pertencido a um indivíduo do sexo feminino. A mancha escura na parte superior direita do crânio sugere a interpretação de que o indivíduo tenha recebido um golpe na região, o que possivelmente tenha levado ao óbito. Embora o documento analisado por Stols indique que os trabalhadores especializados eram preferencialmente negros, a hipótese de uma violência contra o cativo, adicionada ao fato das ossadas se encontrarem em posição caótica, levanta uma possível diferenciação de tratamento com os escravos africanos, com os quais o vínculo poderia ser menor e não havia a necessidade de uma relação *amistosa*, tal qual com os indígenas. Outra amostra de distinção foi a evidência de miçangas africanas próximas aos restos mortais, elemento comprovador da dinâmica híbrida estabelecida nesses contatos.

Pequenos gestos configuraram uma transformação de magna amplitude cultural nos dois âmbitos em questão. A *negociação na fé* estruturou-se em bases comuns de convivência e trocas. O espetáculo funerário legado permite entrever estas características e segmentar um paradigma analítico que possa nortear infundáveis estudos acerca das sociedades com *identidade colonial*.

Por meio de vestígios produzidos intencionalmente, porém não entendidos como registros por seus atores, o contexto histórico do Engenho São Jorge dos Erasmos vai emergindo e revelando aspectos que anteriormente não se poderia

vislumbrar. Sua efemeridade exigiu esforços urgentes na apreensão dos dados, o que não significa que muito já não tenha sido perdido, como ainda há de se perder. A partir do cruzamento com as fontes documentais e relatos da época, a imaginação do historiador permite preencher as lacunas a fim de compreender parte das relações estabelecidas nesse ambiente conturbado. Com a utilização destes instrumentos podemos inferir sobre o cotidiano de determinado contexto social e, a partir daí, formular hipóteses que auxiliem na melhor compreensão do passado. Em contrapartida, existe a possibilidade de que uma futura evidenciação aborde novos dados que alterem o rumo dos estudos e ofereçam novas interpretações. Por fim, o campo de análise é extenso e fértil, permitindo ao pesquisador apreender inúmeras relações estabelecidas por meio de um simples cemitério.

Com o intuito de compreender amplamente as características que teceram a configuração funerária do Engenho São Jorge dos Erasmos, iremos tratar das peculiaridades do encontro cultural que determinaram trocas irreversíveis que, por sua vez, impediram um retorno ao contexto *original*.

CAPÍTULO II: O contexto do encontro cultural americano

Pela maior parte sam bem dispostos, rijos e de bôa estatura; gente mui esforçada, e que estima pouco morrer, temeraria na guerra, e de muito pouco consideraçam: sam desagradecidos em gran maneira, e mui deshumanos e crueis, inclinados a pelejar, e vingativos por extremo. (...) muitas vezes pode delles tanto a imaginaçam que se algum deseja a morte, ou alguém lhe mete em cabeça que ha de morrer tal dia ou tal noite nam passa daquelle termo que nam morra. Sam muito inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro tudo aquillo que lhes persuadem por dificultoso e impossivel que seja, e com qualquer dissuaçam facilmente o tornam logo a negar. (...)

Pero Magalhães Gandavo

2.1 A interpretação tradutora da América

Os textos sobre a América foram produzidos por meio da reescrita dos textos antigos que, baseados na teoria que os *costumes* eram os aspectos que diferenciavam os povos conhecidos, ocorreria uma interpretação do Novo Mundo. Nesta ideia estava intrínseca a razão do Homem como natural (princípio fundamental da nova semântica do sistema autorreferencial – exigência totalmente humana de autodeterminação), não mais transcendente.

A descoberta da América foi, aos poucos, introduzindo novidades no acervo cultural europeu, sobrepondo o conhecimento prévio acerca da humanidade: “(...) o olhar começava a crescer sobre os outros sentidos, captando e aprisionando o raro, o estranho, o singular que, anteriormente, também haviam cativado a atenção medieval”⁶⁹. As narrativas de viagem tinham uma mistura de fantasia e realidade, tornando dificultosa a percepção das fronteiras entre ambas. A possibilidade de expansão comercial dava ênfase às visões oníricas.

A partir dessa interpretação acerca da região americana, o continente passava a ser encarado como a derradeira fronteira do maravilhoso. Desde o século X o *Paraíso Terrestre*⁷⁰ deslocava-se geograficamente: do meio do oceano para o norte e oeste. “O descobrimento revela e reforça a existência de Deus: milagre divino, eis o que foi o achamento da colônia portuguesa na América”⁷¹.

Foi a partir do homem que se começou a pensar sobre a complexidade do mundo, agora concebido como um livro, que “(...) pode ser interpretado (...) livremente, pode abrir-se às *curiositas* e maravilhas, naturais e humanas”⁷². O homem enquanto essência permitia a objetivação da política, da geografia, do direito civil e da astronomia; o ser humano estava em perspectiva.

O sistema de aldeamentos implementado no sudeste brasileiro na segunda metade do século XVI, que demonstrava que a religião estava circunscrita na *civilização*, pode ser enquadrado nesta perspectiva. O conceito de *selvagem* é de extrema importância para entender a civilização ocidental. É, sobretudo, a falta dos

⁶⁹ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.23.

⁷⁰ Idem, p.27.

⁷¹ Ibidem, p.27-9.

⁷² AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia, O sabor antropofágico do saber antropológico**: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 72-3, grifo do autor.

direitos e da política enquanto exercício do poder que marcava negativamente o estado dos nativos como *incivil*.

O termo *civilização* se constituiu a partir da noção romana de *civilitas*. Neste contexto estava intrínseco o ideal de arte e homem cortês. A *civilização* ganhou uma noção de universalidade, um instrumento de suma importância no Renascimento como forma de instituir a comparação *selvagem X civil*. “Na verdade, nossos termos ‘civilizado’ e ‘incivil’ não constituem uma antítese do tipo existente entre o ‘bem’ e o ‘mal’, mas representam, sim, fases em um desenvolvimento (...)”⁷³.

A partir do contexto em que se entende *fé* como um sistema predominantemente ocidental, houve disputas teológicas com relação à existência de uma *fé* nos selvagens que podia ser conversível ao catolicismo. Com base num plano político de direito, estabeleceu-se o conceito de que esta *fé* se encontrava distorcida (idolatria), sendo então comparada ao paganismo da Europa Antiga. Mesmo considerados idólatras, os selvagens foram entendidos como *naturais* e para *torná-los civis* era necessário convertê-los ao cristianismo. A condição *selvagem*, sob este viés, era considerada móvel, pois era possível adquirir uma civilidade no decorrer do tempo.

Tais premissas partiam da estrutura conciliar, a qual propôs um modelo Universalista Romano como solução das crises religiosas. Grécia e, sobretudo, Roma tornaram-se modelos de civilização a fim de instituir uma compatibilidade com a diversidade moderna, para então reconstruir a política e a cultura na forma de um renascer global, feito de cidades-Estado e de artes liberais. Foi na relação entre o determinado no Concílio de Trento e o centralismo romano que se estabeleceram as bases para a catequese americana.

O indígena relatado nos documentos representava uma alteridade conhecida na literatura clássica ocidental, um sistema de crenças e valores próprio dos europeus. Essa interpretação era realizada comparativamente por meio de esquemas culturais conhecidos pelo observador. “O maravilhoso, assim, revela mais sobre a ideologia que o engendra e consome do que sobre a realidade que declara reproduzir”⁷⁴.

⁷³ ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p.73, grifo do autor.

⁷⁴ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003, p.36.

Paula Montero considera que as fontes missionárias, documentação privilegiada para a análise desse discurso, não transmitam apenas a alocação ocidental, mas podem ser também utilizados a fim de avaliar a perspectiva do encontro que se operou em solo americano, contato este já em andamento no momento de sua produção. Os atores considerados nesses documentos não se circunscrevem exclusivamente nos indígenas: os colonos e os próprios missionários são colocados em perspectiva. Para que isso seja passível de visualização, essas fontes devem ser analisadas em sua total complexidade e abrangência⁷⁵.

Embasado nessa teoria, o resultado da transformação semântica de *bárbaro* para *selvagem* é, numa leitura comparativa, a melhor expressão do humanismo. Para pensar o selvagem, o livre-arbítrio - exercício de uma vontade baseada na razão - se tornou o fundamento para compreender esta problemática: a partir do momento em que se tratasse de seres humanos, razão e liberdade se tornavam inseparáveis. Tais empreendimentos evidenciam a tentativa de se realizar uma comunicação entre as sociedades por meio de linguagens comuns. Os selvagens adquiriram, então, uma enorme importância nos discursos, pois tinham sua significância invertida para que se efetuasse uma compreensão do ocidente.

Sendo assim, é possível interpretar *fé* e *civilidade* como elementos indissociáveis no século XVI; a missão jesuítica se insere nesta perspectiva por meio da conversão e sujeição do gentio. Não havia o reconhecimento de uma organização política e social desses povos, fator que os identificava como idólatras. Essa condição justificava diversas ações, assim como a opressão colonial, a dizimação etc.

A tradução foi um dos principais instrumentos utilizados para promover a *civilização* dos povos nativos; por meio de práticas religiosas, realizada com a adaptação da bíblia, dos costumes e da língua, estabelecia-se um padrão na gramática vinculada ao discurso cristão - é de suma importância destacar que também ocorreu uma tradução por parte dos nativos ao apropriarem-se dos gestos e discursos dos missionários. A partir do arranjo empreendido em ambas as partes, foram produzidas novas diferenças. Ao incidirem diretamente na organização sociocultural dos nativos, as missões superaram as formulações religiosas redutoras.

⁷⁵ MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p.23.

Os acordos produzidos pressupõem a existência de uma disposição de ambas as partes em manter a comunicação; a partir do compartilhamento de experiências comuns, eram estabelecidos padrões de comportamento. As normas constituídas, porém, não condiziam com as regras previamente elaboradas; conseqüentemente, ritos religiosos como a missa, xamanismo e funerais seguiam um padrão socialmente construído. Nesse âmbito, com as formas de comunicação sofrendo ajustes constantes, as identidades eram edificadas sobre a base cristã.

À medida que o cristianismo ia se impondo frente às práticas pagãs, os demônios foram assumindo a forma de inimigos de Deus e tentadores dos homens. Foi na Idade Moderna que os habitantes do inferno tomaram parte das preocupações dos europeus; nesse sentido, os deuses pagãos eram associados a esses seres demoníacos. “A atribuição de grande força nefasta e desorganizadora ao diabo permeava portanto os discursos eclesiásticos católicos e protestantes no início da Época Moderna”⁷⁶.

Até o século XV, a relação do demônio com o homem era de subordinação, servilismo; a partir dessa centúria, é ele quem subjuga e dá as ordens. No momento em que os portugueses chegaram ao Brasil, as formulações sobre o diabo na Europa estavam em efervescência. Os vícios dos escravos e povos indígenas eram os traços mais significativos dessa presença demoníaca. O próprio hibridismo religioso era visto como parte disso.

A degeneração e comparação dos habitantes da América a *bestas* se tratava de mais um elemento presente nesse universo imaginário. Colombo inaugurou essa que se tornaria a dialética mais utilizada para descrever o Novo Mundo. Com a universalização da salvação, o conceito de idolatria obrigou ao extermínio de qualquer prática voltada ao culto do demônio; o diabo então adquiriu uma importância fundamental na evangelização: era considerado parte da natureza, porém não antagonista, pois se apresentava como um enganador, perturbador - era tomado, segundo a ótica cristã, como o causador dos erros e falsidades no mundo indígena, os *maus hábitos*. Nessa obra tradutora, o diabo e suas ações foram concebidos como expoentes representativos da linguagem utilizada para revelar a alteridade, interpretada sob o viés de erros e falsidades.

⁷⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.139.

A alteridade extrema dos americanos representava a presença diabólica perturbadora. Infernalizou-se o mundo humano com a projeção do canibalismo e preguiça indígena, feitiçaria e ruído dos negros, mestiçagem e autonomia dos colonos. A diversidade cultural era, desta forma, absorvida a partir dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco: “O índio seria integrado ao imaginário ocidental, recebendo uma classificação e um valor”⁷⁷.

A *demonização* do homem americano estava vinculada ao discurso que concebia esse estado como uma vingança do diabo que havia perdido seu domínio sobre a Europa. A cristianização era uma forma de diminuir o ímpeto infernal que, sem encerrar o estigma demoníaco sempre à tona, atormentava as almas cristãs. As perturbações diabólicas eram preocupações frequentes dos jesuítas, que viam nas inconstâncias, práticas e mortandade indígena a manifestação maligna.

Os jesuítas e a concepção européia altamente demonizada fizeram com que a idéia do mal se tornasse insuportável. Para eles, a alteridade da cultura indígena era demoníaca (...) sendo a colônia a terra em que evoluíam as hostes dos servidores de Satanás⁷⁸.

O sobrenatural era o terreno em que o habitante da colônia estabelecia seu contato com o diabólico, aproximado ainda mais pela sua ignorância da fé (o engano provocado pela idolatria e seus disseminadores – os pajés) – o mundo do *além*, onde ocorria toda essa relação, era ameaçador e atrativo. “Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo, ganhando, por fim, os demais colonos”⁷⁹.

Os índios precisavam ser afastados dessa condição, por isso construiu-se uma alteridade que transcendeu a característica tradutora missionária. A revelação cristã, desta forma, era concebida como um processo que inscrevia os homens como catecúmenos na realização de um projeto que ia além da própria história. Cristianizar os povos artrópodes era um dos principais objetivos dos colonizadores. Fé e colonização não se dissociavam: “Dilatação da fé, colonização e fortalecimento do poder monárquico sempre aparecem associados”⁸⁰. A natureza colonial foi incorporada à esfera do sagrado.

⁷⁷ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. *Op. cit.*, p.38.

⁷⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. Cit.*, p. 140.

⁷⁹ Idem, p.70.

⁸⁰ Ibidem, p.33-4.

A humanidade parecida, mas diversa da europeia, colocava em ação a interpretação monstruosa e demoníaca por parte dos ditos *civilizados*. Segundo Laura de Mello e Souza, Isidoro de Sevilha resgatou de Santo Agostinho as quatro grandes famílias de monstros: os *monstros individuais*, as *raças monstruosas*, os *monstros fictícios* e os *homens-bestas*, tudo em uma ação afirmativa do homem ocidental enquanto padrão de normalidade, adicionada a um temor frente ao desconhecido⁸¹.

Esses seres eram frequentemente citados em romances de cavalaria e relatos de viagens. Até o século XVII os monstros, agora transplantados à América, foram figuras constantes na Europa. “Apesar de disseminado no cotidiano, o monstro tenderia, a partir do século XV, a se demonizar, instalando-se de um só lado do mundo, pactuando com o diabo, desarmonizando-se (...)”⁸².

Com os descobrimentos, os *monstros* somaram-se aos *selvagens* - designação já conhecida desde os tempos antigos; era a antítese do cavaleiro e do ideal cristão, gerava medo e deslumbre: dotes físicos positivos, mas aspectos religiosos negativos, verdadeiros monstros humanos individuais.

O indígena foi construído a partir da percepção europeia de que o estado de selvageria poderia ser substituído por uma humanização cristã; a ausência de religião era o entrave para tal realização. A grande circulação de relatos condizentes com essa percepção auxiliava na proliferação dessa visão - essa literatura evidencia o debate que ocorria na Europa acerca da natureza selvagem: o paganismo era uma forma de ver a si próprio, constituído como uma linguagem de reconhecimento e comunicação com outras sociedades humanas.

Nesse aspecto, destaca-se a relação econômica entre os colonizadores e o divino: a *Providência* permitia a evidenciação de metais preciosos, ao mesmo tempo em que tais achados eram pagos com almas convertidas; quanto maior a ação idílica, melhores as condições econômicas. O descobrimento do Brasil era interpretado como uma ação de Deus para os portugueses, o sinal do *Paraíso terrestre*; a presença divina deveria ser notada na natureza, fato que confirmava a “presença de Deus no universo”⁸³.

⁸¹ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.50.

⁸² Idem, p.53.

⁸³ Ibidem, p.35.

Não há uma ordem cronológica e linear que trata da América em suas características edênicas e detratoras; a evidenciação de homens e animais estranhos altera a interpretação ao longo do tempo. Já no século XVI a América era retratada como um continente inferior, úmido e repleto de insetos e répteis, com homens fracos e sem vontade.

Da ambiguidade renascentista pode-se compreender a especificidade da leitura da América: céu e inferno se misturando constantemente. Para Laura de Mello e Souza, os jesuítas foram os que menos compreenderam essa especificidade ambígua, pois eram os privilegiados nessa detração⁸⁴.

Para grande parte dos europeus, a metrópole, se não era o próprio paraíso, tinha o céu mais próximo; quando não merecedor desse *status*, a colônia era o meio de se alcançar a purificação. Tradição milenar europeia, o degredo adquiriu um novo significado no contato com o mundo americano. No século XVI, visões paradisíacas (natureza e propensões econômicas) e infernais (homens, índios, negros e colonos) alternadas com o purgatório, invadiram o imaginário europeu. A purgação dos pecados na Europa era aqui realizada, ao mesmo tempo em que havia o estigma que considerava a América como uma terra propícia ao mal. Adicionado a isso, o trabalho com a finalidade de gerar riquezas (principal função dessa terra) encaminhava ao céu. “Purgar o açúcar – gênero mais nobre da colônia seiscentista – era trabalho condizente com o purgatório colonial; purgando-se o produto, purgavam-se as almas”⁸⁵. Era do barro sujo que se produzia o açúcar branco e limpo; com frequência, o açúcar era comparado a Deus. A produção, transporte e venda eram encarados como o calvário que trazia frutos ao criador. Similar ao sofrimento de Cristo, era pelo processo de produção que se poderia alcançar a graça divina.

2.2 Contexto do encontro: o indígena e sua especificidade servil

Embora de difícil apreensão, a história indígena foi marcada por dissensão, dispersão, fusão, recomposição e desaparecimento dos grupos, fruto da colonização. As relações coloniais encetaram mudanças que envolveram diversos

⁸⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. Cit.*

⁸⁵ Idem, p.78.

segmentos, como concepção de tempo, recuperação de fatos passados, significância desses fatos, hierarquização, compatibilização da memória etc.

A desagregação dos códigos culturais indígenas face às trocas operadas no contato com os europeus foi um resultado inevitável frente ao encontro. Embora houvesse uma variedade de grupos tribais de etnias diferentes povoando o Brasil no período da conquista, apenas os grupos pertencentes ao tronco linguístico Tupi foram intensamente descritos, afinal foram os que mantiveram o contato mais próximo com os europeus, seja na forma de uma resistência ou aliança. Gabriel Soares de Sousa afirma que no século XVI os grupos Tupiniquins, importantes para nosso estudo, estavam em constante migração ao interior por conta dos ataques dos Tupinambás e dos colonos “pouco tementes a Deus”⁸⁶. Aqueles que permaneciam no litoral já estavam *cristianizados*. Após o confronto do início da colonização, o autor considerava essas comunidades amistosas e leais aos portugueses.

(...) tem a linguagem, vida e costumes e gentildade dos tupinambás, ainda que são seus contrários (...) É gente de grande trabalho e serviço, e sempre nas guerras ajudaram aos portugueses, contra os aimorés, tapuias e tamoios, como ainda fazem êsses poucos que se deixaram ficar junto ao mar e das nossas povoações, com quem vizinham muito bem, os quais são grandes pescadores de linha, caçadores e marinheiros, são valentes homens, de guerra são mui industriosos, e homens para muito, de quem se faz muita conta a seu modo entre o gentio⁸⁷.

Florestan Fernandes avaliava ser inviável uma apreensão desses indivíduos tal qual eles se configuravam antes ou até mesmo no momento da chegada dos europeus; porém, dedicando-se a descrever os povos Tupinambás, o sociólogo ponderava ser possível alcançar um conhecimento que se aproximava desse estado⁸⁸.

Os Tupis descritos pelas fontes dos séculos XVI e XVII habitavam as regiões hoje compreendidas nos estados do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará. Segundo o que pode se entrever a partir dessas fontes, praticavam a horticultura, a caça, coleta e pesca, com intensa mobilidade pelo território.

⁸⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p.87.

⁸⁷ Idem, p.88.

⁸⁸ FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Apresentação de Edgard de Assis Carvalho. 2 ed. rev. São Paulo: Global, 2009. O foco do estudo desta dissertação de mestrado envolve os grupos *Tupiniquins* que entraram em contato com os europeus em São Vicente, porém a proximidade e a similitude dos aspectos descritos pelos cronistas e viajantes não impedem uma análise que parta dos *Tupinambás*, grupo culturalmente análogo.

(...) a exaustão relativa das áreas ocupadas exigia tanto o deslocamento periódico dentro de uma mesma região quanto o abandono dela e a invasão de outras áreas, consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais. O que quer dizer que a migração era utilizada como técnica de controle indireto da natureza pelo homem⁸⁹.

Os equipamentos à disposição dos nativos criavam uma dependência do espaço, sobre o qual se exercia um domínio; neste contexto o complexo denominado *tribo*, extremamente intrincado em sua estrutura, abrangia unidades menores (aldeias) que, embora mantivessem laços de parentesco e interesses comuns (guerras, circulação de mulheres, rituais de sacrifício), eram separadas espacialmente. Esses ambientes eram formados por conjuntos de habitações coletivas denominadas *malocas*, em número de quatro a sete para cada aldeia - espaços de intensa convivência social, poderiam agregar até 200 indivíduos vivendo em seu interior. Eram dispostas com o intuito de formar uma área quadrangular livre no centro (*terreiro*), local de convivência e realização de ritos sociais e religiosos. Devido à iminência de ataques, tais conjuntos eram circundados por estacas (*caiçaras*), um duplo sistema de paliçadas com estrepes cortantes⁹⁰. Este sistema de defesa influenciou as estruturas coloniais portuguesas. Um exemplo foi a vila de São Vicente que, conforme pode se evidenciar na imagem que representa o ataque no navio holandês Joris van Spilbergen⁹¹, chegou a possuir tais cercas protetoras:

⁸⁹ FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. *Op. cit.*, p.23.

⁹⁰ Idem, p.24.

⁹¹ Silvio Cordeiro considera a imagem no canto superior esquerdo como representando o Engenho São Jorge dos Erasmos em chamas - CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**: o vídeo como instrumento educativo na Arqueologia do monumento quinhentista. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p.38. Apesar de toda precariedade na produção cartográfica, o engenho se localiza no extremo oposto, na região fronteira a Santos. Portanto, seria pouco provável se tratar do complexo antuerpiano.

Estampa de Jan Janes. Fonte: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0049a1.htm>. Acesso em: 18 set. 2012.

A união dos grupos locais de uma mesma rede de parentesco era baseada em uma relação de interdependência que articulava os aglomerados humanos espacialmente separados. Entre esses códigos de interligação destaca-se o sacrifício de inimigos movido pela vingança dos ancestrais mortos em combate. As visões exageradas sobre a guerra estão circunscritas no viés ocidental, que dificilmente distingue esse evento de conflitos sociais. A *guerra como fenômeno social* está relacionada à motivação e condicionamento desses eventos, relações com a organização social e o papel desempenhado pelos guerreiros na conformação da estrutura que define a personalidade e determinação do comportamento. A partir destes pressupostos, a guerra guardava em si características que a definiam como uma “típica relação social”⁹².

A base da educação das crianças estabelecia-se por um respeito mútuo, no qual as atitudes por parte dos mais velhos eram interpretadas como exemplos a serem seguidos pela prole. Mais do que formular regras de conduta, era realizado um exercício de *renovação do passado* perante as situações novas; esse sistema era uma forma de garantir a integridade funcional da tribo. No caso da ocorrência de situações imprevistas, os líderes da parentela procuravam uma solução que não

⁹² FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** *Op. cit.*, p 200-6.

alterasse as regras tribais: “Os mortos e os modelos de conduta por eles consagrados governavam literalmente os vivos”⁹³.

A partir do que se permite entrever nas documentações quinhentistas e seiscentistas, além das análises empreendidas pelos sociólogos, antropólogos e historiadores, é possível detectar uma importância dos mortos dentro do contexto cultural indígena. Uma precaução se faz necessária neste estudo, pois o que está em questão são conceitos de morte e de antepassados totalmente diversos do cristianismo. Contudo, esse traço já possibilita uma compreensão das relações funerárias desse encontro, item que será analisado no capítulo seguinte.

Com o estreitamento dos contatos entre europeus e indígenas, os nativos ficaram divididos entre a capacidade de manter a integridade/ autonomia da estrutura social e um meio de estabelecer uma submissão a essas situações pela reintegração estrutural. Analisa-se a probabilidade de os índios terem promovido experiências com a finalidade de conferir um equilíbrio à nova ordem:

Os resultados empíricos (...) mostram-nos que o sistema organizatório dos antigos Tupi possuía um padrão de equilíbrio interno relativamente indiferenciado e rígido. Este subordinava-se à renovação contínua de condições estáveis, tanto nas relações do homem com a natureza quanto nas relações dele com seus semelhantes⁹⁴.

As práticas funerárias operadas no contato com o europeu permitem vislumbrar essa rede de adaptações que procurava não se distanciar das tradições: o cemitério do Engenho dos Erasmos evidencia a consecução de rituais híbridos que, embora alterassem significativamente a concepção de morte dos nativos (sepultamento, posição do corpo, ideal da salvação), guardava resquícios daquilo que permitia um relacionamento com a tradição (crânio voltado para o norte, presença de materiais, preparação para a *viagem* etc.).

A cooperação e as relações solidárias entre os membros da parentela moldavam o aspecto educacional: o homem era o próprio meio nessa relação. A normalidade do cotidiano estava intimamente ligada às cerimônias e ritos sociais (guerra, antropofagia, conselho dos chefes, relações com os mortos, seja por meio de pranteamento ou afastamento deles, rememoração do passado da tribo etc.); a iniciação em tais saberes era de fundamental importância para a perpetuação do sistema.

⁹³ FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. *Op. cit.*, p.31.

⁹⁴ Idem, p.32.

Sendo assim, a educação permitia estabelecer graduações da transmissão do conhecimento pelas gerações mais velhas, que, por sua vez, constituíam essa rede de obrigações dos vivos perante os mortos - um controle manipulado pelos intérpretes da tradição. A preservação dos elementos tradicionais proporcionava a perpetuação desse conhecimento e criava condições valiosas para sua ampliação - a renovação não se dissociava da tradição. Por meio de práticas educativas ocorria a preparação e ordenação dos momentos transitórios de ascensão e passagem social. O prestígio estava relacionado com a habilidade em manejar o saber tradicional.

A presença do europeu desestabilizou esse sistema impedindo um reajuste às novas situações. Enquanto as relações mantiveram-se em um patamar de fácil compreensão (com pouco número de brancos, restritos a contatos permeados pela convivência pacífica e escambo), não houve um grande impacto nas relações tribais e a autoridade foi mantida pelos nativos. As relações dos tupis com os franceses mantiveram-se neste molde, enquanto que com os lusitanos vigorava um contato de intensa exploração da terra, provocando uma intervenção irreversível: a criação do sistema de donataria e, posteriormente, a implantação do Governo Geral, uma tentativa de transplantar os sistemas vigentes na Europa para as terras americanas, refletem essa brusca perturbação.

O escambo introduzido pelos portugueses alinhavou os indígenas a um sistema de disputa territorial da América. No momento em que os conflitos se instalaram no contato dos nativos com os lusos, o escambo foi utilizado como meio de se estabelecer alianças com os europeus nos moldes daquelas baseadas na parentela, que garantia aos indígenas a manutenção de parte da sua estrutura – os ameríndios selecionavam os valores a serem incorporados à sua cultura.

A relação estabelecida pela exploração do pau-brasil nas primeiras décadas de colonização permitiu o acesso pelos indígenas a uma série de ferramentas que melhoraram sua produção e, conseqüentemente, provocaram um maior tempo ocioso para práticas rituais; já no plantio e produção do açúcar os europeus abandonaram o escambo e utilizaram a escravidão, pois os índios não concebiam um sistema que tinha como mote fundamental a geração de grandes excedentes. A consequência foi o tratamento pejorativo que interpretava os naturais como preguiçosos.

Nessa rede de adaptações, os brancos também eram envolvidos. O modo de viver nativo atraiu europeus: alguns se infiltraram de maneira tal, que passaram a viver como os índios, caso de João Ramalho em São Vicente. Embora muitos não excedessem os limites da feitoria, havia uma relação de interdependência com as tribos, as quais forneciam alimentos, garantiam a segurança perante os grupos hostis, disponibilizavam mulheres e exerciam outras atividades.

As tensões entre as partes foram suscitadas pelo interesse dos portugueses na expansão agrícola, o que colocava os indígenas como obstáculo (devido à expropriação territorial) e necessidade ao desenvolvimento colonial (uso do braço escravo). A submissão do indígena passou a ser condição essencial do sucesso do empreendimento. Tal fato gerou divergência entre colonos (interessados na total submissão, expropriação da terra e escravidão), administradores (ansiosos em manter uma relação de trocas amistosas) e missionários (almejando *reduzir* os nativos a fim de destruir as bases das sociedades tribais e implantar a civilidade europeia).

Nesse contexto, as atitudes mais extremas foram endereçadas aos grupos que apresentavam ainda mais disparidade, como no caso dos povos que não falavam tupi - os portugueses usavam a expressão Tupinambá *tapuia* para fazer referência a esses indivíduos. Entre eles, o grupo que ofereceu maior resistência aos lusos foi os *Aimorés*, excluídos até mesmo da proteção real que impedia a escravidão nativa.

Fernandes destaca três formas de reação dos indígenas frente ao *processo de contato*: a preservação de sua autonomia por meio de ações violentas visando a expulsão do invasor (exemplo da *Confederação dos Tamoios*, no qual a própria estrutura tribal de alianças representou o motivo do insucesso); a submissão na forma de aliado ou escravizado - causadora de uma destribalização que, ao mesmo tempo, contribuiu para a miscigenação; e a preservação de sua autonomia por meios passivos - migração para áreas fora do controle europeu, tentativa de garantir a autonomia tribal por meio do isolamento⁹⁵. No período de intensificação dos conflitos, as tribos não modificaram sua estrutura para enfrentar o domínio luso; o afastamento ou a integração no meio colonizador foram as alternativas selecionadas.

⁹⁵ FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. *Op. cit.*, p.36-8.

Nessa rede de conexão, ao contrário dos africanos, os nativos tiveram a seu favor inúmeras regulamentações reais e papais a fim de legitimar sua liberdade. A Companhia de Jesus, nesse contexto, foi responsável pelas atividades missionárias que entraram em contato direto com os índios e, pelo menos nos discursos, se esforçaram em fazer valer as referidas determinações. Afora a escravização, outros meios foram utilizados para *adequar* os índios à prática europeia: a criação de um *campesinato indígena reducionista* pelos jesuítas e a sua lenta integração como *trabalhadores assalariados*. Tais processos por vezes se misturavam, o que torna dificultosa sua dissociação.

A erudição dos inacianos permitiu constituir uma base documental sólida que possibilitou aos historiadores realizar inferências nessas relações. A *perspectiva selvagem* foi utilizada pelos missionários como justificativa para o empreendimento da colonização por meio de uma hierarquia cristã que impunha a necessidade de uma *orientação*, prática considerada essencial para alcançar a *religião* e a *cultura*.

Não obstante, o contato indígenas-missionários-colonos nunca se realizou de forma pacífica. Nas regiões menos abastadas, que não podiam pagar o preço elevado dos escravos africanos, os colonos nunca abriram mão de sua pretensão em usar os índios no trabalho, fator que aumentava os atritos com relação à questão servil. A aquisição de negros para o trabalho exigia mais gastos e os nativos eram comumente capturados em expedições que os portugueses realizavam. Essas expedições eram chamadas de *Guerra contra os Carijós*, nome atribuído aos índios de origem Guarani. O termo *Carijó*, com o passar do tempo, passou a designar qualquer índio na condição de escravo, possivelmente na tentativa de se fazer alusão ao cativo guarani, considerado como modelo. John Monteiro afirma que

(...) em suma, o enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos⁹⁶.

Pero Magalhães Gandavo, cronista europeu que residiu algum tempo nas terras coloniais, exaltava a necessidade da utilização do braço escravo para o fruto da terra:

⁹⁶ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.166.

Os moradores desta Costa do Brasil todos têm terras de Sesmarias dadas e repartidas pelos Capitães da terra, e a primeira cousa que pretendem alcançar, são escravos pera lhes fazerem e grangear suas roças e fazendas, porque sem elles não se podem sustentar na terra (...)⁹⁷.

É importante também salientar a convivência das autoridades e *elites* locais com a escravidão indígena, que buscavam regularizar essa situação por meio da alusão aos *usos e costumes* da região e a necessidade da apropriação do trabalho nativo como meio de viabilizar o projeto colonial.

Os próprios jesuítas não excluía a possibilidade do uso de uma mão de obra compulsória: para o padre José de Acosta, o trabalho deveria ser facultativo, porém não descartava sua necessidade a fim de evitar a ociosidade dos ameríndios, a qual, segundo o pároco, era inerente à condição dos nativos. Portanto, forçá-los ao trabalho se tornava uma ação valorosa, pois revertia em benefício ao indígena: “(...) Entregados a la ociosidad, los indios no darán ni golpe, y ni aun en lo que para ellos necesitan se moverán a trabajar”⁹⁸.

Serafim Leite assim justifica a utilização do trabalho escravo pelos padres jesuítas:

Apenas chegou à terra e viu as condições dela, sob o ponto de vista agrícola e económico, Manuel da Nóbrega não hesitou um instante em tomar ao serviço da Companhia os únicos trabalhadores que encontrou na terra. (...) Os Padres ou tinham de renunciar à sua missão ou aceitar as condições económicas que a terra lhes oferecia. E a terra, como trabalhadores seguros, só lhe oferecia escravos. Trataram, pois, de os angariar, tanto da Guiné como da terra⁹⁹.

Embora prática comum da terra, a servidão era considerada o meio necessário para conectar o trabalho com a conversão. Porém, estes serviços deveriam atender ao bem público, determinados pela autoridade pública, e não ao interesse particular de algum colono. Era considerado justo, conveniente, natural e necessário obrigar o índio ao trabalho a fim de se alcançar a *salvação das almas*.

Apesar da existência de uma legislação que regulava o assalariamento dos indígenas na produção colonial e sua redução nas aldeias jesuíticas, a escravidão

⁹⁷ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz**. 1576. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980, p. 44.

⁹⁸ ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**. 1588. Madrid: C.S.I.C., 1984-1987, p. 513.

⁹⁹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo II (Século XVI – A obra). Lisboa: Livraria Portuguesa; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 347.

era utilizada em larga escala. A partir de fontes documentais dos engenhos e registros paroquiais, Schwartz examinou as estruturas da mão de obra indígena nos engenhos baianos no período em que seu uso era essencial. Acreditamos ser de suma importância levantar algumas considerações suscitadas pelo estudo do historiador referido¹⁰⁰:

Os portugueses, influenciados pelos modelos utilizados nas ilhas atlânticas, tentaram se valer de mecanismos para o controle da força de trabalho escravo. A própria denominação aplicada aos índios de *negros da terra* exemplifica essa situação: devido à utilização do termo *negros da Guiné* para os africanos escravizados em Portugal, *negro* era um termo utilizado no reino ibérico para se referir aos cativos¹⁰¹. Tal fato permite inferir sobre a condição social atribuída aos escravos africanos e indígenas em terras brasileiras.

Os índios não escravizados, mas sob o controle dos jesuítas, eram designados como *aldeados*, *sob administração*, *forros* etc. Devido à necessidade de mão de obra, três foram os métodos utilizados pelos engenhos do Recôncavo Baiano para a aquisição dos cativos: escravização, escambo e pagamento de salários ou resgates¹⁰². A condição escrava era considerada hereditária, o que *compensava* a dizimação da população trabalhadora. Deparando-se com a dificuldade imposta pelos jesuítas, alguns proprietários ergueram aldeias indígenas próximas aos engenhos; os ameríndios livres eram empregados em tarefas especializadas nos engenhos.

Era provável que os escravos índios não vivessem em senzalas, mas em construções semelhantes às malocas tupinambás que abrigavam mais de duzentas pessoas. Essa questão auxilia na compreensão da ausência de vestígios arquitetônicos que identificassem a senzala no Engenho dos Erasmos. O viés que identificava e exaltava o trabalho compulsório poderia representar um aspecto de interpretação propriamente europeu, ou seja, em determinados locais, como no caso da indústria vicentina, os ameríndios cativos não entendiam sua condição dessa forma, sendo, por isso, *tratados com relativa liberdade*.

Grande parte dos escravos descritos por Schwartz eram homens que, agregados a unidades familiares, pouco auxiliavam no processo produtivo. As taxas

¹⁰⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835; tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹⁰¹ Idem, p. 58.

¹⁰² Ibidem, p.58.

de mortalidade, mesmo em situações diversas dos surtos epidêmicos, eram elevadas: o contato com os europeus deixava os índios suscetíveis a doenças. Em 1559 houve um surto epidêmico, provavelmente varíola, que devastou a costa da colônia portuguesa na América; de forma similar, na capitania do Espírito Santo, uma grande infestação obrigou ao enterramento simultâneo de dois ou mais corpos nas mesmas covas devido à alta mortandade. O auge desse contágio foi o ano de 1562, no qual um terço dos índios aldeados pereceu; em 1563 foi a vez do sarampo assolar os nativos¹⁰³.

A partir dessa situação se instalou uma crise de abastecimento na colônia, ao mesmo tempo em que índios famintos se entregavam à escravidão como forma de garantirem a sobrevivência. Essa instabilidade da saúde nativa colocava em risco o alto investimento nessa força de trabalho, o que diminuiu seu valor em relação aos africanos. Como consequência da crise e das ações das leis restritivas à captura indígena, o tráfico de africanos se intensificou em 1570.

Contudo, o uso do gentio persistiu; nesse aspecto, o deslocamento de índios entre as regiões foi o meio encontrado para suprir a falta de trabalhadores. Essa migração inseria o ameríndio num ambiente estranho, o que inviabilizava revoltas, mas aparelhava a colônia na defesa contra tribos hostis.

Nesse meio de contato, a imposição cultural europeia e sua resignificação não ocorrera de imediato; os índios foram *adaptados* de forma gradativa. Com relação à produção econômica, o cultivo de produtos familiares aos silvícolas, como a mandioca, foi o meio encontrado para introduzir a indústria açucareira.

O batismo com a adoção de um nome português ampliava as trocas culturais; caráter de ascensão social, a mudança de nome foi amplamente utilizada pelos indígenas. Por representar uma posição de prestígio, a maioria dos padrinhos era oriunda dos brancos; porém, raramente os membros da família do senhor apadrinhavam as crianças nativas. Devido à estrutura paternalista, as madrinhas eram geralmente índias. A miscigenação, provocada pelas relações entre os colonos e ameríndios, favoreceu o domínio europeu.

Com relação à questão civil, as ações missionárias se destacaram no controle e acomodação das populações nativas à ordem social europeia: com a implantação

¹⁰³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**, *Op. cit.*, p.51-2.

dos sistemas administrativos colonizadores, tornou-se necessária a imposição de um sistema social regulador e dependente da estrutura em formação.

Nesse âmbito, os aldeamentos, política firmada em 1556, foi a alternativa implementada para eliminar o ambiente em que se situavam os indígenas, considerado causador da não assimilação civil e cristã. A consecução desses espaços tornou-se uma ferramenta eficaz devido ao fato de se posicionarem distantes das aldeias e próximos dos núcleos coloniais, uma linha divisória entre o mundo policiado e o selvagem. Aldeados, os índios passavam a prestar serviços aos colonizadores de modo regulado.

De fato, no seu esforço em transformar os aldeamentos em mecanismos ideais para a manipulação e controle dos povos indígenas, os jesuítas buscavam, de forma meticulosa, desmontar os elementos fundamentais da organização social e cultural de diversos grupos locais, substituindo-os por um modelo radicalmente divergente¹⁰⁴.

Os aldeamentos reais foram legados aos missionários, os quais exerceram, por vezes, a administração não só espiritual, mas também temporal dos índios. Estes, perante os negros, tinham *status* de homens *livres*, porém estavam sob tutela ou *proteção*.

O reconhecimento da liberdade civil dos índios – mesmo quando se tratasse simplesmente de uma liberdade “tutelada” ou “protegida”, segundo a sutil discriminação dos juristas – tendia a distanciá-los do estigma social ligado à escravidão¹⁰⁵.

Tal liberdade tutelada dos indígenas, intermediada pela Igreja, denominou-se *Poder Indireto*, teoria desenvolvida por Francisco de Vitoria¹⁰⁶. As *reduções* eram locais de trabalho com a finalidade promover a civilização dos selvagens. Partindo desta premissa, o trabalho compulsório era considerado um meio civilizador, “um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos”¹⁰⁷. Nesta perspectiva se inseria a ideia de conter os excessos nativos, assim como preencher suas ausências. Com relação aos excessos nativos, Adone Agnolin afirma:

¹⁰⁴ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**. *Op. cit.*, p.47.

¹⁰⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 9 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1976, p.25, grifo do autor.

¹⁰⁶ VITORIA, Francisco de. **De indis recentis inventis et de irue belli Hispaniorum in bárbaros**. Salamanticae: s.ed., 1557 (trad. esp.: *Relectio de indis*. Madrid: C.S.I.C., 1989).

¹⁰⁷ AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia, O sabor antropofágico do saber antropológico**. *Op. cit.*, p. 106, grifo do autor.

Os excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de 'costumes abomináveis' ou 'maus costumes' (...) que conotava um estágio (...) inferior de humanidade (...) que dificultava (...) o próprio processo de civilização, fundamento irrenunciável para a sucessiva obra de cristianização. No combate a esses institutos, assim como à instituição central da cultura tupi do *karaíba*, os 'redutores' jesuítas, serão sempre irreduzíveis¹⁰⁸.

Os nativos eram considerados bons, porém a pacificação e monitoramento sob as leis portuguesas eram necessários para a conversão. O excerto de Serafim Leite relaciona a forma como os índios eram concebidos no objetivo missionário:

(...) devido a seu atraso mental, [os índios] não estavam preparados para tal incorporação [jurídica ao sistema legal dos colonizadores]. Estabeleceu-se, portanto, um regime particular, diferenciado da justiça colonial propriamente dita. Consistia numa forma de tutela, em que os Índios se equiparavam, na prática, a filhos-famílias, e em que o exercício da autoridade se desenvolvia, reciprocamente, de modo paternal, com as manifestações concomitantes de correcção, protecção, assistência e defesa¹⁰⁹.

A partir da segunda metade do século XVI, o colégio de São Paulo se tornou o núcleo dessas aldeias jesuítas que, deste momento em diante, passavam a ser unidades de *assistência intensiva* aos índios¹¹⁰. Os jesuítas se tornaram responsáveis por ministrar todas as atividades espirituais de um pároco secular – casamentos, enterros, batizados, confissões etc. Apesar dos inúmeros conflitos envolvendo os colonos e os padres, as missões jesuíticas no período favoreceram o estabelecimento de uma relativa *paz*. Serafim Leite destaca as ações desenvolvidas nas missões:

Como em tôda a parte, os ministérios dos Jesuítas em S. Paulo tinham uma feição prática: luta contra a antropofagia, luta contra a superstição, luta contra a mancebia e todos os abusos. Fomentava-se a união do povo e das famílias, aprimorava-se o culto, ensinavam-se os cânticos, organizavam-se associações. Os Jesuítas serviam-se de métodos directos; aprendiam a língua brasilica e sistematizavam-na em moldes científicos; ensinavam à indústria os primeiros passos, em especial à agrícola e pastoril; utilizavam os recursos da terra, aclimatando plantas de outros continentes; e faziam de tudo isto elemento ou pretexto para a catequese¹¹¹.

Contudo, a substituição definitiva do indígena pelo negro nos grandes centros produtores nordestinos legou os nativos a segundo plano. Apesar de não serem

¹⁰⁸ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. **Revista de História**. São Paulo, Terceira série, Nº 154, 1º semestre de 2006, p. 94, grifo do autor.

¹⁰⁹ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo II. *Op. cit.*, p. 76l.

¹¹⁰ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo I (Século XVI – O estabelecimento). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 305.

¹¹¹ Idem, p. 309.

mais predispostos ao cativeiro do que os ameríndios, o conhecimento técnico no manejo do ferro, gado e outras atividades importantes para o engenho credenciou os africanos como mão de obra superior aos nativos. A valorização era inevitável: excetuando-se os indígenas especializados, os negros eram mais caros - “(...) os colonizadores acreditavam que, em vista da mortalidade elevada e da baixa produtividade dos índios, os africanos representavam um melhor investimento”¹¹².

Os escravos negros eram inicialmente catequizados por indígenas convertidos. Com o aumento dos africanos, a atenção sobre este aspecto foi redobrada. A principal dificuldade encontrada foi a língua: da mesma forma que fizeram com os nativos americanos, os padres tiveram que dominá-la. Além desta, a dispersão em que se achavam esses escravos pelas fazendas e engenhos também causava infortúnios para a obra da *salvação*. Para solucionar este problema, os párocos constantemente visitavam estes locais com o objetivo de realizar catequese, casamentos, comunhão, batismos, confissões e demais atribuições de um sacerdote.

A escravidão era justificada pela Igreja como um meio de salvação para o africano, contanto que se resinassem à situação de submissão à Igreja e ao Estado. A catequese se constituía como o caminho que garantiria a elevação dessas almas, ao mesmo tempo em que promovia uma aceitação dos africanos de sua condição. A apropriação dos rituais católicos pelos negros ocorreu de forma sincrética, dando sentido e justificando os cultos cristãos de acordo com os fundamentos culturais que anteriormente possuíam, fator que validava a crença nos dogmas.

Os senhores geralmente permitiam que a escravaria assistisse aos ritos religiosos; os que proibiam legavam os cativos a ficar sem a cura espiritual, fator que escandalizava os padres. Outra exigência dos inicianos era que todos assistissem às missas juntos, não havendo distinção de horários para senhores e escravos. Para tal eram realizadas duas missas no mesmo local em horários diferentes. Não obstante todas as recomendações dos religiosos, o domingo era utilizado como descanso para os trabalhadores, o que gerava protestos dos párocos devido ao excesso de trabalho: “A escravidão colonial emergia como o modo de produção

¹¹² SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.73.

dominante, em um processo que fora imposto menos pelo mercado do que pela organização da produção”¹¹³.

Nos séculos XVI e XVII, período de maior relevância para o presente estudo, era este o contexto social em que a *civilização cristã* nativa se encontrava, ou idealizava-se que assim fosse.

2.3 Cultura cristã no século XVI - A Companhia de Jesus no intermédio das relações

A cristandade, quando consolidada, se utilizou do território ocupado pelo Império Romano. Desta forma, os *pagãos* eram inspirados a compartilhar a congregação cristã, pois a missão era converter o mundo todo. Segundo o historiador Lucien Febvre, o cristianismo estava totalmente arraigado na vida dos homens do século XVI¹¹⁴. Neste âmbito se inseriam os batizados, registros, alimentação, casamento, doença, controle do tempo, calendário, universidades e suas condecorações, confrarias, corporações de ofício, observância dos dias santos, unção do rei e, principalmente, os ritos fúnebres e sua preparação. A concepção de uma vertente fora dessa realidade não era passível de ser visualizada. A Igreja era o centro da sociedade; local por excelência do conhecimento das novidades, festejos, refúgio em tempos de guerra, assembleia, eleições, centro de ensino etc. Havia uma margem pequena do que podia ser considerado laicizado. O calendário litúrgico era observado e respeitado por todos, fieis ou não. Segundo Murillo Marx, a designação *feira* que acompanha a nomenclatura dos dias da semana advém de “feria”, designativo correspondente à festa religiosa¹¹⁵.

Segundo este pressuposto, para que haja uma negação dessa realidade,

(...) deve se constituir um feixe verdadeiro de razões coerentes, confirmando-se entre si, e baseadas, umas e outras, em um feixe de constatações científicas concordantes. Se esse feixe não pode ser formado; se essas razões concordantes não podem ser descobertas, a negação é destituída de alcance¹¹⁶.

¹¹³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.73.

¹¹⁴ FEBRE, Lucien. **O Problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 192.

¹¹⁵ MARX, Murillo. **Nosso chão**: do sagrado ao profano. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p.62.

¹¹⁶ FEBRE, Lucien. **O Problema da incredulidade no século XVI**. *Op. cit.*, p.305.

Partindo da perspectiva de estender a universalidade do império com uma consequente civilização do mundo (o modelo da civilização romana), os missionários jesuítas empreenderam a construção da fé católica nas áreas conquistadas pelos países ibéricos. Com a frota de Tomé de Sousa, alguns padres da Companhia vieram ao Brasil com a finalidade de viabilizar a política Real de desenvolvimento da Colônia, principalmente no que toca ao trato com os povos nativos.

Os inicianos estabeleceram uma rede de correspondência sofisticada que possibilita inferir sobre essa questão. Aliado a estas correspondências, havia a produção de relatórios que cada espaço jesuítico tinha de redigir e enviar à província responsável, que por sua vez elaborava as cartas quadrimestrais e anuais. A metodologia e necessidade da escrita obedeciam a três objetivos específicos: controle e gestão das missões; fornecer aos interessados informações sobre o Novo Mundo por meio das publicações da Companhia; e a tradução de textos para circularem no interior dos Colégios como forma de orientar a vocação. Ambos os pressupostos eram constituídos de afirmações que justificavam as ações em curso.

Eles [os textos produzidos nessa época] darão forma àquilo que ainda não possuía ao se exporem ao paradoxo de confirmar os pressupostos dos missionários e, ao mesmo tempo, indicar as adaptações necessárias à boa instrumentação dos indígenas¹¹⁷.

A partir desta produção documental, torna-se possível inferir acerca dos parâmetros que foram estabelecidos nas relações com os nativos. Nesta perspectiva, os Sete Sacramentos, principais alvos da nova conduta cristã instituída no Concílio de Trento, foram meticulosamente analisados com o intuito de estabelecer uma base sólida na relação entre padres e indígenas.

Os jesuítas foram os primeiros organizadores do catolicismo no Brasil. Com o regime do Padroado, a coroa portuguesa exercia o patronato das instituições eclesiásticas nas colônias (América, Ásia e África); sustentava os missionários em terras coloniais antes mesmo do posicionamento de Roma (somente interessada na evangelização colonial a partir do século XVII). Na organização eclesiástica, os capelães de engenho tinham atuação destacada:

¹¹⁷ LABORIE, Jean-Claude (tradução de Carlos Alberto Zeron). A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. **Revista de História**. São Paulo, Terceira série, Nº 152, 1º semestre de 2005, p. 14-5.

A religiosidade subordinava-se, desta forma, à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa Grande – Senzala – Capela; sua especificidade maior seria o familismo, explicador do acentuado caráter afetivo e da maior intimidade com a simbologia católica tão caracteristicamente nossos¹¹⁸.

A cristandade na América portuguesa foi fundada na mestiçagem; diversas formas de espiritualidade promoveram uma característica multifacetada. As relações estabelecidas entre indígenas e missionários devem ser compreendidas como ambientes de produção cultural, e não simplesmente espaços de dominação política e ideológica.

(...) a “eficácia” da significação deve ser tratada (...) como o resultado de disputas simbólicas, mediadas por agentes índios e não-índios, pela apropriação de elementos disponíveis, considerados chave pelos envolvidos, nos repertórios culturais em relação¹¹⁹.

Uma ação política foi operada pelos mediadores na seleção de práticas e entendimentos em detrimento de outras. Cristina Pompa utiliza a religião como instrumento analítico para compreender os fatos e suas representações, na qual a linguagem religiosa se constitui como poderosa construtora da realidade. Define *antropologia histórica* como meio de historicizar o encontro proporcionado pela catequese e seus frutos, como a criação das categorias de *religião*, *fé* e *conversão*¹²⁰.

No momento em que o cristianismo passou a ser considerado como culto oficial do Império Romano, *religião* e *civilidade* constituíram um binômio inseparável. A partir desta premissa, quem não fosse cristão estava automaticamente excluído da civilização, sendo considerado *pagão*. Os selvagens americanos foram interpretados sob esta perspectiva, do mesmo modo que a idolatria foi encarada como justificativa para a realização da conversão (civil e religiosa). O código religioso foi o meio encontrado para se estabelecer uma comunicação com a alteridade; decodificada como um fator humano e universal, a existência de uma *crença* se ofereceu como terreno prático de ação missionária de conversão. Neste âmbito criou-se a vinculação da tríade *Sem fé, nem lei nem rei* para caracterizar os índios conhecidos nos primeiros contatos. Os missionários, convictos das ocorrências futuras (baseada

¹¹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.87.

¹¹⁹ MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. *Op. cit.*, p.33-4, grifo do autor.

¹²⁰ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. *Op. cit.*, p.111-2.

nos cânones da teologia cristã), se espantavam com a inconstância indígena, interpretando a ausência da ideia de *escolha* entre os nativos.

A alteridade indígena foi sendo construída ao mesmo tempo em que a identidade europeia era revisada, afinal, a descoberta da América colocou em questão os tratados produzidos pelos gregos e santos. Desta forma, a diversidade do Novo Mundo causava um processo de releitura do Ocidente; o código religioso (*fé*) passou a representar o parâmetro que *media a distância* entre os povos.

Não é possível desvincular as trajetórias dos atores coloniais a fim de apreender a configuração cultural. Esses contatos resultaram em uma miscigenação que inviabiliza a reconstrução da originalidade das culturas envolvidas. Nesse espaço de troca, os atores travavam uma disputa pelo controle das representações, fator que inscrevia as diferenças a partir desses ambientes. Não havia um caráter estável; a tradição era composta por um conjunto de significados que davam sentido à estrutura social naquele momento. Portanto, as diferenças operavam a constante tradução que, por sua vez, produzia o hibridismo. Para Paula Montero “(...) a transculturalidade que caracterizou a experiência colonizadora é irreversível; (...) o “hibridismo” interrompe o “retorno” a histórias originais e centradas em termos étnicos (...)”¹²¹.

A análise deve assim enfatizar as múltiplas transmutações culturais. A contextualização desses contatos é, portanto, um imperativo nesse estudo, com enfoque na lógica das relações e o modo como produziam e alteravam a diferença de forma a garantir sentido às traduções. As missões foram o *locus* privilegiado desses *diálogos*; a comunidade cristã imposta pelos padres inacianos era totalmente diversa dos padrões comunais indígenas. Uma base comum era utilizada e disseminada pelos jesuítas, com estruturas físicas e arquitetônicas que tinham como paradigma as construções europeias; conseqüentemente, a mistura de várias tribos diferentes na mesma redução era um imperativo. Para os jesuítas, a destruição das estruturas indígenas pela criação de um ambiente totalmente novo significava o sucesso da catequização e civilização dos nativos.

Os processos geradores de sentido dependiam da forma como os atores resolviam seus problemas em suas interações; os indígenas incorporavam as relações em meio a lógicas que lhes era familiar. A partir desta premissa é possível

¹²¹ MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. Op. cit., p.42, grifo do autor.

afirmar que os indivíduos enterrados no Engenho dos Erasmos criaram seu próprio sistema de compreensão do mundo por meio da mistura de ritualidades; mais do que absorver, a tônica foi resignificar.

Sem embargo, os nativos podem ser inseridos em um viés construtor ativo que enaltece os métodos de incorporação e ação frente ao contato. O foco não deve se estabelecer nos indígenas, mas na maneira que se colocaram frente a essa interação compartilhada; os jesuítas, como agentes dessa mediação, foram os atores que realocaram as diferenças a partir dos sistemas de relações.

Trata-se, pois, não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam *alguns* de seus códigos próprios ou se apropriam de *alguns* códigos alheios para significar. A questão de saber por que certos códigos são privilegiados em detrimento de outros se torna uma das questões-chave desse tipo de abordagem¹²².

Os missionários colocaram em prática o processo de universalização do cristianismo que, imbuído de um discurso que induzia uma igualdade entre indivíduos diversos, incluiu-os socialmente por meios simbólicos inteligíveis; procuraram reduzir a alteridade por meio da ampliação da “capacidade de generalização simbólica e institucional das culturas implicadas nessa relação”¹²³. As consequências foram transformações operadas nos nativos e no próprio cristianismo.

Nesse sentido, parece-nos interessante tratar o encontro intercultural não tanto em termos de “culturas” e/ou “cosmologias” “em contato”, mas mais como processo de produção de códigos de comunicação cujas articulação interna e ordem hierárquica dependerão das exigências de complexidade de cada momento histórico e das prioridades simbólicas dos sistemas¹²⁴.

A generalização da igualdade cristã permitiu estabelecer métodos analíticos para compreender a religião dos nativos produzida a partir das relações com os missionários. As trocas foram historicamente construídas de modo a estruturar igualmente a sociedade: os missionários e os indígenas compartilhavam sentidos que promoviam esse ambiente.

Essa comunicação compartilhada permitiu o estabelecimento de modos híbridos de compreensão global. Nesse aspecto, a mediação engendrava os

¹²² MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. Op. cit., p.51.

¹²³ Idem, p.55.

¹²⁴ Ibidem, p.56, grifo do autor.

sentidos a serem compartilhados; o acordo afirmava o ajustamento de interesses e alianças - a tradução era operada segundo a seleção de elementos com significância. A gramática religiosa foi um desses elementos escolhidos pelos missionários para encetar uma compreensão dos códigos envolvidos no processo. Consequentemente, a religião foi o meio encontrado para se empreender a decifração e assimilação do *outro*. Essa apropriação da alteridade, porém, se realizou de maneira fragmentada, na qual a seleção efetuada a partir de elementos apreciáveis pelo Ocidente se realizava sob a perspectiva do projeto de *salvação das almas nativas*. No momento em que a religião se mostrou assentada no meio nativo, a *cultura* passou a ser o foco de atuação, resolução das diferenças e manejo da tradição.

Deve-se ressaltar que tais contatos ocorreram nas mais diversas relações empreendidas na Colônia; muitos elementos judeus também partilhavam desse sincretismo religioso. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial”¹²⁵.

O contexto funerário representava o terreno propício às trocas culturais: interpretado como sinal da Providência Divina, sua função era ligada à concretude da missão civilizadora em território americano. Extirpar as práticas abomináveis e, ao mesmo tempo, conferir um caráter propriamente humano e cristão de *crença* se realizavam no sepultamento cristão. Contudo, os indígenas resignificavam os rituais e punham em evidência o arranjo multifacetado. Essas assimilações não eram arbitrárias nem permanentes, mas vivências cotidianas. “É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo”¹²⁶.

A intolerância da elite frente a manifestações religiosas sincréticas foi traço marcante nesse processo, personificada na ação do Tribunal do Santo Ofício. O aspecto teatral da religiosidade colonial scandalizava viajantes estrangeiros, que o consideravam um desvirtuamento do cristianismo. A Inquisição foi a principal responsável pelo discurso de condenação ao hibridismo ritual; a prática inquisitorial, porém, não era uniforme: durante os séculos de ação são perceptíveis alternâncias nos discursos dos inquisidores. Apesar de tudo, as visitas eram muito temidas, sendo por vezes recebidas com violência pelos habitantes da colônia.

¹²⁵ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.97.

¹²⁶ Idem, p.99.

A tentativa de se uniformizar a fé pela imposição tridentina somente seria sentida em fins do século XVII e início do XVIII, com as visitas sistemáticas; a partir delas evidenciou-se um desconhecimento das bases cristãs na colônia, corroborada pela ausência da distinção entre o natural e o sobrenatural pelos colonos. Esse desconhecimento, porém, não foi superado; neste sentido, a colônia foi concebida como uma região imersa em festividades pagãs com um cristianismo de fachada.

(...) o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português (...), mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual¹²⁷.

Ao analisar os povos mexicanos que entraram em contato com os missionários, Gruzinski disserta sobre a produção de imagens cristãs pelos indígenas: dignas de horror aos padres, eram colocadas lado a lado com representações do diabo e demais forças demoníacas. A Igreja interpretava essas ações como amostras da continuidade do culto pagão antigo. O discurso em pauta condenava moralmente e rejeitava esteticamente o culto dos indígenas, sendo as imagens rebaixadas à condição de *ídolos abomináveis*. Quanto aos índios, ao acrescentarem os ícones cristãos ao seu panteão, partilhavam a imagem de Cristo com seus ídolos, o que conferia novos sentidos à fé cristã. Consequentemente, os contatos eram regrados a partir de uma familiarização constante dos ameríndios com as imagens, com ênfase no viés interpretativo dos nativos¹²⁸.

Os jesuítas que ganharam destaque entre os indígenas eram aqueles que encarnavam a mediação para o acesso ao repertório americano - traduziam, a partir de relações palpáveis, a teologia cristã. Os ameríndios, apreendendo o Ocidente por meio de seu contexto cultural, foram estabelecendo contato com as manifestações religiosas dos europeus como a Virgem, Cristo, o diabo, santos, anjos, falecidos etc. As apropriações ocorriam de forma intensa, a ponto de gerar *visões* nos moribundos, interpretadas como mensagens direcionadas aos vivos. Com relação a essas visões dos índios, Gruzinski afirma que “A experiência se integrava, assim, a uma pedagogia de pecado, da morte e do além. Mas ainda era relativamente isolada

¹²⁷ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.91.

¹²⁸ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.275-7.

e esporádica”¹²⁹. As visões dos indígenas eram resignificadas pelos padres e devolvidas aos índios transformadas com as principais facetas do imaginário cristão (inferno, demônios, santos e paraíso), de modo que se promovesse a instalação do *além cristianizado* na experiência nativa.

Desta forma, as devoções e cultos nativos eram funcionais à difusão da mensagem cristã pomposa entre os nativos. O autor considera que a partir desses ritos compartilhados e do contato com os espanhóis e mestiços na sua religiosidade “pluriétnica”, pautada pela pompa das procissões do Corpo de Cristo e atuações da Inquisição, criou-se uma nova sociedade indígena urbana no México¹³⁰.

Na colônia americana portuguesa, não obstante as atuações inquisitoriais, essa religiosidade iria persistir; as imperfeições no catolicismo do escravo eram interpretadas como tributárias de uma falta de ensino. O descrédito romano com as indulgências, mesmo distante do cotidiano colonial, se fazia sentir em terras americanas: influências protestantes e judaicas eram elementos presentes na Colônia. Aqui eram discutidas questões sujeitas à ação do Tribunal, como inquirições acerca da superioridade dos eclesiásticos e o celibato clerical. Tamanho descrédito dos padres se devia ao desregramento e ao mau viver de inúmeros párocos no meio colonial. Deus e Jesus também eram objetos de indagações, sendo considerados responsáveis por insatisfações e percalços cotidianos, o que gerava amargura e descrédito. A violência cotidiana incentivava a descrença nos dogmas: “O Deus mijador, fálico, provido de pênis das Visitações quinhentistas estaria ainda muito próximo da religiosidade européia medieval, em que era tão difícil separar práticas cristãs e pagãs”¹³¹.

Neste aspecto conflituoso, o desrespeito ao crucifixo, permeado de ações que ridicularizavam símbolos promovendo sua dessacralização, eram algumas das infrações mais comuns no território americano; nessa interpretação, Jesus corporificava o poder metropolitano, pois representava um branco aristocrático com teor heroico, pertencente à Casa Grande, não às habitações populares e senzalas.

Crenças populares e heréticas derivadas dos conflitos religiosos do período afloravam pelos meandros coloniais. Entretanto, o culto a Jesus era disseminado entre negros e indígenas, fator que oferece um contraponto a essa ideia - a

¹²⁹ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**, *Op. cit.*, p.280.

¹³⁰ Idem, p.286.

¹³¹ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.108.

afetividade religiosa se manifestou no Brasil até o início do século XX. O culto à virgem e aos santos exemplifica essa relação: o mesmo que é objeto de veneração é também de ira. A partir desta perspectiva, o sincretismo religioso seria, então, a única via possível de estabelecimento de condições para a *salvação*.

2.4 Apropriações ambivalentes

Os jesuítas estruturaram métodos sob a égide cristã que pudessem dar sentido aos devaneios nativos. Embora apresentassem manifestações próprias dos índios, as massas eram direcionadas ao sobrenatural cristão. Nesse âmbito, o ritual, espaço onde se configurou o encontro cultural, teve seu significado transformado com a inscrição de um novo signo ocidental dentro da cultura indígena.

O sacramento – isto é, a ação e a relação com os (mas, também, a manipulação dos) *sacra* – representava o momento (ritualmente determinado) da aproximação mais significativa com o Mistério neles contido. (...) O Mistério constitui-se nessa dimensão, ao mesmo tempo, enquanto ‘mistério da palavra’ e mistério ritualmente (até onde possível) desvendado¹³².

O batismo, primeiro sacramento posto em prática no contexto americano, foi, neste sentido, um meio de introduzir os índios na fé cristã. Acompanhado do rito batismal, o índio recebia um nome cristão. Não se exercia apenas a função de inserir o índio na sociedade colonial, mas também de utilizá-lo na conversão e introdução de outros nativos. A maioria dos batizados eram crianças que provavelmente já haviam nascido neste meio de contato com o europeu. Estas, mais tarde, serviam de padrinhos para os novos adeptos, o que causava uma reformulação na educação Tupi: os meninos agora seriam os veiculadores da educação, legando a inutilidade aos mais velhos da tribo.

Devido ao fracasso do batizado realizado antes da catequese, este sim um processo dificultoso e moroso, a Confissão, dentre os sete sacramentos, foi o que desempenhou a função mais significativa nesse meio. Tratava-se da justificativa dos pecados, a possibilidade de estender a todos a *salvação eterna*. Por meio deste sacramento, a penitência exercia o complemento para a total remissão das faltas, implicitamente contendo o fato da adoção de uma nova postura do momento

¹³² AGNOLIN, Adone. Jesuítas e tupi. *Op. cit.*, p. 115, grifo do autor.

confessional em diante; realizava-se, desta forma, um exame de consciência. Os jesuítas se tornaram especialistas neste aspecto, o que em muitas ocasiões excedia a prática do cancelamento de culpas para a busca da perfeição individual. No processo de catequização americano, os párocos da Companhia de Jesus concentravam sua atenção na prática da confissão frequente, forma de forçar o abandono dos elementos rituais coletivos, gerando um forte incentivo ao individualismo.

Os editos do IV Concílio de Latrão tornaram essa prática obrigatória. Tratava-se de uma ação eclesiástica que instituiu uma *culpabilização* no fiel que não seguisse as diretrizes eclesiásticas. Tais penas seriam aplicadas na morte, portanto era importante que o fiel realizasse constantemente esse exame de consciência. Claudia Rodrigues afirma que abordava uma “(...) *pedagogia do medo*, que se utilizaria da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis”¹³³. Partindo deste prisma, a prática da confissão estava intimamente ligada à *salvação*.

A opção de utilizar a memória enquanto território de atuação cristã ocorreu devido à *inconstância selvagem*, tão relatada pelos jesuítas: era o caso de indivíduos que aparentemente tinham sido convertidos, mas com a menor possibilidade já voltavam a praticar seus *ritos pagãos*. “Diante desse traço cultural, os padres ficavam desorientados, pois ora os índios agiam como cristãos, ora não”¹³⁴; sendo assim, a confissão se destacou como função central no processo de catequese americano. Na sua obra, *Diálogo para a Conversão do Gentio*, Padre Manuel da Nóbrega elucida um dos principais fatores dificultosos para a conversão dos índios na fala de Gonçalo Alvarez: “(...) tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ*, dizem *aani*”¹³⁵. A apropriação consciente dos gestos cristãos pelos indígenas era um dos fatores apontados como responsável por sua inconstância.

¹³³ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p.47, grifo do autor.

¹³⁴ KOK, Gloria. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.78.

¹³⁵ As expressões indígenas utilizadas significam, segundo o próprio pároco, respectivamente, *sim* e *não* - NÓBREGA, Manuel da, S.J. **Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia – 1556-1557)**. Introd. E notas de Antonio Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 322, grifo do autor.

Inúmeros autores da época descreveram a dificuldade causada por esta descontinuidade da conversão. Frei Vicente do Salvador se refere à designação dos indígenas serem povos *sem fé, nem lei, nem rei*, ao tratar da falta de organização política, social e espiritual dos indígenas:

Mas nenhuma palavra pronunciam com *f*, *l* ou *r*, não só das suas mas nem ainda das nossas (...) e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras.

Nenhuma fé tem, nem adoram a algum deus; nenhuma lei guardam ou preceitos, nem têm rei que lha dê e a quem obedeçam, senão é um capitão, mais pera a guerra e pera a paz, o qual entre eles é o mais valente e aparentado; e morto este, se tem filho e é capaz de governar, fica em seu lugar, senão algum parente mais chegado ou irmão¹³⁶.

A obra do padre José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, se tornou um manual para a catequese na América. Nela é exposta a tripartição dos graus de civilização. Os selvagens americanos se enquadravam na última categoria, pois eram considerados como desprovidos de tudo, comparados a animais:

(...) apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de governo fijos, cambiando de domicilio de tiempo em tiempo y aun quando lo tienen fijo, más se parece a uma cueva de fieras o a establos de animales¹³⁷.

A impossibilidade da realização da empresa colonizadora começava a ser atribuída à má qualidade das gentes da terra, extremamente desqualificadas para o trabalho pensado e regulado. Um dos aspectos exaltados era a violência cotidiana utilizada pelos índios, o que colocava os *civilizados* em ameaça.

Outro fator que extenuava essa condição era o estado pecaminoso em que viviam os nativos; muito exaltado nas cartas jesuíticas, os padres consideravam a colônia como o espaço propício ao pecado (incesto, poligamia, concubinatos, nudez, preguiça, paganismo, cobiça, antropofagia). Alguns desses vícios desvirtuavam os colonos, fato que scandalizava ainda mais tal visão: “Paulatinamente, a idéia de humanidade inviável, de início atribuída ao índio, impregnaria toda a população da colônia, associando-se à própria condição colonial. A mestiçagem seria um dos

¹³⁶ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627**. 1627. Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982, p.78, grifo do autor.

¹³⁷ ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**. *Op. cit.*, p. 67.

responsáveis por este *contágio*¹³⁸. No geral, porém, os índios eram concebidos como animais dóceis a serem tratados.

Nóbrega considerava a sujeição total dos indígenas como único remédio para por fim ao prejuízo que era causado aos cristãos - a antropofagia seria, neste aspecto, o pior mal, aquele demoníaco; reconhecia que apenas na 3ª geração dos catequizados seria possível perceber os frutos da ação evangelizadora. O trabalho em longo prazo se explicava com a teoria de que os índios tiveram, há muito tempo, contato com a palavra divina, porém esqueceram-na pelos seus *maus costumes*. Logo, seria necessário tempo para reformulá-los, ação esta desenvolvida sob a supervisão dos padres.

Acompanhada desta sistematização, havia uma discussão a respeito da origem dos indígenas na época, em uma tentativa de inseri-los no universo conhecido dos europeus. Inúmeros foram os ensaios que tentavam enquadrar o indígena no universo conhecido; entre eles cita-se Frei Vicente do Salvador que, apesar de não ter sido jesuíta, apresentava formulações que iam ao encontro do escopo inaciano. O padre referencia a interpretação de D. Diogo de Ávalos de que a existência dos índios Tupis e guaranis estivesse vinculada à lenda relacionada aos povos antropófagos nas serras de Altamira (Espanha). Segundo essa teoria, os espanhóis expulsaram esses indivíduos após a batalha de Andaluzia, o que provocou uma fuga para a América; assim sendo, os Tupis povoaram o Brasil e os guaranis, o Paraguai e Peru. Apesar de considerar essa hipótese sem fundamento, Salvador releva a ideia de que alguma origem próxima tinham esses povos:

Esta opinião não é certa, e menos o são outras que não refiro, porque não têm fundamento: o certo é que esta gente veio de outra parte, porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse.

O que de presente vemos é que todos são de cor castanha e sem barba, e só se distinguem em serem uns mais bárbaros que outros (porque todos o são assaz). Os mais bárbaros se chamam *in genere* Tapuias, dos quais há muitas castas de diversos nomes, diversas línguas, e inimigos uns dos outros¹³⁹.

Não havia somente o intuito de inseri-los nesse universo, mas uma tentativa constante de justificar a humanidade dos indígenas, já que muitos não os consideravam assim. Manuel da Nóbrega indicava que a principal finalidade da obra

¹³⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. Cit.*, p.64, grifo do autor.

¹³⁹ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. *Op. cit.*, p.77, grifo do autor.

catequizadora era demonstrar a caridade e o amor de Deus ao semelhante, pois o índio era considerado, por esta óptica, semelhante e próximo ao europeu. Na fala de Nogueira, explicita:

Se elles não são homens, não serão proximos, porque soos os homens, e todos, maos e boons, são proximos. Todo o homem he huma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi dizer que era proximo. Prova-se no evangelho do Samaritano, onde diz Christo N. S. que aquelle he proximo que usa de misericordia¹⁴⁰.

E continua, afirmando que o índio possuía alma como qualquer ser humano:

Gonçalo Alvarez: - Estes tem alma como nós?

Nogueira: - Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem¹⁴¹.

Em seu relato opõe a necessidade ao desânimo dos missionários. Refuta o argumento de que era legítima a conversão à força, pois caso não houvesse uma aceitação voluntária, o retorno às práticas antigas seria o previsível. O jesuíta comparava os índios descrentes ao ferro frio, o qual é preciso ser moldado no fogo para fazer dele o que se bem entender. Afirma que todas as nações tiveram seus períodos *bestiais* e que *alcançaram a salvação eterna* por meio da civilidade católica, o que induzia a ideia de uma relação pacífica no contato religioso. Contudo, os nativos eram considerados herdeiros de Cam, filho de Noé, por isso tiveram costumes diferentes.

E porem toda esta maneira de gente, huma e outra, naquilo em que se crião, tem huma mesma alma e hum ente[n]dimento, e prova-sse polla Escriptura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo hum segio huns costumes e outro outros. (...) certo está que ainda que tenham diversa criação, ambos tem hum entendimento natural exercitado segundo sua criação¹⁴².

A partir destas representações do gentio, visava-se a construção de uma nova memória na catequese por meio da confissão, a qual podia ser realizada diversas vezes sempre que o pecador achava-se na necessidade. A consciência,

¹⁴⁰ NÓBREGA, Manuel da, S.J. **Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia – 1556-1557)**. *Op. cit.*, p. 326.

¹⁴¹ *Idem*, p. 332.

¹⁴² *Ibidem*, p.337.

como território, esteve sujeita às novas leis cristãs, no qual um exame apurado levava o fiel a percorrer continuamente a nova identidade doutrinária¹⁴³.

A noção de pecado era, desta forma, construída a partir de um distanciamento dos antigos costumes por meio dos ritos. “O novo ritualismo doutrinal (confessional) traduz, evidentemente, esses costumes em ‘transgressão’”¹⁴⁴. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola tinham o intuito de levar o pecador, em seu inconsciente, aos locais que o ajudassem a lembrar seus pecados, tornando então essas imagens intensas. Tal fato levaria à compreensão (assimilação) da ideia do mal e do pecado, resultando em um exame de consciência que os lembrava do mal cometido para afinal chegarem à redenção; o *pecado* era ligado aos excessos dos nativos que deveriam ser logo eliminados.

Inserido neste contexto, o teatro anchietano contribuiu amplamente para a elaboração de uma nova memória das tradições indígenas: “Os autos de Anchieta eram, portanto, instrumentos eficazes para dar concretude ao mundo sobrenatural nos moldes cristãos, ao mesmo tempo em que ridicularizavam e infernalizavam o universo indígena”¹⁴⁵.

Nesses autos a língua apresentava-se como doutrinada e doutrinadora; os cantos eram produzidos com o intuito de se assemelhar aos rituais indígenas, eliminando-os por consequência. A concepção de ritos e práticas como representações do *Demônio* se prestavam, ao mesmo tempo, para a condenação e compreensão das estruturas vigentes. A teatralização anchietana tinha como base fundamental o combate entre o bem e o mal, com o detalhe da utilização da língua e símbolos indígenas nas peças. O culto aos mortos, elemento fundamental da cultura indígena, foi identificado como parte destes *maus hábitos*, e, portanto, ignorado nas representações.

A partir desses documentos torna-se possível inferir que os objetivos principais da catequese europeia eram implantar a fé cristã e erradicar a idolatria. Conforme anteriormente explanado, devido à peculiar alteridade encontrada na América, abria-se a possibilidade de uma convivência com uma cultura estranha, sem a *traição* de sua própria cultura; um processo de encontro no qual o

¹⁴³ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p.319.

¹⁴⁴ Idem, p. 321, grifo do autor.

¹⁴⁵ KOK, Gloria. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**. *Op. cit.*, p. 150.

Cristianismo também sofria uma transformação em sua prática, para assim ser aceito em um contexto diverso.

Como exemplo cita-se José de Acosta, que julgava importante agir de diversas formas em uma mesma situação, desde que houvesse *verdade e compaixão*; criticava as práticas anteriormente utilizadas pelos missionários, aceitando a utilização de determinados ritos indígenas para assentar a cristianização. Acreditava ser um erro considerar todos os índios de uma mesma índole e condição. Era impossível, segundo sua concepção, conhecer totalmente os povos americanos em suas singularidades: “Los pueblos indios son innumerables, tiene cada uno de ellos determinados ritos propios y costumbres y se hace necesaria una administración distinta según los casos”¹⁴⁶.

Nesse âmbito interpretativo, os nativos foram identificados enquanto seres idólatras ausentes de religião, porém com a *fé em um Ser Supremo* que, sob os olhos dos missionários, poderia ser facilmente adaptado à crença cristã. Em oposição a essa ideia destaca-se a posição de Serafim Leite, o qual não considerava os índios como idólatras: o autor nega que a antropofagia se tratasse de uma manifestação religiosa, pois os nativos não estariam enquadrados no grupo dos que realizam sacrifício a ídolos - reconhecia-se como parte de elementos rituais festivos¹⁴⁷. Essa negação estava circunscrita no discurso missionário que visava construir a realidade a partir da evidenciação de similitudes que aproximasse os povos.

A cristianização se concentrou nas crianças indígenas, mais suscetíveis aos olhos missionários, pois os adultos eram resistentes à doutrina. A construção da denominada *língua geral* se enquadra na gramatização que se empreendeu da língua nativa, que era, antes de tudo, adotada para poder ser transformada. A eficácia da evangelização dependia do domínio dos repertórios culturais indígenas por parte dos padres. Ao mesmo tempo, esta ambivalência realizava a *autorreferência ocidental*.

Como forma de superar a dificuldade de assimilação, a referida adoção de aspectos dos ritos indígenas apresentou-se como alternativa plausível. Adone Agnolin aponta para o fato de ter sido criada uma *terceira via* decorrente desse encontro indígena-missionário. Tal hipótese se torna viável a partir do pressuposto

¹⁴⁶ ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. *Op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo II*. *Op. cit.*, p. 35.

de que o Evangelho estava sendo *convertido* para a cultura local, criando a possibilidade de traduções compatíveis com o entendimento de quem estava sendo evangelizado. Aliado a isso se tem o fato de que tal processo também ocorreu sob a perspectiva indígena.

Isso porque, antes de converter os gentios, os missionários deviam ‘converter o Evangelho’ segundo a cultura local; sucessivamente, eles deviam ‘converter’ a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de ‘compreender’ a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural: é justamente na perspectiva universalista ocidental que esse esforço de conversão/tradução, para fora (a tradução do Evangelho) e para dentro (a tradução da alteridade), encontra a chave fundamental que permite criar, de alguma forma, essas possibilidades de tradução¹⁴⁸.

Para o sucesso do empreendimento foi necessária a elaboração de linguagens de mediação simbólica que pudessem dar conta do contato intercultural; os catecismos representavam um esforço de tradução que culminou na criação dessa terceira via simbólica, que não era cristã nem indígena. Os elementos produzidos a partir do encontro dos missionários com os povos do novo mundo se constituíram de *equívocos*, base fundamental onde se estrutura a relação do missionário com o nativo americano: “(...) dessa forma, tanto uma, quanto a outra das partes em causa tornam-se, ao mesmo tempo, produtoras, vítimas e beneficiárias desse processo de comunicação, constituído por equívocos e mal-entendidos”¹⁴⁹.

As relações entre as civilizações antagônicas foram pautadas por projeções de esquemas próprios a cada cultura no âmbito da alteridade (*mal-entendidos*). Nesta perspectiva, a *demonização* das manifestações nativas foi um processo de interpretação das ações contra o cristianismo.

Na tentativa de eliminar os vestígios *pagãos* e adaptar os ritos católicos ao contexto indígena, foi produzido, segundo Agnolin, um *hibridismo cultural*, já que as traduções efetuadas alteravam o sentido das afirmações: “(...) a inculturação *na* fé tornava-se, decididamente, a inculturação *da* fé para poder colher (englobar e assimilar, de qualquer maneira) o ponto de vista indígena (...)”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e tupi. *Op. cit.*, p. 88-9, grifo do autor.

¹⁴⁹ AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e Selvagens**. *Op. cit.*, p.257.

¹⁵⁰ Idem, p.510, grifo do autor.

A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios uma 'crença', mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de 'ler' o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o 'eu' para o outro. (...) qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresenta é lida *sub specie religionis*, e traduzida na linguagem religiosa¹⁵¹.

As associações empreendidas pela Igreja e os índios tinham horizontes diferentes. Os inicianos excluíram circunstâncias consideradas significantes pelos indígenas, como o sonho, a embriaguez e o delírio, ao mesmo tempo em que exploravam as imagens a fim de estabelecer conexões diversas; a exclusão era realizada mediante a concepção demoníaca. Os missionários viam-se no dilema de optar entre utilizar a instrumentalização ocidental ou tentar empreender equivalências com a cultura nativa (*mal-entendidos*) com apropriações que modificavam a realidade vigente: uma convergência simbólica no meio historicamente construído. Conforme afirmado anteriormente, o cemitério estudado permite a visualização dessa convergência simbólica (posição dos corpos, local de sepultamento, contexto produtivo etc.).

Nessas apropriações e resignificações, alguns termos importantes para a compreensão da evangelização se revelaram intraduzíveis para a língua Tupi, tanto por não haver uma palavra indicativa, quanto pela ausência da própria noção a que o termo fazia alusão. Como exemplo podem ser citadas as palavras *sacramento* (adquiriu a definição de remédio, medicina entre os tupis), *pecado* (com sentido de doença), e *comunhão* (traduzido como manjar em língua nativa).

As simbologias e ritos utilizados fora de seu contexto articulavam um outro universo simbólico. A cultura indígena, deste modo, encontrava-se *vazia* de suas funções iniciais por conta das analogias produzidas, pois tudo o que era considerado excesso deveria ser eliminado, sendo preenchido por uma doutrina. Uma amostra de tal fator são as identidades estabelecidas com as entidades Tupis *Anhanga* (vinculado ao Demônio) e *Tupã* (relacionado ao Deus cristão); por ser vinculada aos trovões, a entidade *Tupã* despertava um sentimento de temor nos índios, princípio fundamental para formular uma base inicial no culto a Deus - ambas se prestaram enquanto ferramentas da veiculação doutrinal.

Tal instrumentalização deriva do fato de que os índios no Brasil, principalmente os Tupinambás, não apresentavam a existência de uma idolatria que pudesse ser conectada com o cristianismo. A analogia estabelecida com a entidade

¹⁵¹ POMPA, Cristina. **Religião como tradução**. Op. cit., p.48-9, grifo do autor.

Tupã foi a forma encontrada pelos padres para efetuar uma relação com a divindade cristã, *esquecida* pelos nativos após a *Revelação*. Essa perspectiva vem ao encontro da análise que concebe as manifestações sociais indígenas como reinterpretadas e traduzidas pelo código religioso.

Ao desvendar a presença de Deus nos selvagens, a civilização foi o meio encontrado pelos missionários para a completa conversão; nesse aspecto, as reduções prestaram-se como ambientes onde o empreendimento divino era realizado. Os *tapuias* que habitavam o sertão passaram a desempenhar um critério de comparação com os *indígenas civilizados* das missões, o que reforçava o sucesso do projeto missionário - o enaltecimento da bestialidade dos Tupinambás e dos *tapuias selvagens* era funcional à catequese.

Como forma de exemplificar a manipulação de conceitos indígenas pela prática jesuítica, cita-se um ritual de extrema estima entre os ameríndios: a *renomeação* do guerreiro, modo de integrá-lo às ritualidades do sacrifício antropofágico. Estabeleceu-se uma relação com o batizado cristão ao utilizar métodos similares, sem logicamente o mesmo contexto no qual era realizado anteriormente. Outra identidade apropriada pelos jesuítas foi a utilização da lenda nativa de *Zumé*, personagem antigo que, segundo o gentio, pregou aos índios antes da chegada dos europeus. Sua existência era ligada a um dilúvio. Logo, os padres estabeleceram uma relação com São Tomé e a passagem bíblica da aluvião.

Com a evidenciação de numerosos elementos que se relacionavam com as práticas religiosas ocidentais, era necessário afirmar um ensino cristão baseado no *passado esquecido* pelos nativos; a atuação dos jesuítas era considerada de suma importância a fim de efetuar uma *correção da cultura do selvagem* que, agora reduzido, poderia alcançar a suposta perfeição original. A partir desta redução, interpretou-se a realidade americana como similar à europeia.

A partir da noção de que havia uma forma de *crença*, o que permitia a inserção do indígena no gênero humano, houve uma transformação simbólica, uma universalização do *crer*. A operação jesuítica se insere nesta perspectiva com ações pautadas por uma “arte da memória”, realizada por meio do repetido exame de consciência confessional ao qual o gentio era condicionado¹⁵². Os indígenas foram imbuídos de um repertório de ações, pensamentos e intenções que podiam ser, a

¹⁵² AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia, O sabor antropofágico do saber antropológico.** *Op. cit.*, p.124.

todo momento, percebidos com os cinco sentidos; esse teatro de imagens cumpria uma função integradora da sociedade colonial. A criação da *terceira via simbólica* agregava os ritos nativos inseridos e adequados ao universalismo cristão.

Os relatos que enfocam a *crença* indígena são imbuídos de concepções cristãs, o que demonstra a tradução em operação no momento em que foram produzidos. Essas traduções ocorreram de forma recíproca entre os missionários e indígenas, de modo que a linguagem religiosa se oferecia para os índios como dotada de alcance social amplo. Foi esse conjunto de práticas socialmente transformadas pela comunicação comum dos dois povos que os missionários denominaram *religião nativa*.

(...) no momento da Conquista Espiritual do Novo Mundo, o imaginário europeu construiu a alteridade indígena a partir de uma revisão e de uma articulação de algumas categorias religiosas: a fé, a profecia, a esfera demoníaca. A partir daí, construiu-se também o projeto missionário, voltado para a realização do desenho providencial da pregação do Evangelho entre todos os povos da Terra, principalmente os “naturais”¹⁵³.

Fruto da comunicação intercultural na qual os padres projetavam o sistema religioso ocidental nessas sociedades, essas conceituações acabavam por alterar o sentido original. A avaliação dos costumes indígenas como *maus hábitos* inseria um vazio cultural que necessitava ser preenchido (uma ausência). Essa ausência de religião era concebida como sendo uma deturpação ocasionada pelas ações diabólicas de xamãs e pajés, os grandes antagonistas do projeto missionário. No momento em que a missão se estabelecia a partir de bases doutrinárias no interior de um espaço cultural compartilhado, essa introdução se transformava em disputa. Havia uma relação intrínseca com o intento de se construir uma linguagem que pudesse dar conta de ambas as realidades: a falsa (nativa) e a verdadeira (missionária).

O preenchimento dessa *falta nativa* se dava pela introdução do simbolismo missionário que, se necessário, era aplicado por métodos de sujeição nos aldeamentos. A capacidade de domínio, a evangelização e o conhecimento das riquezas ocultas dependiam da instrumentalização da palavra que, para tornar-se real, utilizava a língua local.

¹⁵³ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. *Op. cit.*, p.135, grifo do autor.

Neste contexto, entre os xamãs e os missionários, travou-se uma verdadeira *disputa pela palavra*:

Os pajés transmitiam aos índios a palavra dos antepassados, encarnando, deste modo, a memória e a tradição da tribo. Com a vinda dos jesuítas para a América portuguesa, esses homens corporificaram a resistência indígena, tornando-se os maiores opositores ao batismo que os missionários tiveram de enfrentar¹⁵⁴.

Essa disputa se dava principalmente no âmbito da comunicação com os mortos, sepultamento e culto aos ossos de feiticeiros e mártires. Frei Vicente do Salvador demonstra a visão europeia crítica com relação a esses feiticeiros:

E assi se podem estes feiticeiros chamar mais matasanos que médicos, nem eles curam os enfermos senão com enganos, chupando-lhes na parte que lhes dói e, tirando da boca um espinho ou prego velho que já nela levavam, lho mostram, dizendo que aquilo lhes fazia mal e que já ficam sãos, ficando eles tão doentes como de antes¹⁵⁵.

Devido ao seu conhecimento em ervas e rituais específicos, índios, mestiços e africanos foram considerados os grandes curandeiros do Brasil colônia. As curas mágicas tinham muita importância nesse ambiente; devido à falta de conhecimentos médicos, tanto na Colônia quanto na Europa, doenças e mortes repentinas eram atribuídas a ações sobrenaturais. Esses curandeiros operavam melhoras diversas, inclusive para remediar feitiços.

Vários foram os tipos de médico-feiticeiros que os aparelhos repressivos homogeneizaram. A cura quase sempre estava associada à prática de expelir a energia negativa causadora (vômitos, atos de sucção, defecação, desenterramentos etc.). Cabelos, unhas, sangue, esperma e urina eram concebidos como dotados de propriedades curativas e demoníacas, pois constituíam um extrato da energia vital - cabelos e unhas continuavam a crescer após a morte. Feitiços enterrados, animais peçonhentos expelidos nas curas e ossos de defuntos eram elementos muito apreciados pelas *bruxas*. Ritos mágicos realizados por meio de palavras eram usuais e remetiam às práticas medievais. Na colônia americana eram utilizados para sanar questões relativas ao mau-olhado, quebranto, erisipela etc. A tensão social, elemento presente no universo colonial, refletia-se nas feitiçarias: exprimiam conflitos entre senhores e escravos, vizinhos, amigos e companheiros de trabalho.

¹⁵⁴ KOK, Gloria. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**. *Op. cit.*, p. 95

¹⁵⁵ SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. *Op. cit.*, p. 83.

Com a finalidade de garantir prestígios e angariar clientes, feiticeiras gabavam-se de seus poderes - elementos suficientes para encetar as perseguições inquisitoriais.

Gruzinski confere à magia colonial um caráter muito abrangente de ação e suporte: considerada mecanismo de defesa e área de atividade comercial, representava uma paisagem que variava e se movia conforme a plasticidade do meio. Contava com a convivência da Igreja e com a ação compartilhada de párocos e curandeiros nativos; tais fatores induziam às relações que compartilhavam os códigos de modo a justapô-los¹⁵⁶.

O indígena realizava desta maneira a sua leitura, adaptando a alteridade missionária às suas categorias. Isso não significa que essa estratégia obteve sucesso nos momentos em que foi aplicada e nem relativiza seu meio de ação; em determinadas situações a alteridade era utilizada como resistência à colonização. O que se procura evidenciar nesses estudos é a linguagem negociada que era empreendida nos contatos, sendo o campo religioso o seu terreno por excelência.

(...) mais do que recuperar uma suposta “originalidade” indígena e reconstruir quanto foi “perdido” ao longo do processo do contato, a pesquisa pode, mais realisticamente, tentar entender as linhas essenciais desse percurso de mediações¹⁵⁷.

O uso de instrumentos cristãos pelos nativos no meio compartilhado representava um elemento de afirmação social e política que, por sua vez, reconstruía a hierarquia e as relações de poder. Concebida como resistência, a *santidade*, apropriação de elementos religiosos católicos pelos nativos, era realizada a fim de promover um sincretismo messiânico e se opor à escravidão. A primeira notícia com relação a esse episódio ocorreu em São Vicente no ano de 1551.

De modo geral, o culto da santidade parecer ter sido uma combinação da crença dos tupinambás em um paraíso terrestre com a hierarquia e os símbolos do catolicismo. Centrava-se em ídolos feitos de cabaças ou pedra, dos quais se dizia possuírem poderes sagrados¹⁵⁸.

Entre as muitas manifestações devotas híbridas demonstradas pelos índios, uma que chamou a atenção dos párocos foi a *Devoção à Cruz*: os nativos constantemente copiavam esse símbolo cristão utilizando-o como estandarte em suas aldeias - procissões eram organizadas para festejar sua chegada. Havia

¹⁵⁶ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. *Op. cit.*, p.93-4.

¹⁵⁷ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. *Op. cit.*, p.136, grifo do autor.

¹⁵⁸ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.54.

indícios de já existir algo semelhante entre os nativos antes da chegada dos europeus como forma de precaução à presença de *entidades* indesejadas – fincadas na entrada da aldeia, eram madeiras atravessadas na parte de cima por outra onde colocavam escudos. Não se descarta o fato de que tal similitude representa mais um elemento distorcido pelo discurso ocidental. De qualquer forma, não importa qual fosse seu sentido, se apresentaram como subsídios para a *Devoção à cruz*.

Esses elementos apropriados dotavam os indígenas de poderes que lhes *revelava o paraíso*. Seus líderes eram principalmente ex-escravos, os quais utilizavam títulos como *papa, bispos, missionários*. Vários engenhos e fazendas sofreram ataques desses grupos; no século XVII alguns africanos fugidos começaram a aderir ao movimento, o que levou a coroa a tomar uma posição belicosa frente à resistência.

Para Gruzinski, as manifestações cristãs indígenas, principalmente aquelas ligadas ao “messianismo milenarista e apocalíptico”, estavam restritas a uma reação cultural que abria a perspectiva de uma inserção dos nativos no mundo colonial, interligado por uma “fé compartilhada”; esse aspecto proporcionava um ilusório controle que relativizava uma liberdade futura¹⁵⁹.

Contudo, entre a idolatria e o cristianismo adaptado dos índios, a feitiçaria colonial encontrou seu campo de ação; era uma forma de aparelhar-se de modo que os problemas interpostos encontrassem um meio de resolução e entendimento. Essa feitiçaria não era aquela anterior à conquista, mas um aglutinamento de crenças que abarcava o meio circundante com suas diferentes culturas. Tratava-se de uma transição por meio de um sentido vago que gerava múltiplas interpretações e compartilhamento entre os vários atores sociais; um espaço novo constantemente reformulado que se distinguia consideravelmente da idolatria e do culto aos santos.

Instável e efêmera, a feitiçaria era realizada nas unidades produtivas coloniais, nas quais as relações de trabalho eram um imperativo determinante de conduta com redes de sociabilidade próprias, o que legava a esses locais a caracterização de ausência de prática religiosa. O fato dos índios agirem de forma *ilegal* dentro da sociedade os incluía na dinâmica colonial. Esse ambiente caótico, que fugia ao controle das autoridades coloniais, favoreceu a emergência de atitudes indígenas singulares. Mesmo esparsos, esses comportamentos revelavam a

¹⁵⁹ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. *Op. cit.*, p.274-5.

abrangência da ocidentalização na delineação mestiça estabelecida. Os objetivos contraditórios da colonização permitiram esses ajustes encetados pelos nativos, uma mescla de interpretação, cópia e improviso, geradores de uma representação do indivíduo, de suas relações e transformações dos elementos figurativos. Expressão e utilização do saber, mutação da crença e “a redefinição do imaginário e do real”, revelava-se como meio de sobrevivência dos índios¹⁶⁰.

Neste contexto, a Igreja passou a ser concebida como dotada de um poder curativo. Todo esse esforço derivava da tentativa de eliminação da presença dos curandeiros nativos, considerados inimigos da obra de conversão pelos padres. As *santidades* incentivavam os índios a fugirem do contato com os jesuítas. Não obstante, acusavam as práticas cristãs de servirem como instrumentos para realizar a escravização, bem como causar as epidemias e mortes indignas (por vias que não fosse a guerra). Com o elo que estabeleciam entre as aldeias, os feiticeiros eram, neste sentido, os principais intérpretes do Demônio, pois ofereciam resistência ao processo catequético.

Para eliminar esta aversão espiritual, os padres se apropriaram da linguagem gestual e horário de *pregação* dos pajés, o que foi abalando o prestígio desses xamãs perante a tribo. Configurava-se assim uma assimilação da função de curadores pelos párocos. Os inacianos davam ênfase ao cristianismo apropriado e traduzido para a realidade ameríndia; nesse aspecto, as igrejas se revelavam como local por excelência que permitia a relação com os mortos (enterramento, intercessão). A proliferação de referências cristãs socialmente visíveis (capelas, imagens, gestos) tinha como função assentar a religião no meio nativo. Aliado a este fato, as punições dos governos locais auxiliaram no processo de eliminação desta oposição.

As referidas equivalências, que permitiam uma tradução dos ritos indígenas para a cultura ocidental, serviram para criar modelos pedagógicos para melhor qualificar a identidade cristã. Frente às exigências europeias, as atitudes interpretativas iam se alterando no decorrer do percurso.

¹⁶⁰ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. *Op. cit.*, p.410.

2.5 Referência cultural

A aparente ausência de religião nos indígenas era funcional para se estabelecer um processo de conversão, ao mesmo tempo em que a análise dos povos nativos se configurou como modelo instrutivo para os próprios europeus. Desta forma, a identidade ocidental foi qualificada e objetivada. A fim de empreender uma apreciação concisa do encontro, é necessário um estudo a partir de uma dimensão temporal historicizada.

A *ausência* religiosa foi muito relatada: Fernão Cardim, padre jesuíta que durante muito tempo atuou no território português na América no cargo de Provincial e acompanhante do padre visitador Cristóvão Gouveia, destaca essa impressão sobre o *crer nativo*:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimonia, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra cousa senão bailar; e têm grande medo do demonio, ao qual chamam *Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá*, e é tanto medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes; não o adorão, nem a alguma outra creatura, nem têm idolos de nenhuma sorte, sómente dizem alguns antigos que em alguns caminhos têm certos postos, aonde lhe offerecem algumas cousas pelo medo que têm delles, e por não morrerem. Algumas vezes lhe apparecem os diabos, ainda que raramente, e entre elles ha poucos endemoniados¹⁶¹.

Pero Magalhães Gandavo afirmou, de forma similar a Cardim, as determinantes *faltas* da religião nativa:

Não adorão cousa alguma nem têm pera si que há na outra vida gloria pera os bons, e pena pera os maos, tudo cuidão que se acaba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida¹⁶².

Nesses relatos é possível destacar a ação dos párocos em vasculhar qualquer resquício de idolatria que permitisse a veiculação cristã. Tais pressupostos demonstram que não havia meio de se revelar uma objetivação de uma cultura diversa; o indivíduo não podia simplesmente se desvencilhar de seus códigos culturais. “(...) cada cultura é constituída por um sistema de valores que são

¹⁶¹ CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Op. cit., p. 87, grifo do autor.

¹⁶² GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**. Op. cit., p. 54.

organicamente próprios dela e, portanto, não podem ser deslocados do contexto ao qual são integrados”¹⁶³.

A maneira como a Antropofagia foi encarada revela o aspecto acima evidenciado. Ao analisar a obra de Montaigne, Agnolin se refere à retórica utilizada pelo francês como forma de enaltecer a ideia de que as civilizações *primitivas* esperavam que a cultura europeia as conduzisse à racionalidade; ao afirmar a superioridade da natureza, Montaigne utilizava a antropofagia para dissertar a respeito do próprio Ocidente - o relativismo estava inserido na natureza com a finalidade de criticar a cultura. O canibalismo era então utilizado como “(...) um emblema e um instrumento mais poderoso de leitura e interpretação da complexa e diferenciada situação histórica da Europa”¹⁶⁴. O discurso se apresentava como modelo educativo, no qual a diversidade era analisada a partir de parâmetros racionais próprios da cultura que julgava.

Desta maneira, ocorreu o desenvolvimento de conceitos baseados nas diferenças para a elaboração dos critérios de autoidentificação das sociedades. Por meio dos relatos de viagem, essa autoidentificação era exacerbada com a descrição da alteridade - simbologias próprias da cultura que descrevia e pensava em si mesma. O *outro* servia de modelo para o si próprio na mesma medida que o definir-se passava por aquele: a alteridade fundava a identidade. Sob a ótica dessas ideias, a diferença com relação ao *diverso* diminuía e adquiria a identidade do sistema assimilador. A já referida terceira via cultural era reafirmada por meio desta relação, na qual o *outro* perdia o estranhamento produzido pela alteridade por conta de sua redução a uma familiaridade com a cultura ocidental.

Nesse meio de estudo há uma enorme discussão acerca da possibilidade em colher algumas características próprias das tradições e ritualidades nativas a partir dos registros missionários; a maior parte das pesquisas enaltece que tal análise somente seria possível se os instrumentos utilizados pela tradução ocidental fossem passíveis de verificação ¹⁶⁵.

Gruzinski destaca a complexidade do aprofundamento nesse campo:

Reconheçamos, pois, que só apreendemos do mundo indígena reflexos, aos quais se mescla invariavelmente, e de modo mais ou menos confuso, o

¹⁶³ AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia**. *Op. cit.*, p.46.

¹⁶⁴ Idem, p.153.

¹⁶⁵ AGNOLIN, Adone. Jesuítas e tupi. *Op. cit.*, p.71-118.

nosso. Pretender passar através do espelho, captar os índios fora do ocidente é um exercício arriscado, frequentemente impraticável e ilusório¹⁶⁶.

Desta forma, os métodos empíricos devem se ater às reações indígenas aos modelos de comportamento introduzidos pelos ocidentais e no caos colonial produzido por esse encontro. A universalidade produzida no encontro cultural, foco significativo dessa análise, foi estabelecida a partir do processo que envolveu as relações entre os nativos e os missionários; historicamente determinadas, promoveram uma generalização de regras e instrumentos simbólicos intencionalmente selecionados. Envolvido pela necessidade de uma constante assimilação das diferenças, tal fato se relaciona intimamente com a complexidade do desenvolvimento das civilizações.

Nesse contexto, o cristianismo era afirmado como único culto lícito que permitia a adoração do Deus verdadeiro. A produção de um sentido da morte e da vida no âmbito universalista foi gerada a partir das relações históricas entre as civilizações. O discurso cristão, universalista por natureza, localizou nas missões o terreno de atuação propício para se empreender a compreensão do mundo americano. As reduções concretizaram a inclusão simbólica e social da alteridade que, frente ao processo, produziu hierarquias e incompreensões em seu percurso - as atividades missionárias modificaram irreversivelmente sua estrutura. Com a emergência de práticas volvidas à nivelação, Nicola Gasbarro considera as missões como parte de um processo antropológico de civilização: “As missões não são apenas o cristianismo em ação, mas a ‘civilização cristã’ em ação, com suas estruturas de poder e seus limites de sentido”¹⁶⁷. Ao destacar esse paradigma, *civilização* e *cristianização* podem ser interpretadas como aliadas na constituição das relações entre índios e padres, pautadas por uma incessante busca de estruturação dos contatos sociais.

O cristianismo alterou seu discurso para compreender a extensão do mundo conhecido. A partir do código religioso, a alocação cristã permitiu a compatibilização das diferenças; a amplitude da sociedade humana foi abrangida por meio da supressão dos limites temporais, o que anexou as alteridades de modo a conformar a existência de um *globo único* - o *outro* era constantemente revisto e reconfigurado. O encontro produziu uma complexidade social:

¹⁶⁶ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**. *Op. cit.*, p.19.

¹⁶⁷ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. *Op. cit.*, p.74, grifo do autor.

(...) a generalização cristã produz[iu] “as religiões dos povos primitivos”, frequentemente construídas pelos missionários a sua imagem e semelhança, mas também um conceito de “religião” tão geral que não tem quase mais nada de autenticidade “cristã”. Quando sistemas totalmente diferentes por hierarquias e função se encontram e se chocam, as necessidades práticas de convivência levam a compromissos variáveis que, de fato, constituem novas culturas (...) ¹⁶⁸.

A compatibilidade conduziu à elaboração de estratégias de comunicação mediante acordos. Os missionários recodificaram a religião cristã por meio da incessante estruturação dessa comunicação que, não obstante, suscitava incompreensões e equívocos. Os conceitos de *religião* e *civilização* foram concebidos como estruturas inerentes à vida social: permeadas por aspectos transcendentais, a relação com Deus passou a ser o código prioritário de entendimento das dinâmicas sociais.

A conquista espiritual por parte dos padres não se realizou facilmente: as já citadas ações inconstantes dos nativos, atribuídas à presença do demônio, demonstram a enredamento presente nessas relações. Esse elemento comprova que a universalização, embora transcendente à realidade, era fruto da comunicação intercultural que produzia acordos; apenas a partir deste paradigma que as relações de compatibilização das diferenças poderiam encontrar sua eficácia.

Aqui as “crenças presentes” não substituem genericamente uma “fé ausente”, mas são formas de uma “fé” tão latente e potencial quanto necessária e ainda não anunciada. Trata-se, em suma, de uma generalização filosófica e conceitual fundamentada na exigência natural, que é ao mesmo tempo moral e normativa, da vida social ¹⁶⁹.

Com a atribuição do caráter civil das crenças, os inacianos legitimavam a anexação dos selvagens à categoria humana. Nessa configuração, os ritos cotidianos adquiriram uma importância singular, pois garantiam o sentido da vida e da morte. A partir da afirmação de que um culto ao Deus cristão elevaria a memória dos vivos a um patamar jamais alcançado pelos antecessores, os missionários almejavam estabelecer uma relação com a memória dos antepassados: a *morte* resolvia a crise do sentido e resgatava o fim natural dos seres humanos.

De modo a enaltecer a presença da idolatria, a *crença nativa* foi envolvida pelo discurso centrado na superstição. Na iminência dessa idolatria não poder ser adequada à teologia católica, era decodificada como um *desvio de fé*, um *excesso*,

¹⁶⁸ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. Op. cit., p.77-8, grifo do autor.

¹⁶⁹ Idem, p.86, grifo do autor.

contendo em si toda a característica do mal. Gasbarro, em sua análise do *Livro da Sabedoria*, evidenciou as 4 formas de idolatria concebidas pela teologia cristã: a adoração dos astros e fenômenos naturais (atrelada aos caldeus); a veneração de ídolos; adoração de um filho ou soberano morto; e o culto dos animais repugnantes (politeísmo egípcio)¹⁷⁰.

No contexto americano, o ritual foi empregado como meio de inclusão social e adaptação simbólica; as diferenças foram idealizadas enquanto modalidades práticas: o rito resolvia o problema da alteridade inserindo-a no modelo estrutural. A comunicação se realizava por todos os níveis interligados (social, simbólico, civil), o que estruturava essa intervenção. No processo de conversão do gentio, os missionários reconstruíam a superstição na prática cotidiana - a eficácia dos padres no tratamento dos enfermos era condição para que o sistema religioso solidificasse sua base. O sucesso dependia da habilidade inaciana em criar uma *única cultura*, o que estava acoplado à inclusão da experiência selvagem no discurso teológico cristão.

Na construção de um sistema comunicativo que pudesse dar conta das diferenças e se relacionasse com a hierarquia cristã, a *conversão* foi realizada: a idealização de uma sólida e única comunidade humana reconstruiu a narração supersticiosa indígena, agora imbuída pela ordem hierárquica universalizante da *religião lícita*. A fim de compatibilizar as diferenças, a ação cristã teve de se estender a todas as esferas do cotidiano (vida, enfermidade e morte) para garantir sua inteligibilidade. Esse paradigma auxilia na compreensão da manutenção dessas construções ao longo do tempo.

Deste modo, as pesquisas atuais tendem a interpretar esse palco de ações como produto das relações tecidas historicamente entre os diferentes povos, nas quais estão circunscritas as alterações determinantes para o rumo das civilizações. Sendo assim, é errôneo tratar de *religião dos indígenas*, afinal a prática missionária transformou o curso da cultura selvagem com a implementação de novos códigos e relações igualitárias – o pensamento original se perdeu para sempre. As técnicas e rituais de convivência social e compatibilidades simbólicas foram produzidas no encontro cultural, tornando-se *civis* - os missionários não dissociavam essa esfera da conversão religiosa.

¹⁷⁰ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. Op. cit., p.501.

A razão dos civis é tão mais civil quanto mais generalizada. Não é preciso inventar novas categorias para identificá-la, como “pensamento mestiço” ou “pensamento fraco” (...), basta a “razão civil”, porque explica bem sejam seus mecanismos simbólicos, seja a subjetividade social que a aciona¹⁷¹.

Na conversão ritual das alteridades realizou-se a compreensão da mensagem cristã pelos ameríndios. Nesse ambiente, as regras e valores foram elaborados e reformulados, o que contribuiu para a construção de uma sociedade inédita, porém funcional ao autorreconhecimento ocidental.

2.6 Colonização e açúcar

A colonização, como um processo dinâmico, foi caracterizada por uma constante tentativa de reprodução da civilização europeia. Partindo do pressuposto que essa reprodução não se processava fielmente, a colônia seria então uma *criação*. A *europeização* do território americano dividiu-se em três períodos: a *descoberta* que, como o próprio termo indica, estava circunscrita ao reconhecimento do território; a *conquista*, exploração predatória que se realizou mediante coação violenta dos nativos e relação com feitorias; e a *colônia*, ocupação de fato da terra de forma cultural e econômica. Esta última etapa foi marcada pela tentativa de adaptação dos estilos de vida e redefinição das estruturas sociais, sendo assinalada pelo desenvolvimento do engenho e da fazenda; conseqüentemente, envolveu a submissão ou assimilação dos silvícolas¹⁷².

A conquista foi realizada sob a supervisão da coroa; já a iniciativa da colonização foi transferida aos particulares mediante a partilha das terras e dos braços nativos. Conforme o que já foi evidenciado anteriormente, os jesuítas se caracterizavam como perturbadores da ordem econômica ao defenderem a liberdade dos índios, considerados essenciais para o desenvolvimento do sistema.

O crescimento do comércio do açúcar na Europa foi um fator de extrema importância para a viabilização de política colonial. Associações comerciais com genoveses e flamengos eram tratadas como imperativos dessa colonização, em

¹⁷¹ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**. Op. cit., p.105, grifo do autor.

¹⁷² FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. In: IV SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 1967, Porto Alegre. *Anais...* São Paulo: Revista de História, XXXI, 1969, p.187.

especial com os flamengos, ativos atuantes na produção e distribuição do açúcar no norte da Europa e na movimentada Antuérpia.

Stuart Schwartz traça em sua obra o caminho histórico percorrido pelo cultivo da cana-de-açúcar: de provável origem bengalesa ou do Sudeste asiático, a produção do açúcar foi levada à Pérsia; deste local os árabes transportaram à costa oriental do Mediterrâneo. No século XIV, Chipre tornou-se um grande produtor, suplantado mais tarde pela Sicília, sistema que já contava com mão de obra escrava. Na Península Ibérica, o açúcar era produzido em pequena escala desde o domínio dos mouros; a partir do modelo siciliano, os ibéricos introduziram essa estrutura nas ilhas atlânticas. Foi na região mediterrânica que as *moendas* com a prensa composta por cilindros horizontais engrenados se desenvolveram. Movidas por bois ou por seres humanos, as pedras circulares rolavam sobre os pedaços de cana para extrair o caldo¹⁷³. Segundo Vera Ferlini, foi com o *sistema de entrosas*, baseado em um processo de moagem que utilizava três cilindros verticais rotativos, que ocorreu a inovação técnica fundamental da produção açucareira. Assim sendo, tornou-se o mecanismo mais utilizado na América¹⁷⁴.

A partir do estudo empreendido por Schwartz, descreve-se o desenvolvimento da produção açucareira¹⁷⁵: ao longo dos séculos XV e XVI, as ilhas dos Açores, Cabo Verde, Canárias, São Tomé e Madeira produziram açúcar para o mercado europeu. Os Açores foi a primeira região no Atlântico a receber esse tipo de produção; já na Ilha da Madeira, o açúcar foi produzido em larga escala, tornando-se a maior produtora do século XV com a introdução da moenda movida à água. Apesar de representar uma região de posse portuguesa, coube aos italianos, em especial os genoveses, a instalação desse cultivo madeirense. Os flamengos, mais centrados no comércio, também participavam da indústria. O declínio foi rápido: em meados do século XVI, devido à concorrência brasileira e de São Tomé, aliado ao esgotamento do solo, o açúcar passou a ser uma produção subsidiária. Embora tenham sido utilizados como referência, Schwartz acredita que os engenhos madeirenses não tenham ultrapassado o tamanho médio se comparado aos brasileiros. Porém, foi a utilização de mão de obra compulsória que alicerçou o

¹⁷³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.21-2.

¹⁷⁴ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**: o mundo dos Engenhos no Nordeste colonial. Bauru: EDUSC, 2003, p.152-4.

¹⁷⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*

modelo atlântico: “Tratava-se de uma resposta racional da sociedade e da economia a uma situação de terras relativamente baratas e capital escasso”¹⁷⁶.

Disputada por portugueses, castelhanos, catalães e genoveses, as ilhas Canárias apresentaram uma situação similar à vivida pela Madeira: ascensão acompanhada do declínio. Em Cabo Verde, apesar do apoio do capital genovês, a inaptidão dos colonos portugueses, a falta de disposição de enfrentar a longa e difícil jornada, aridez do clima e imprevisibilidade das chuvas malograram o desenvolvimento da região. Neste local a produção de açúcar se concentrou no fornecimento interno.

Foi na ilha de São Tomé que o sistema de grande lavoura tomou sua forma; a colonização associada ao açúcar cresceu rapidamente graças aos inúmeros rios e à ação administrativa dos genoveses e madeirenses. A produção sofreu um declínio com a ascensão brasileira; porém, os engenhos de São Tomé utilizaram a mão de obra escrava de uma forma que apenas seria passível de visualização nas grandes lavouras americanas. Devido à ausência de uma população europeia, outro pioneirismo nessa ilha foi o fato de contar com uma massa de negros livres; os mestiços ocuparam variadas posições funcionais na ilha.

Os elementos de um sistema capitalista de grande lavoura em São Tomé são destacados:

(...) um sistema econômico orientado para a produção de uma cultura altamente comercializável e, não obstante, capaz de valer-se de uma forma social arcaica, a escravidão, para fornecer a mão-de-obra necessária. O sistema de grande lavoura, ou regime dos engenhos, havia amadurecido nas latitudes meridionais, e podia, agora, cruzar o Atlântico com trágica desenvoltura¹⁷⁷.

O continente americano permitiu expandir essa prática agrícola para fins exportadores. Na porção do território que cabia aos espanhóis, poucas foram as regiões que investiram na produção açucareira até o século XVII, mesmo assim sem grande vulto econômico - Canárias, Cuba, Porto Rico, Antilhas são os esparsos exemplos. Na colônia portuguesa a situação foi diferente.

Schwartz aponta para a existência de engenhos na porção lusitana da América desde a primeira década do século XVI, com menção à circulação de

¹⁷⁶ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.26.

¹⁷⁷ Idem, p.30.

açúcar brasileiro na Antuérpia em 1519¹⁷⁸. Apenas nas décadas de 1530 e 1540, com a expedição de Martim Afonso de Sousa, que a produção açucareira se firmou. O empreendimento inicial contava com pessoas experientes no trato com o açúcar: portugueses, italianos e flamengos provenientes da Ilha da Madeira. Do malogrado sistema de capitanias hereditárias, apenas as regiões que estabeleceram uma sólida atividade açucareira, adicionada com um relacionamento pacífico com os indígenas, mantiveram-se em desenvolvimento.

Uma dessas capitanias de sucesso foi São Vicente, propriedade de Martim Afonso, estimulador da produção de açúcar; foi o sócio majoritário do mais tarde denominado Engenho São Jorge dos Erasmos, um dos primeiros complexos instalados na região - os 3 primeiros engenhos foram construídos pelos irmãos Adorno, Pero e Luiz de Góes. Schwartz considera o Engenho dos Erasmos um dos maiores, senão o maior dos engenhos da região sul, a ponto de relacioná-lo com a trajetória dos engenhos madeirenses, caracterizados por serem empreendimentos mercantis financiados por estrangeiros em posses lusas - visava um mercado europeu amplo¹⁷⁹.

Embora não tivessem representado um grande vulto econômico, os engenhos da região produziram aguardente até o início do século XVII para consumo interno - poucas caixas eram exportadas. Na segunda metade do século XVI, o centro da atividade açucareira se transplantou para o nordeste, com destaque para a Bahia e Pernambuco. A partir da atuação destacada do donatário Duarte Coelho, que se utilizou de conhecimentos e habilidades de prósperas regiões açucareiras, Pernambuco foi a capitania de maior fabricação do *ouro branco*. A Bahia não ficou atrás, ganhando notoriedade devido ao excelente porto natural que permitia a embarcações ancorarem, além do solo do massapé e índices pluviométricos vantajosos.

A produção colonial tinha destino certo: o mercado atlântico, algo até então novo. Para que se efetivasse tal processo, foi necessária a introdução de uma produção continuada que, ao mesmo tempo em que possuía uma finalidade econômica, consolidava a ocupação: um empreendimento empresarial que surgiu

¹⁷⁸ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.31.

¹⁷⁹ Idem, p.33.

em função da atividade mercantil oceânica¹⁸⁰. O sucesso das estruturas dependia da dinâmica colonial e seus mecanismos que permitissem a circulação dos produtos; no século XVII, a bordo de navios holandeses, o produto brasileiro já participava do comércio no hemisfério norte europeu.

A organização manufatureira do engenho explicita sua determinação pelo capital mercantil, e as condições que tornaram possível a aglomeração de trabalhadores em situação de cooperar para produzir açúcar remetem à necessidades de acumulação da Época Moderna¹⁸¹.

O fruto do enriquecimento, na maioria das vezes, não se direcionava para a colônia; desse modo, o desenvolvimento urbano foi legado a segundo plano, fator que gerou a ausência de bens de consumo nas vilas. Um elemento que concedeu um diferencial para a região vicentina foi o movimento comercial proporcionado pelo porto de Santos, muito procurado por embarcações estrangeiras.

A instalação de engenhos no Brasil influenciou na dinâmica do povoamento. Considerado como o primeiro tipo de indústria a empregar linhas de produção, resultado da divisão de trabalho, utilizou-se de atividades sequenciais que ampliaram a produção. As etapas ocorriam em espaço e dinâmica determinados, o que compreendia os canaviais, seu transporte até a fábrica, moagem, fervura e purgação do caldo, distribuição nas fôrmas, repartição dos açúcares, secagem, classificação, pesagem, encaixotamento e divisão entre senhor e lavradores. Segundo Vera Ferlini, essas propriedades constituíam grandes conjuntos arquitetônicos que englobavam moendas, fornalhas, cobres, animais e enorme quantidade de escravos, empenhados e distribuídos espacialmente pelo território de modo a garantir uma produção eficaz baseada em “um sistema que criava o trabalho como produto da força coletiva”¹⁸².

A denominação *engenho*, antes circunscrita ao complexo onde se produzia o açúcar, com o tempo passou a representar toda a propriedade, incluindo suas lavouras. “O complexo açucareiro compunha-se de dois elementos essenciais: a unidade manufatureira, o engenho; e as lavouras de cana, pertencentes ao engenho ou a lavradores de cana. Era, porém, o engenho o coração da produção (...)”¹⁸³. Os

¹⁸⁰ FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. *Op. cit.*, p.182.

¹⁸¹ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.140-1.

¹⁸² *Idem*, p.138-9.

¹⁸³ *Ibidem*, p.137.

engenhos eram autossuficientes, tendo em seu interior todos os profissionais, serviços e a maioria dos produtos que necessitassem: grandes propriedades de exploração escravista voltadas ao Estado que direcionava a produção ao sistema mercantil europeu; polos aglutinadores que impediam a existência da pequena propriedade desvinculada do processo produtivo¹⁸⁴.

[O engenho] (...) permitia superar a usura de elementos europeus e a refratariedade dos nativos ao trabalho continuado, associando-os na ocupação produtiva do solo. (...) Algo de híbrido, misto de rural e urbano, de agrícola e industrial, combinando o trabalho livre e o assalariado, a economia monetária e a economia natural. A estrutura viável no encontro entre culturas desniveladas – a solução colonial¹⁸⁵.

Com relação à mão de obra, apesar de malogradas as primeiras tentativas de utilizar os indígenas, sua escravidão se revelou como a alternativa mais viável no início do processo; por meio de alianças esporádicas e convencimento dos grupos nativos, as guerras indígenas foram perdendo sua significância, fato que resultou na desestruturação das comunidades tribais. A política colonial não conseguiu ou não se esforçou em evitar tal acontecimento.

Segundo Schwartz, a sociedade formada pelo advento colonial se caracterizava por ser multirracial e estratificada, influenciada pelo sistema de grande lavoura e hierarquias das diferentes condições sociais dos trabalhadores, com enorme contribuição da estrutura advinda dos códigos religioso e jurídico. O objetivo de sua obra foi analisar o desenvolvimento da sociedade baiana e do sistema escravista em um período de 300 anos, com especial atenção para os engenhos jesuítas de Sergipe e Santana. Não obstante as análises do autor se concentrarem na Bahia, Schwartz acredita que os processos e padrões descritos foram os mesmos que ocorreram em outras áreas produtoras de açúcar. Para ele, a escravidão fez parte de uma abrangente estrutura de relações sociais e econômicas, na qual tanto o engenho quanto a escravidão tiveram papéis destacados. A *sociedade açucareira*, ratificada pelo Estado e pela Igreja, assentou-se em princípios compartilhados e facilmente adaptados às situações que se apresentavam¹⁸⁶.

A sociedade escravista originou-se da integração dos princípios europeus com a escravidão da grande lavoura; uma nova realidade que necessitava ser

¹⁸⁴ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.216-7.

¹⁸⁵ FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial*. *Op. cit.*, p.184-5.

¹⁸⁶ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.209.

conciliada com os ideais sociais portugueses. A distinção social na colônia era baseada na condição *escravo* e *livre*. A ideia romana e ibérica precedente sobre a servidão doméstica, aliada ao papel da Igreja na questão da humanidade dos cativos e sua participação nos rituais e privilégios cristãos, foram fatores que delimitaram o relacionamento entre senhores e escravos.

Em um mundo em que a linhagem proporcionava uma base ao indivíduo, os escravos em geral não possuíam sobrenome e, efetivamente, nem família reconhecida; em uma sociedade em que a honra refletia o *status*, pressupunha-se que a escravidão despojava o indivíduo de toda e qualquer honra. (...) Legalmente, a liberdade era importante¹⁸⁷.

Sob a perspectiva dessa sociedade paternalista, a mão de obra livre não se distinguia da escrava, era considerada uma continuidade: o escravismo, fundamentado hierarquicamente na raça e na cor (reflexo da organização interna dos engenhos), acabou por definir a sociedade. A emergência e preponderância da grande lavoura promoveu a recriação do *ideal nobre* por meio da relação de dependência estabelecida entre os escravos e o grande proprietário. Tamanha difusão essa instituição escravista alcançou, que escravos alforriados e mestiços se esforçavam para possuir cativos sob sua autoridade; a escravidão era reafirmada em todos os âmbitos da sociedade.

A produção açucareira necessitava de uma variada gama de trabalhadores assalariados para exercer as funções intermediárias que a demanda escravista não dava conta – esses técnicos habilidosos, que conheciam os procedimentos necessários à produção do açúcar, chegaram a exercer cargos de supervisão¹⁸⁸; ao mesmo tempo, representava a possibilidade de mobilidade e progresso aos cativos. Schwartz, ao analisar os registros contábeis dos engenhos, observou quatro categorias de trabalhadores assalariados¹⁸⁹: a primeira eram os profissionais que prestavam serviços periódicos – advogados, médicos e capelães estavam nessa categoria.

Presentes apenas em engenhos de grande porte, muitas indústrias açucareiras não possuíam párocos permanentes - o Engenho São Jorge dos Erasmos é um exemplo deste fato: sem um capelão fixo, dependia da assistência esporádica jesuítica. Enquanto *funcionários fixos*, os párocos atuavam como

¹⁸⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.214.

¹⁸⁸ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.142.

¹⁸⁹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.262-4.

guardiões morais e espirituais dos moradores, além de exercerem a função de *curas* para os doentes.

Aqueles remunerados à base de soldada, a segunda categoria, detinham um relativo privilégio, sendo rara sua substituição – nesta estavam os especialistas no fabrico do açúcar (mestre do açúcar, banqueiro, caixeiro, purgador, caldeireiro etc.) e artesãos tradicionais.

As duas últimas categorias de trabalhadores assalariados eram formadas por aqueles que recebiam pagamento por dia ou tarefa; a remuneração era medida de acordo com a função desempenhada. Já os artesãos representavam um grupo privilegiado: tinham a seu dispor assistentes, oficiais e até escravos; os ferreiros sobressaíam entre os mais prósperos.

A última classe de trabalhadores assalariados era composta por indivíduos não qualificados, que exerciam atividades gerais - cortadores de árvores e da cana, mensageiros, capturadores de escravos fugidos e outros serviços. Estavam sob a autoridade pessoal do senhor de engenho.

Os *feitores-mores* e *administradores* viviam uma situação diversa: representantes diretos dos proprietários, eram socialmente destacados. Por exigirem uma alfabetização, se tratavam de cargos geralmente ocupados por indivíduos brancos, o que explica a grande incidência de indivíduos desse grupo entre os caixeiros (encarregados de registrar a divisão do açúcar entre o proprietário do engenho e os lavradores, contabilizavam as remessas que se dirigiam ao porto). Em sua análise da documentação do Engenho Sergipe do Conde (1622-1653), Vera Ferlini destaca que o feitor exercia uma função de gerente, responsável por todas as atividades do complexo: “(...) sua principal função era fazer a maior quantidade de açúcar que pudesse, cuidando que a produção fosse enviada a Portugal”¹⁹⁰. Era ele quem coordenava o processo produtivo e mantinha a ordem por meio de ações vigilantes, fiscalizadoras e punitivas o que, não raro, eram aplicadas de formas violentas.

De modo a evitar atuações sem limites, deveria haver uma restrição ao poder dos feitores. Conforme se pode verificar na documentação do Engenho São Jorge, propriedade de comerciantes absenteístas, é notável a ausência dessa restrição no

¹⁹⁰ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.182-3.

poder exercido pelos administradores, de maneira que agiam livremente, portando-se como donos da indústria vicentina¹⁹¹.

Segundo Ferlini, os *oficiais do açúcar* (mestre, caldeireiro, banqueiro e purgador) detinham a “arte do açúcar”¹⁹². Na análise empreendida no Engenho Sergipe, Schwartz declarou que o funcionário melhor remunerado era o *mestre do açúcar*, responsável por dirigir e supervisionar a produção do açúcar desde a moagem até o encaixotamento: “Somente sua observação e atuação diretas permitiam bom resultado”¹⁹³ – esse oficial deveria saber a procedência das canas, distinguir a qualidade do caldo a ser produzido, inspecionar os diversos setores e vigiar os trabalhadores. Outra função de suma importância era exercida por um segundo *feitor* (subordinado ao *feitor-mor*), que detinha a autoridade da regulação dos prisioneiros. Esses serviços de *mestre* e *feitor* podiam ser desempenhados por escravos. Segundo dados apurados pelo autor, havia uma hierarquização nas formas de pagamento, variadas de acordo com a raça e a cor do indivíduo¹⁹⁴.

Conquanto o número de trabalhadores assalariados fosse imensamente inferior ao dos escravos, sua função foi de grande importância. Trabalhando lado a lado, desempenhando funções semelhantes, trabalhadores livres e cativos se complementavam e juntos mantinham o sistema escravista.

Devido à miscigenação e difusão de habilidades no trato do açúcar com pessoas de etnias e condições variadas, uma forma de ascensão social se concretizou. Contudo, conforme afirmado acima, as graduações de raça e cor eram determinantes no estabelecimento do valor dos serviços prestados. Nos engenhos de grande porte, os indígenas, quando presentes, exerciam atividades remuneradas, porém recebiam menos do que um trabalhador branco na mesma função. Outro indicativo de sua posição subalterna é o fato de que os nomes dos nativos não eram registrados nos livros administrativos, contendo apenas a referência *índios*¹⁹⁵. O silêncio da documentação acerca dos indivíduos inumados no Engenho dos Erasmos pode ser explicado a partir dessa constatação: devido à sua condição social, não mereceram o registro que afirmava sua identidade.

¹⁹¹ LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente: resultado de pesquisas em arquivos belgas. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, junho 1963, n. 1, p.13-43, 1963.

¹⁹² FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.190.

¹⁹³ Idem, p.179.

¹⁹⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.265-6.

¹⁹⁵ Idem, p.268.

À medida que houve um crescimento da população de mestiços e livres, as indicações referentes à cor nos registros contábeis foram gradativamente desaparecendo; a diferenciação se estabeleceu na habilidade e experiência do indivíduo, o que não descarta o contexto de exclusão baseado na cor; porém, o fato de existir uma grande quantidade de indivíduos negros livres gerou uma reformulação e uma consequente desvalorização dos *ofícios do açúcar*¹⁹⁶.

No tocante às relações servis, é de suma importância destacar que o Estado, embora aparelhado de leis restritivas, não interferia no controle do senhor sobre seus escravos; o relacionamento dinâmico entre o proprietário e o cativo definia as relações sociais e moldava o sistema escravista. Os governos locais, controlados pelos senhores, foram mais efetivos no estabelecimento de padrões e controle sobre escravos do que a Coroa portuguesa.

Com relação ao cativo, outro elemento a ser destacado era o desequilíbrio no contingente de indivíduos entre os sexos masculino e feminino nos escravos africanos – as mulheres, de preço mais baixo, eram adquiridas em menor quantidade¹⁹⁷; essa situação era ainda mais agravada pela baixa fecundidade entre os cativos. Tal contexto pode ser explicitado como resultado de escolhas feitas pelos senhores em questões culturais e sociais que, aliado ao regime de trabalho, clima e mortalidade, definiram a realidade.

As atividades eram divididas: às mulheres cabiam as tarefas nas moendas, casa de purgar, do balcão de mascavar, pesagem, amarração dos feixes de cana e serviços *leves* da cozinha (varrer, acender os instrumentos de iluminação e retirar escumas do parol); aos homens eram reservados serviços nas barcas, angariamento de lenha e derrubada das matas, corte das canas, além das caldeiras. Outras atividades eram exercidas por ambos os indivíduos: aragem, plantação e limpeza dos canaviais¹⁹⁸.

A expectativa de vida entre os cativos era baixa se comparada ao restante da população; ao se empreender uma análise das condições em que os escravos viviam nos engenhos essa informação não surpreende – subnutrição, exigências de trabalho, maus-tratos, falta de cuidado com as gestantes, descuido com o crescimento das crianças etc.

¹⁹⁶ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.199.

¹⁹⁷ *Idem*, p.201.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.207.

O regime de trabalho nas indústrias açucareiras acarretava em um desgaste físico extremamente elevado; a lavoura e a safra exigiam esforços que impediam o descanso, a fadiga levava vários cativos ao óbito - os escravos rebeldes eram designados para as atividades árduas. O fator psicológico era outro agravante: há relatos de infanticídio, aborto e suicídios que a condição escrava gerava. Diante da situação em que viviam, as baixas taxas de natalidade podiam representar decisões dos cativos frente à morte iminente; ante à realidade que o cativeiro oferecia, os escravos procuravam criar ambientes e relações socioculturais que lhes garantissem consolo perante a hostilidade presente. “Os trabalhos do engenho eram contínuos e estafantes. O tempo era dado pelo ritmo da produção, pelas safras, pelo cozimento, pelas tarefas designadas, sem atender às mínimas necessidades físicas do trabalhador”¹⁹⁹. A grande circulação de trabalhadores no Engenho São Jorge, referendada pelos vestígios ósseos estudados, permitem enaltecer essa característica de trabalho que eximia as vidas na indústria vicentina.

Muitos senhores negavam-se a conceder a união formal aos cativos, impedindo os casamentos sob a ação da Igreja. Os clérigos condenavam a exploração sexual dos escravizados pelos senhores circunscrevendo esta prática como desencorajadora do casamento. Como se não bastasse este fato, a escolha dos parceiros não era livre, mas induzida pelos proprietários sob a justificativa paternalista. Outro impedimento decorria da necessidade do batismo como ação anterior ao casamento, elemento que sofria interferência do senhor; a cristianização dos escravos negros era um processo ainda mais lento.

A Igreja defendia que o matrimônio devia ser realizado em idades jovens, forma de evitar atitudes e pensamentos pecadores; considerava-se a Colônia como um local propenso a paixões arrebatadoras e ilimitadas, em especial entre os escravos. As mulheres cativas eram as principais vítimas desse ideal de libertinagem entre os negros.

Os senhores utilizavam várias justificativas para impedir as uniões formais: uma delas resulta do fato que tais relações podiam implicar impedimentos morais da venda e demais separações do casal. Outra restrição sobre a estruturação das famílias escravas destaca-se na política senhorial de confinamento do espaço de relação social do cativo, uma tentativa de limitar as relações ao ambiente do

¹⁹⁹ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.211.

engenho a fim de evitar motins e rebeliões. Embora essa política não tenha obtido o efeito esperado, afinal os engenhos eram muito próximos, a convivência e as oportunidades matrimoniais eram demasiado prejudicadas. O direito do escravo de contrair o matrimônio esbarrava no direito do senhor de proteger e manter sua propriedade.

Apesar das uniões formais não abrangerem a realidade colonial, a formação da família por meio do matrimônio e do batismo eram momentos de grande importância. As variadas populações ocupantes do solo americano pertencente a Portugal instituíram significados diversos para esses atos. Entretanto, o desinteresse dos proprietários e a falta de uniões formais não representavam um impedimento para os cativos criarem e manterem laços de afeição entre si. O interesse econômico e as já citadas condições de trabalho foram preponderantes na estruturação da família escrava.

Não se pode excluir a possibilidade de muitos cativos recusarem a união religiosa como manifestação contrária às normas católicas; era comum entre os escravos a prática de furtarem-se das obrigações religiosas. Mulheres que haviam tido filhos recentemente e trabalhadores que se recuperavam de alguma enfermidade ou tinham dentes extraídos recusavam-se a assistir à missa, alegando que o cheiro dos mortos era prejudicial²⁰⁰.

Aqueles que partilhavam da fé cristã estabeleciam laços espirituais de *compadrio* entre afilhados, pais e padrinhos – um ritual de adesão de *pais suplementares* do indivíduo batizado. Essas relações estendiam-se além do cerne eclesiástico, de forma a criar afetividades com seu superior. Raramente o senhor apadrinhava um escravo, pois poderia criar um empecilho à aplicação de castigos e demais conflitos inerentes à condição cativa.

O batismo, por representar igualdade, humanidade e libertação do pecado, simbolizava qualidades incompatíveis com a condição de escravo e apresentava uma contradição potencial que era resolvida não com a abolição da escravidão ou do batismo, mas com a manutenção em separado desses elementos conflitantes. O renascimento do cativo através do batismo não se dava por intermédio de seu próprio senhor. Outros, escravos, livres ou proprietários de outros cativos, serviam-lhe de padrinho²⁰¹.

²⁰⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.239.

²⁰¹ Idem, p.331.

A paternidade espiritual constituía um laço de igualdade social perante os compadres; assim, um escravo não apadrinhava uma criança livre, independente da cor da pele - havia a esperança de que o compadrio favorecesse a liberdade. A ocupação e a cor também eram elementos que pesavam na seleção. O batismo, além de todos os atributos citados, promovia a rápida adaptação dos africanos recém-chegados. A presença do padrinho era mais importante do que a madrinha, fator que extenuava o reflexo da estrutura paternalista.

Apesar de a estrutura social conspirar contra a formação de famílias escravas, o catolicismo impeliu os senhores a reconhecerem as relações de família e parentesco entre os cativos. Desse conflito resultou a estruturação de redes de parentesco sob a égide dos proprietários que, embora visassem um benefício próprio, foi de grande importância para os escravos.

Com a adesão desses povos ao cristianismo, foi necessário o estabelecimento de conciliações a fim de enquadrá-los no organismo político. Os cativos e seus descendentes eram definidos tanto pela cor quanto pela função que desempenhavam: enquanto a primeira conferia-lhes uma identidade de grupo, o estado jurídico criava distinções e classificações mutáveis. Tais fatores, porém, não impediram a população parda de crescer e integrar-se às categorias dos artesãos, trabalhadores assalariados e pequenos proprietários; essa complexidade ocorreu devido às alforrias de escravos e a mestiçagem, conferindo diversos ajustes na hierarquia social.

2.7 Unidade produtiva e cristãos-novos

No século XVI, o Estado estabelecia o controle e a regulamentação da relação entre os grupos de modo a organizar a sociedade; com a finalidade de manter equilíbrio e evitar a competição e o conflito, a vida política garantia o bem comum por meio da disposição hierárquica. Dentre as distinções presentes na Colônia, a mais significativa estava entre os trabalhadores e as pessoas consideradas *de qualidade*. Formas de tratamento, privilégios, obrigações, sinais de graduação e precedência eram elementos que indicavam a posição social dos indivíduos.

A distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos (judeus portugueses convertidos forçosamente em 1497), mantida até meados do XVIII, impunha

dificuldades de acesso aos indivíduos de sangue judeu. Nesse contexto conflituoso, pode-se destacar, em especial na Bahia, a migração de cristãos-novos e suas operações significativas na economia brasileira – os percalços da Europa encontraram sua solução no território americano: sob uma vigilância menor, favorecida pela união com os cristãos-velhos (maneira eficaz de extinguir o passado judeu), a possibilidade de ascensão social era enorme. As denúncias da Primeira Visitação na Bahia destacaram a presença de cristãos-novos na capitania de São Vicente, inclusive ligadas ao genro do capitão-mor Jerônimo Leitão²⁰².

Com a finalidade de compreender a configuração colonial em que os cristãos-novos se embrenharam, delineia-se a estrutura desenvolvida nos primeiros séculos: vilas e cidades eram erguidas a fim de coordenar os núcleos coloniais compostos pelos engenhos – no meio urbano organizavam-se as bases administrativas, os mercados intermediários e os portos. Havia uma interdependência entre esses centros e os engenhos; um não existiria sem o outro - importante frisar que tal processo foi levado a cabo por iniciativa particular, regulada e autorizada pela coroa. A cidade tinha a função de agregar a população dispersa pelo território, bem como as freguesias das igrejas.

Tudo porém girava em torno das unidades de produção – o engenho, a fazenda, e mais raros os currais. Produção para exportação – marca essencial da economia colonial, indispensável para se compreender o *processus* da colonização. Para a burguesia comercial que subsidiava a colonização, o que importava era a produção do açúcar. (...) O povoamento e a fixação que acarretavam a montagem de uma nova sociedade surgiam como uma decorrência da organização da produção em base estável. O engenho com seu séquito de fazendas constituía essa base, e nele e em torno dele agrupavam-se os indivíduos numa atividade remuneradora²⁰³.

Antes da chegada de Tomé de Sousa e a implantação do sistema de Governo Geral, as câmaras municipais gozavam de uma relativa autonomia administrativa; de modo a ordenar a exploração econômica e efetivar a posse territorial, essa autonomia foi logo limitada. Com a crescente utilização das terras nativas para o extenso cultivo da cana, se consolidou a conquista territorial nas primeiras vilas vicentinas.

²⁰² FALBEL, Nachman. Sobre a presença de cristãos-novos na Capitania de São Vicente e a formação da etnia paulista. **Revista USP**, São Paulo, n.41, p.112-119, março/maio 1999, p.114.

²⁰³ FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. *Op. cit.*, p. 188-9.

Nessa diretriz, a questão primordial foi o estabelecimento de uma política de favorecimento à produção açucareira; a doação de sesmarias era realizada mediante o oferecimento de condições para instalar e proteger um engenho, além de estimular o povoamento de modo a vincular grupos de lavradores – o governo estimulava o empreendimento por meio de isenções fiscais.

A partir dessa política, inspetores especializados em averiguar a qualidade do açúcar enviado à Europa asseguravam à Coroa um maior benefício sobre o produto. Durante o governo de Mem de Sá, a necessidade de maior quantidade de terras para implantação de engenhos e canaviais estabeleceu um arranjo que era desfavorável aos jesuítas e suas reduções.

No que se refere à arquitetura, elemento primordial a ser considerado na implantação do sistema, os engenhos construídos de pedra e cal representavam aqueles que levariam a produção a cabo, pois concebiam o ideal empresarial; o Engenho São Jorge dos Erasmos, o mais importante da região vicentina, é um exemplo de tal iniciativa. A indústria açucareira estabelecia uma permanência; nesse quesito inseriam-se os mercadores, que legavam sua descendência no local. Na importância diminuta das vilas e cidades, os engenhos se tornaram locais de aglutinações sociais, agrupamentos tipicamente urbanos. Por se tratar de uma unidade de produção industrial, o complexo açucareiro poderia conter em seu interior, ou adjacente, seus próprios canaviais, ou ainda poderia adquirir a cana de lavradores vizinhos. Também representava um centro de consumo - estava situado num ambiente rural, mas não era concebido como uma simples fazenda. Assumia funções de caráter administrativo, facilitada pelas distâncias dos centros urbanos, a precariedade de transportes e da justiça, e inexistência de polícia institucionalizada. Intencionalmente distantes, as indústrias coloniais mantinham sua autonomia - o complexo açucareiro antuerpiano, relativamente afastado das vilas de Santos e São Vicente, se enquadra nesse sistema, fator que também justifica sua localização periférica atual. Apesar de ser considerada uma unidade autossuficiente, o engenho era dependente do centro urbano e seus atributos.

Aliado a todas essas características, por determinação dos regimentos, os engenhos se constituíram como fortalezas contra ataques de índios e corsários²⁰⁴. A partir destes pressupostos, a defesa da colônia passou a ser um dever dos colonos.

²⁰⁴ Regimento de 17-12-1548 apud FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. *Op. cit.*, 1969, p.191.

Nesse contexto, Salvador, Santos e São Vicente foram cercadas por paliçadas com a finalidade de garantir uma maior proteção²⁰⁵. Os engenhos de açúcar, enquanto expoentes da economia colonial, tiveram de seguir essas determinações, o que acarretou na construção de estruturas arquitetônicas robustas e fortificadas, herança da arquitetura militar ibérica. Não obstante, deveriam estar munidos de armamentos para a defesa. “A construção de muros e cercas para conformar um recinto urbano fortificado era, portanto, instrumento essencial no processo de colonização”²⁰⁶.

O regimento de 1548 exigia a observância dos locais de instalação de engenhos e vilas; com relação aos primeiros, era necessária a proximidade a ambientes onde houvesse recursos naturais indispensáveis para o trato com o açúcar, principalmente água corrente, força motriz da moenda.

O Engenho São Jorge dos Erasmos é um exemplo desta concepção: foi instalado em proximidade com água corrente (rio São Jorge) que, além de movimentar as engrenagens da moenda, ainda servia de transporte das cargas para o porto. Por estar localizado no interior da vila vicentina, a abundância de matas lhe disponibilizavam madeiras para construção e demais serviços. As pedras das estruturas arquitetônicas foram colhidas no entorno; como argamassa, utilizou-se sambaqui abundante na região. Para os objetos de cerâmica (fôrmas de pão de açúcar, telhas) e plantio da cana, a terra serviu como matéria-prima.

Contendo o atributo aglutinador, tais fazendas atraíam grande quantidade de refugiados. Encarregados administrativos como os feitores não foram uma invenção da sociedade colonial, já eram presentes onde a distância impunha um controle por intermediários - raramente os proprietários se fixavam no local da empresa, salvo em casos de uniões matrimoniais.

Foram construídos na Capitania de São Vicente outros engenhos para moer cana além do São Jorge: *Engenho Madre de Deus* ou *Nossa Senhora das Neves*, construído em 1532 na região continental de Santos por ação de Pero Góes; o *Engenho São João*, dos irmãos Adorno (1533), à margem do córrego de São Jerônimo (que atualmente compreende a área que faz parte do centro de Santos); *Engenho Jerônimo de Leitão*, construído em Tumiarú (São Vicente) de frente a atual ponte Pênsil; o *Engenho de Nossa Senhora da Apresentação*; um engenho

²⁰⁵ Conferir imagem da pág. 66.

²⁰⁶ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**: o vídeo como instrumento educativo na Arqueologia do monumento quinhentista. Tese (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p.55.

pertencente a Bartolomeu Antunes; outros três de posse, respectivamente, de Estevão Pedroso, Salvador do Valle e da família Guerra; *Engenho de Santo Amaro*, fundado por Estevão Raposo, na Ilha de Santo Amaro, atual cidade do Guarujá; *Engenho de Santo Antônio*, de Manuel Fernandes²⁰⁷.

As ameaças ao desenvolvimento eram muitas: ataques de índios hostis, presença francesa, ações de colonos. À medida que ocorria a expansão dessas indústrias, as áreas iam sendo gradativamente *pacificadas* no trato com os nativos. Com escravos, lavradores, assalariados sob seu comando, o senhor de engenho detinha autoridade de governo, o que demonstra a vitalidade desses complexos empresariais.

A situação intermediária entre ambiente rural e urbano explica a adaptação dos comerciantes e compradores a essas condições de vida, cujos mais ativos e empreendedores eram os cristãos-novos, com intensas atividades nos centros financeiros e no comércio, além de operações no tráfico atlântico. Por manipularem o câmbio, tinham a possibilidade de migrar quando fossem ameaçados pelas esferas da Inquisição; tal fator foi determinante para que inúmeros cristãos-novos se transferissem para a colônia portuguesa.

Os cristãos-novos foram se estabelecendo em áreas diversas, como o clero, carreira militar, postos do governo etc. Estavam difundidos em meio aos cristãos-velhos pelos casamentos; sua presença era notada por toda parte: Portugal, ilhas atlânticas, África, Países Baixos, França.

Apesar de cristão-novo não ser sinônimo de burguês, havia uma forte inserção no meio social mercantil; o mundo dos negócios estava circundado por sua presença – a despeito de várias denúncias, poucos foram processados pela Inquisição, fator que demonstra o incentivo do Estado para a produção açucareira²⁰⁸. Tanta *liberdade* tinham na Colônia em comparação ao reino que não se preocupavam em ocultar sua descendência: não trabalhavam aos sábados, o que demonstra que expunham deliberadamente suas crenças. Provavelmente

²⁰⁷ Cf. DEUS, Frei Gaspar da Madre de. **Memórias para a Historia da Capitania de S. Vicente hoje chamada de São Paulo e noticias dos anos em que se descobrio o Brazil**. 1797. 3ed. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1920, p.171; REIS, Nestor Goulart. Os engenhos da baixada santista e os do litoral norte de São Paulo In: Engenho dos Erasmos. **REVISTA USP**. São Paulo: Universidade de São Paulo, CCS, n.41, mar./maio 1999, p.64.

²⁰⁸ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.320-1.

influenciados pela instalação do Santo Ofício em Portugal no ano de 1536, o número de indivíduos dessa categoria já era expressivo na década de 1530²⁰⁹.

A verdade é que fazia parte da política colonizadora portuguesa fazer vista grossa aos transgressores e malfeitores que, perseguidos pela justiça do reino, poderiam optar por fugir a outras terras e se aventurar a viver na colônia para escapar da justiça²¹⁰.

Esses sujeitos utilizavam a itinerância atlântica para superar a legislação restritiva; dominavam o comércio como contratadores, armadores e mercadores. Rapidamente grandes contingentes se transferiram do litoral para o planalto vicentino, local de difícil acesso e fiscalização²¹¹. Aqueles que não marcavam presença na Colônia desempenhavam um importante papel nas praças europeias como intermediários entre o Brasil e os mercados consumidores e abastecedores de escravos. O resultado foi uma predominância no sistema econômico açucareiro.

A burguesia mercantil instituiu uma produção regular a fim de prover os mercados europeus - uma colonização na versão moderna. Por meio de sua característica comercial, aliada às ligações internacionais, os cristãos-novos se inseriram rapidamente no sistema da colonização. De mercadores passaram a senhores de engenho, o que lhes garantia predomínio econômico. A posse dos engenhos pelos cristãos-novos favoreceu sua assimilação pela sociedade com alcance de prestígio.

O destaque desses mercadores no processo colonizador não ocorreu somente pelo comércio, mas também pelo recolhimento de dízimos. A metrópole não deixava de ser o centro - a permanência na Colônia era temporária, pois o ritmo comercial estava intimamente ligado ao tráfico marítimo. O papel econômico que desempenhavam tanto na América quanto no reino induzia uma atitude menos radical do Estado - Nachman Falbel considera a exclusão dos descendentes de judeus da sociedade portuguesa como preponderante para o declínio econômico da metrópole²¹².

Entre os contingentes de cristãos-novos que povoaram a colônia destacam-se: 1) os que vinham a serviço da Coroa se ocupar de cargos administrativos e afins;

²⁰⁹ FALBEL, Nachman. Sobre a presença de cristãos-novos na Capitania de São Vicente e a formação da etnia paulista. *Op. cit.*, p. 115-6.

²¹⁰ *Idem*, p.115.

²¹¹ *Ibidem*, p.116.

²¹² *Ibidem*, p.117-8.

2) os que eram coagidos a imigrarem de sua região de origem; 3) aqueles que exerciam a função de comissários e feitores de empresários que não se arriscavam a atravessar o Atlântico - tinham a função de administrar os patrimônios dos grandes proprietários - Manoel Van Dalle e os outros feitores do engenho dos Erasmos estavam inseridos nessa categoria; 4) mercadores que devido ao aumento da fortuna tiveram privilégios de fidalgos, chegando a desenvolver o posto de conselheiros do rei - seus descendentes constituíram um grupo diversificado na Colônia que se equiparava aos cristãos-velhos.

Segundo Eduardo França, era grande a presença de mercadores no quadro de senhorios de engenho. Mediante o aparelhamento empresarial, com escravos, equipamentos, custos das safras, garantiam prestígio: “Desde as origens, é uma constante a presença do mercador no quadro dos engenhos. Na Bahia ou fora dela. O engenho dos Erasmos em São Vicente, o primeiro da colônia, deveu-se a um clã de mercadores – os Schetz”²¹³.

Da iniciativa de operadores do tráfico foram erguidos os primeiros engenhos da Bahia, o que demonstra um investimento de capitais provenientes do comércio na empresa açucareira americana - até aqueles que exerciam a função de pequenos lavradores podiam angariar recursos para criar sua própria indústria.

Os mercadores não deixavam de praticar o comércio ao se tornarem senhores de engenho; a dupla atividade dispensava os intermediários nos negócios do açúcar. Esta categoria de senhorio não morava na propriedade, e sim nas vilas – mais uma vez é destacada a posição da família Schetz que, sendo essencialmente urbana nas suas atividades econômicas, nunca pisou em solo vicentino, sequer americano, durante o período de posse do complexo açucareiro. Erasmos Schetz é a prova de que colonizar não significava necessariamente povoar: um empresário que investiu na terra e, mesmo à distância, controla os rumos de sua empresa. Como cristão-novo, aproveitou os recursos que a terra americana lhe forneceu empreendendo arranjos políticos e religiosos a fim de lhe conferir legitimidade, um exemplo do destaque que os possuidores estrangeiros de ancestralidade judia mantiveram no Brasil: “(...) não há dúvida que [os cristãos-novos] (...)”

²¹³ FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. *Op. cit.*, p.207.

desempenharam um papel ativo na formação da economia açucareira e foram um importante elemento social entre os primeiros senhores de engenho”²¹⁴.

A itinerância dos mercadores e seus feitores era própria da colonização, caracterizada por um ir e vir, com destaque para as operações Atlânticas; o saldo desse movimento ocasionava o povoamento. Aqueles que permaneciam nas metrópoles eram os que mais lucravam com a empresa colonial, enquanto que os estratos menos favorecidos (escravos, assalariados) povoavam a região. Isso explica o lento desenvolvimento e de elevação do nível de vida da Colônia, pois a riqueza não permanecia nem retornava.

Os senhores de engenho estiveram no topo da hierarquia social durante um longo período: emanavam uma imagem de prestígio, poder e fortuna; os *novos ricos* almejavam se legitimar socialmente por meio das formas tradicionais. Como grupo diversificado, mantinha-se aberto ao ingresso de membros oriundos de uma gama limitada de ocupações e ofícios cuja condição era ser branco. Para os imigrantes espanhóis, florentinos, portugueses e flamengos tal posição garantia uma atividade lucrativa e um *status* digno.

Almejado pelos senhores de engenho como forma legítima de distinção social do restante da população, a falta de reconhecimento real traduzia-se na tentativa de evitar que a família, em qualquer momento de sua história, perdesse o *status* social alcançado. Esses brasileiros de nascimento, porém, não gozavam de prestígio na metrópole; seu mais notável privilégio refletia na isenção de impostos e suspensão de dívidas, fatores que auxiliavam no processo produtivo²¹⁵. A alegação era de que as condições inferiores, aliado ao clima debilitante, legava a sociedade colonial como inapta à categoria dos fidalgos e do sacerdócio - os colonos eram considerados incapazes para ingressarem na Companhia de Jesus. Na falta de um título, os senhores de engenho desempenhavam a função de prover a defesa da região, fator comparado à função fidalga em Portugal. Contudo, gozavam de autoridade na sociedade colonial “(...) cristalizando-se como potentados rurais, cujo domínio ultrapassou, e muito, a esfera econômica”²¹⁶.

O título de “senhor”, de fato, implicava os poderes jurisdicionais que haviam sido atributos do senhorio em Portugal. Era um título que correspondia às

²¹⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.25.

²¹⁵ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.279.

²¹⁶ Idem, p.288.

pretensões desses proprietários, e nunca foi substituído pelo de “fazendeiro”, que dizia respeito apenas à propriedade (fazenda)²¹⁷.

Muito praticada pelos senhores, as atividades militares adquiriram um caráter *enobrecedor*. As constantes guerras contra os indígenas (*Guerras justas*) e o combate contra os holandeses nas capitanias do norte se revelaram propícias à aspiração senhorial. Por um período, os postos de coronel e capitães nos regimentos do Recôncavo eram ocupados por proprietários de engenho de açúcar. A graduação militar confirmava sua posição social.

Afora a atividade militar, a carreira política também era um sinal distintivo. Ocupando cargos nas câmaras municipais, os senhores garantiam o pleno funcionamento da política açucareira (construção de estradas, estabelecimento e fixação de preços, coleta de impostos, controle dos escravos etc.).

Conforme expresso anteriormente, a Coroa pouco interferia nas questões escravistas, porém controlava, mesmo que à distância, administração da justiça e o governo civil. Contudo, a extensão do território e as redes de parentesco permitiam ao poder local uma sobreposição às ações reais, o que dificultava o acesso da Coroa aos incidentes e disputas ocorridas entre proprietários que, na maioria das vezes, findava em violência. Os senhores preferiam a ação direta à morosidade dos tribunais e demais ações cíveis; quando ocorriam por vias legais, tais conflitos corriam o perigo de esbarrarem em ações corruptas judiciais que, mesmo sob investigação da Coroa, raramente eram desmascaradas. Aliado a toda essa situação, os vínculos locais com os juizes poderia facilmente paralisar a estrutura judicial. Eram geralmente os escravos e dependentes os responsáveis pelas ações violentas, o que dificultava a responsabilização por atos criminosos. Essas atitudes autoritárias eram fruto do convívio com os cativos, com os quais o trato deveria ser realizado mediante demonstrações do poder senhorial.

Nessa rede de parentesco e influência, os proprietários alcançavam seus objetivos sem a interferência do Estado. Havia, portanto, um ajustamento: a Coroa permitia aos senhores uma relativa autonomia na organização da produção e controle sobre os escravos, ao mesmo tempo em que era mais ativa nas questões que divergiam sobre as disputas entre os setores econômicos e os atos que iam de encontro à autoridade estatal.

²¹⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.230, grifo do autor.

O sucesso das empresas, porém, não era uma garantia. Inúmeros foram os entraves para a realização de um empreendimento bem-sucedido: má administração, ausência de herdeiros, mortes e a alta rotatividade. Aqueles que possuíram várias propriedades e resistiram aos altos e baixos da economia açucareira foram os que constituíram a aristocracia. Apesar de tradicionais na colônia, o passado menos ilustre na metrópole não havia sido eliminado pelo reconhecimento na América portuguesa. Provavelmente foi esse o fator que impediu essa elite de se constituir enquanto um estado com bases hereditárias.

2.8 São Jorge: meio de afirmação e reconhecimento

No processo empreendido pela Igreja para erradicar o *culto pagão* na Idade Média, a devoção aos santos foi um elemento de muita relevância; além da conceituação de santidade, redefiniu-se a relação com a morte que, naquele momento, estava intimamente ligada às esferas social, econômica e política. Proporcionada pelo caráter de mediação atribuída aos santos, sua difusão integrava a estrutura de crenças da elite (laica e religiosa) e os contingentes populares urbanos e rurais. Os cultos mantiveram-se em estreita relação com os locais onde estavam depositados os despojos ou onde havia sido conferida a realização de milagres; vinculavam-se às cidades e monarquias de sua jurisdição, aos párocos e grupos leigos das confrarias, além de promoverem a união entre o sagrado e o profano.

Em Portugal a devoção atraía e incentivava a piedade popular. Impulsionados pela Coroa e pela Igreja, inúmeros indivíduos lançaram-se à promoção de seus cultos. No desenvolvimento dessas ações, somadas à emergência de situações delicadas, ocorreu a devoção aos intercessores: a religiosidade lusitana ligada a São Jorge se insere nesta perspectiva.

A escatologia cristã assentada no *Juízo Final* aproximou o mundo dos vivos e dos mortos, antes afastados, criando uma relação de dependência mútua. Nesse âmbito, os mártires eram figuras destacadas: como heróis cristãos que sofreram as consequências de propagar a fé em meio a uma situação de ilegalidade do cristianismo, tinham garantido a vida eterna e, por isso, foram santificados - o martírio era considerado uma graça especial conferida por Deus. Seus corpos, inumados nos cemitérios pagãos e, mais tarde, nas necrópoles cristãs, se tornaram

alvo de culto e projeção de emanções divinas quando postos em proximidade com alimentos e objetos; passaram a atrair povoações ao converterem as áreas mortuárias repulsivas em locais de veneração. Esse elemento formulou o conceito de santidade que, sob o controle eclesiástico, aproximou o culto particular do público.

Movida pela deferência das relíquias fundamentada pelo clero, iniciou-se uma crença baseada no caráter protetor e defensor desses santos; lendas e martiriológicos, meios de difusão da devoção, acompanhavam a memória desses personagens. Georgina dos Santos afirma que não era raro o fato de as relíquias precederem os santos e originarem a construção de um personagem que seria alvo de culto²¹⁸.

Durante a Idade Média, nas áreas onde o cristianismo havia constituído uma base sólida, a literatura das hagiografias ganhou destaque. Cumprindo a função de integrador de polos culturais distintos, esta elaboração foi de suma importância na veiculação das festas e lendas em honra aos santificados. Para os fiéis cristãos, esses personagens eram imbuídos de poderes mágicos, o que lhes conferia a base da estrutura mítica que proporcionava uma compreensão do mundo. Esse corpo de crenças articulava as estruturas do universo que, por sua vez, geravam segurança perante o desconhecido. A partir desta perspectiva, é possível operar um sistema de linguagem que, estruturada por meio do mito, permite entrever o ambiente cultural em que se formou e foi manejado²¹⁹. Nesse âmbito, o culto a São Jorge manteve o sentido original de sua produção, mas foi se adaptando e reformulando ao longo do tempo²²⁰.

²¹⁸ SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e sangue**: a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna. Lisboa: Colibri, 2005, p. 33.

²¹⁹ Idem, p.35.

²²⁰ Georgina dos Santos analisa em sua obra as três versões sobre o martírio de São Jorge. A primeira, mais antiga, baseada em um texto grego fragmentado anterior ao culto do santo na Europa, é marcada pela imprecisão histórica. Nela, São Jorge era um rei no Império Persa que, ao se negar a adorar os deuses locais, foi preso e torturado; durante a tortura teve uma visão de Deus que lhe garantiu que não sofreria nenhum mal, mas que iria morrer e ressuscitar três vezes, o que de fato ocorreu. No desenrolar de seu martírio, Jorge realizou alguns milagres e superou os desafios impostos; tendo um caráter sagrado, seu corpo era interpretado como instrumento de mediação de Deus – reforçava a crença na ressurreição e na mediação dos santos. No segundo relato, datado de 916, Jorge é representado como um nobre tribuno do exército imperial que havia aderido à fé cristã e professado sua fé frente ao imperador Diocleciano. Na recusa em adorar os deuses romanos, foi levado à prisão e torturado. Produzido em um momento em que o cristianismo se encontrava assentado, destaca a figura do santo como um nobre que se despiu dos bens materiais em proveito da fé, provedor de milagres mundanos e factíveis (diferente da primeira versão, mais focada em elementos fantásticos). Revela a exacerbação do culto aos santos em detrimento dos anjos, circunscrita em uma tentativa da Igreja em diferenciar a religião da magia, dando destaque à

São Jorge caracterizou-se como uma construção coletiva, operada pelo meio eclesiástico e pela cultura popular. Sua legenda, provida por estruturas culturais específicas, exerceu funções diversas ao longo da trajetória do cristianismo. A última lenda, imbuída do objetivo de estabelecer um consenso sobre o santo, colaborou para a difusão de sua imagem. Na análise da obra de Jacopo de Varazze, Santos destaca as três variantes da etimologia do nome do santo:

Uma, a partir da composição dos termos *geos* (terra) e *orge* (cultivo) e as duas outras formadas sobre os radicais *gerar* (sagrado) e *gyon* (arena). A primeira dá origem à palavra “agricultor”, “cultivador da terra” e as restantes às expressões “arena santa” ou “santo lutador”²²¹.

A concepção de *santo lutador* enaltece a figura do mártir, mas o conceito de *agricultor* não está em consonância com o caráter de santidade: caracterizado pela exaltação da nobreza como única capaz de promover obras pias (o que revela a tentativa de atraí-la para o cristianismo), São Jorge também evocava os camponeses. Em suma, por se tratar de um santo guerreiro, estava circunscrito às duas primeiras ordens sociais medievais e, portanto, em um nível hierárquico elevado, mas ao mesmo tempo era representado como um santo *de todos*.

Em um período posterior, São Jorge ligou-se ao imaginário das cruzadas a partir da perspectiva que tratava essa investida como uma *luta entre o bem e o mal*. Segundo a ótica que exalta a simbologia da luta contra os infiéis, os reinos ibéricos se identificaram com o mártir durante o período da Reconquista; a expulsão dos mouros clamava uma morte gloriosa no combate aos antagonistas. A face belicosa das coroas ibéricas conferiu à guerra um importante papel na organização social e definição de poder por meio da aliança entre os reis cristãos - suspeita-se que o

necessidade da *fé*; São Jorge aparece como detentor de poderes sagrados com fins úteis ao cotidiano, como ressuscitar um boi necessário a um lavrador. A terceira lenda está presente na *Legenda Aurea* organizada por Jacopo de Varazze, arcebispo de Gênova no século XIII. Imbuída de um corpo literário com consistência histórica que enfoca os dados biográficos dos personagens, há uma recuperação de elementos presentes na primeira versão com a adição de novos itens da biografia de Jorge; a lenda procurou relacionar a versão com as instituições da época. As torturas e milagres do santo também são descritas com ênfase no benefício de lavradores, viúvas e crianças. A novidade da narrativa é devida ao episódio da luta com o dragão, monstro que aterrorizava os habitantes da cidade de Silca – com a derrota do monstro, São Jorge converteu toda a cidade à fé cristã e doou a recompensa recebida aos pobres. Esse relato revela o hibridismo do cristianismo com os mitos pagãos, contendo adaptações e reinterpretações. Em um contexto em que as ordens monásticas vinham se apropriando e utilizando o conceito de santidade em proveito próprio, a Igreja utilizava essa descrição para afirmar seu poder perante a devoção aos santos - SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e sangue**. *Op. Cit.*, p.36-47.

²²¹ Idem, p.49, grifo do autor.

culto a São Jorge havia se iniciado com o fundador Afonso Henriques, o qual teria erguido uma paróquia para sua devoção no ano 1141²²².

Dois séculos adiante, como meio de estruturar seu poder e garantir a governabilidade, o Mestre de Avis se aproximou de setores guerreiros da sociedade. Durante a batalha de Aljubarrota (1385), com as tropas portuguesas em situação delicada, D. João I solicitou a intercessão de São Jorge em favor dos lusos; os exércitos castelhanos eram encarados como um dragão ávido por lhe tomar o reino. O conflito, vencido pelos portugueses, determinou o rumo da guerra. Após o feito, visando estruturar práticas religiosas que fossem comuns à administração e aos segmentos sociais, o monarca enalteceu o ocorrido conferindo um papel especial ao santo – como forma de validar e difundir sua devoção, monumentalizou seu culto por meio da organização de procissões pomposas tais como a do *Corpo de Cristo*. Seu objetivo era legitimar a dinastia de Avis recém coroada. Como exemplo de sua gratidão, além da tentativa de ampliar ao conselho português um culto próprio dos cavaleiros, D. João I abonou o paço régio com a denominação de São Jorge.

A introdução destas personagens hagiográficas nas comemorações que se seguiram à Batalha reforçava a idéia de uma (re)conquista do território português. Recuperando o culto prestado aos santos da fundação do reino e da cidade de Lisboa, D. João I procurava dar equivalência aos feitos e subtrair a distância entre o primeiro monarca da dinastia de Borgonha e ele mesmo, o primeiro dos monarcas da casa de Avis²²³.

A batalha de Aljubarrota, que garantiu a Portugal sua unidade, foi descrita ao longo dos anos com aspectos lendários; vinculou-se ao mito cristão do santo, conferindo ao episódio contornos proféticos. A ligação do mártir com o rei foi sendo elaborada de modo a afirmá-lo como padroeiro do reino, uma construção teológica imbuída de um viés político. A partir da regulamentação real de 1387, a festa sagrada de *Corpus Christi* teve como personagem o santo guerreiro, cabendo aos “homens de ferro e fogo”²²⁴ acompanhar a imagem durante o cortejo, fato que iniciou um culto público e dinástico, conferindo-lhe características tradicionais.

Os préstitos em homenagem a São Jorge consolidaram a crença do sucesso português proporcionada pela ação de Deus ao afirmar a dinastia de Avis como mediadora dessa relação. Conforme a política expansionista ia se consolidando, a

²²² SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e sangue*. Op. Cit., p.51.

²²³ Idem, p.66.

²²⁴ Ibidem, p.68.

figura de São Jorge foi ligada aos entrepostos marítimos lusos, a ponto de uma ilha do Arquipélago dos Açores receber o nome de São Jorge.

Aos judeus era proibida a participação nessas festividades santas, sendo penalizados com multas e prisões no caso do descumprimento. Do mesmo modo o não resguardo aos dias santos e domingos era encarado como ofensa grave. Todas essas ações eram motivadas pelo interesse na centralização da Coroa, que a todo momento destacava o caráter cristão do reino. Expressão do perfil combativo e colonizador da Coroa, São Jorge era vinculado às conquistas portuguesas e estava intimamente ligado ao projeto régio colonizador e civilizador no Atlântico.

A imagem de mártir e herói de São Jorge foi mantida, o que lhe fez penetrar na memória lusa de forma a atingir praticamente todos os segmentos sociais. Guardando em si a virtude heroica e a pureza doutrinal, São Jorge foi considerado um caridoso defensor do cristianismo. Desta forma, se aproximava do tribunal do Santo Ofício na luta contra a extirpação das impurezas, evento marcado pela presença dos seus irmãos. Entre o santo e os confrades estabeleceu-se uma relação de dependência mútua que justificava os gastos empreendidos em sua devoção, pois auxiliava na afirmação da identidade social dos trabalhadores responsáveis por zelar por seu culto.

São Jorge superou as reformas religiosas e as exigências de historicidade infundidas nos processos de canonização, porque concentrou em seu drama a imagem da vitória humana sobre o medo desperto pelo inimigo, onde o único pré-requisito para obtê-la e dela saturar-se era a fé cristã²²⁵.

Analisada a construção histórica da imagem de São Jorge em sua relação específica com reino de Portugal, procuraremos compreender sua seleção como patrono da capela do Engenho dos Erasmos.

Ao partir do pressuposto que os Schetz eram considerados de *procedência incerta* – em muito devido ao contexto conturbado do regime calvinista com o qual os comerciantes antuerpianos negociavam -, fator que os legava à categoria de *cristãos-novos*, a escolha de São Jorge não poderia ser mais bem arquitetada. Partícipes havia muito das rotas comerciais europeias, mantendo relações estreitas com Portugal e, naquele momento proprietários de uma indústria significativa em terras lusas na América, uma afirmação religiosa tornava-se imprescindível para a viabilização dos negócios.

²²⁵ SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e sangue**. *Op. Cit.*, p.100.

A fim de fazer valer seu cristianismo, os antuerpianos cercaram-se de todos os elementos possíveis para legitimar sua fé: a) estreitaram relações com os jesuítas, instituição formada a partir do Concílio de Trento com intenção de conquistar novas almas e erradicar os infiéis (nos quais os judeus estavam incluídos). Conforme afirma o documento analisado por Carl Laga²²⁶, os Schetz não mediram esforços e nem provisões para auxiliar os padres na conversão americana; b) selecionaram um santo como patrono de sua capela que melhor representava o martírio cristão, intimamente ligado ao caráter empreendedor e combativo do reino português e extirpador das impurezas religiosas – afinal sua confraria portuguesa era vinculada à Inquisição. Não obstante o fato de estar ligado aos *homens de ferro e fogo*, São Jorge mantinha um vínculo com a *elite* colonial que exercia funções similares no reino antes de mudar-se para a América; c) e os já citados filhos de Erasmos, que faziam alusão aos *reis magos*. Portanto, concluímos que o mártir representava simbolicamente a plena inserção dos Schetz na dinâmica colonial portuguesa, escolha de caráter extremamente político.

Devido à peculiaridade descrita, afirmamos a hipótese de a capela ter sido erguida com o propósito de informar aos visitantes e aos que passavam próximo ao engenho que se tratava de um ambiente católico de proprietários católicos. Sendo assim, dificilmente alguém desconfiaria da devoção dos antuerpianos.

2.9 – A produção açucareira

Nos centros produtores de açúcar as atividades foram determinadas pelas relações envolvendo o produto. As condições e exigências do trabalho definiram o cotidiano da população presente nesses locais. O desenvolvimento das capitanias do norte ocorreu devido a uma série de fatores: vulto do capital instalado, a expansão de terras para o cultivo, introdução de força de trabalho produtiva e melhoramentos técnicos. Entre os senhores de engenho estavam portugueses e estrangeiros com acesso ao crédito na Europa. A política de arrendamento de terras e parcerias entre os proprietários e lavradores de cana foi determinante para o

²²⁶ Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo apud LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente: resultado de pesquisas em arquivos belgas. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, junho 1963, n. 1, p.13-43, 1963.

sucesso do empreendimento. O processo de fabricação nos grandes engenhos na Colônia seguia um padrão que procuraremos destacar nesta etapa da dissertação:

O dia da safra determinava o início das atividades na indústria açucareira. Uma missa ministrada por um pároco indicava a abertura dos trabalhos; a família do senhor, os trabalhadores e as comunidades vizinhas marcavam presença nessa solenidade - moenda, caldeiras e trabalhadores eram abençoados.

Ao serem iniciados, os afazeres não eram interrompidos: os serviços nos canaviais ocorriam durante o dia, a moagem era realizada à noite. Ambas as atividades eram exercidas por escravos em turnos dobrados. Tal ritmo incessante se seguia por até nove meses seguidos.

As *folgas* eram aplicadas apenas em dias santos e festividades religiosas. Nos engenhos jesuítas esses períodos eram ampliados, observando-se praticamente todas as datas do calendário canônico. Entre os engenhos leigos, além das datas referidas, apenas o dia do santo padroeiro da capela era guardado. Ao contabilizar essas paradas, Schwartz considera que a temporada média de moagem dos engenhos poderia chegar até 220 dias no ano²²⁷: “As festas de são João (24 de junho), santo Antônio (13 de junho) e são Pedro (28 de junho), ocorrem todas no mês que coincide com o final da safra açucareira – motivo de celebração para senhores e escravos”²²⁸. Devido ao trabalho ininterrupto imposto aos escravos, os párocos alegavam que essas datas religiosas não eram respeitadas. Já os proprietários declaravam que a ociosidade dos cativos poderia levá-los ao vício. Esse embate gerava constantes conflitos.

O cultivo da cana, a despeito da simplicidade, era um trabalho penoso, pois envolvia a limpeza dos campos, o plantio e o corte. O solo era o elemento principal no sucesso do canavial; o *massapé* foi aquele que apresentou as melhores condições para o cultivo – a região das capitanias do Norte, rica nesse tipo de solo, se destacou no processo. O *salão* era outro tipo de terra propícia, pois permitia um bom aproveitamento em épocas de chuvas; já o arenoso era direcionado a gêneros de subsistência. Uma boa lavoura rendia de quatro a seis colheitas sem que houvesse a necessidade de um replantio. Devido às condições climáticas locais, a cultura açucareira vicentina logo se revelou insatisfatória.

²²⁷ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, 1988, p.99.

²²⁸ Idem, p.100.

As ervas daninhas deviam ser constantemente retiradas; o frio excessivo prejudicava a cana, assim como a estiagem e invasão do gado. Dependendo do solo em que fosse plantado, o produto necessitava de quatorze a dezoito meses para ser colhido: os homens cortavam e limpavam a cana e as mulheres as separavam em feixes para serem transportados por carros de bois ou barcos.

Era de suma importância que a cana fosse moída pouco tempo depois do corte, caso contrário a produção iria malogar. O conhecimento acerca da quantidade de escravos necessários para a atividade, as operações de moagem e plantio, quantidade de cana produzida em uma *tarefa*, dependia tão somente da prática.

A medição baseada na *tarefa* era um sistema que variava de acordo com a região. Segundo Schwartz, se referia à “(...) quantidade de terra necessária à produção de cana suficiente para manter a moenda em funcionamento durante um dia (...)”²²⁹ – medida que na verdade equivalia ao trabalho da moenda e área favorável ao plantio. A produção de uma *tarefa* era avaliada em relação ao número de pães de açúcar produzidos. O senhor residente que detinha o conhecimento do processo acompanhava de perto a produção. Já aqueles que desconheciam entregavam a administração aos feitores.

A cana e a lenha eram transportadas em carros de bois ou barcos para a moenda; os escravos encarregados dessas tarefas eram muito valorizados. A *casa do engenho*, local onde estavam as moendas, precisava ter uma área suficiente para abrigar as canas colhidas e moê-las. O complexo açucareiro dos Schetz, envolto por muitas dúvidas ainda não esclarecidas, possuiu em seu interior um espaço delimitado como provável correspondente à *casa do engenho*; o *Pavilhão Saia*²³⁰, denominação utilizada para se referir ao local, compreende uma área pequena para a disposição da moenda e das canas, fator que gera ainda mais questões sobre a utilização das estruturas remanescentes.

O processo de moagem nos engenhos dividia-se em três fases: preparo das canas, passagem pelo moinho e prensagem²³¹; a quantidade de vezes que a cana era passada pelos cilindros dependia de sua qualidade e do tipo de força motriz. Os

²²⁹ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.103.

²³⁰ CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**: o vídeo como instrumento educativo na Arqueologia do monumento quinhentista. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p.65.

²³¹ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.147.

mais eficientes eram aqueles que utilizavam a energia hidráulica, os *engenhos reais* - Segundo Schwartz, chegavam a produzir até cinquenta arrobas diárias, o dobro dos trapiches²³²; esses engenhos imprimiam maior velocidade à moagem, fator que explica a ampliação produtiva. Vera Ferlini, ao citar Ruy Gama, explicita que a denominação *real* deriva da concessão da utilização *das águas* pela Coroa portuguesa²³³. No *sistema de palitos*²³⁴, anterior à introdução da moenda *de entrosas*, o trabalho era considerado demasiado perigoso, sendo comum a ocorrência de acidentes durante a prensagem.

O caldo extraído era recolhido por uma vasilha de madeira que, por sua vez, o direcionava ao parol; em seguida era despejado na caldeira a fim de ser clarificado e purificado. Os *mestres do açúcar* eram os responsáveis por supervisionar essa atividade, considerada de suma importância no processo de produção. No primeiro tanque o caldo aquecido tinha suas impurezas removidas; após esse processo, o produto era transferido para a segunda caldeira, denominada *de melar*, onde era purificada com a adição de cinzas de cal a uma alta temperatura (a espuma produzida era geralmente utilizada para fazer garapa para os escravos). A última etapa consistia no cozimento por meio de um calor ainda mais elevado. O produto final constituía o líquido a ser despejado nas fôrmas de pão de açúcar.

As fornalhas ficavam abaixo da casa das caldeiras; os grandes engenhos poderiam possuir até seis delas alimentadas com lenha por escravos. As cinzas da madeira eram utilizadas para a clarificação do caldo. As altas temperaturas a que eram submetidos exigiam uma enorme quantidade de lenha e manutenção constante dos recipientes; o cobre necessário à sua fabricação era muito valorizado.

As fôrmas prontas eram levadas à *casa de purgar*, onde o líquido passava por um processo de endurecimento que podia durar até duas semanas. Besuntada em sua parte superior com uma camada de barro umedecido, filtrava-se a fôrma: as impurezas e o melado, coletado para um tanque, eram assim extraídos. Esse processo poderia ser repetido várias vezes. O açúcar formado no topo era branco e no fundo escuro; a parte central apresentava uma mescla. Com o crescimento da

²³² SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p.109.

²³³ FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.158-161.

²³⁴ Procedimento em que dois trabalhadores ficavam em frente aos dois lados da moenda repetindo os mesmos movimentos de passagem da cana pela prensa por longos períodos. Cf. FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **Terra, Trabalho e Poder**. *Op. cit.*, p.163.

população, o melado, subproduto da cana (matéria-prima da aguardente), passou a ter muita importância.

Nas seis semanas seguintes, o açúcar cristalizava-se e era retirado dos recipientes; o produto exposto era separado com uma faca. Após a secagem era pesado e encaixotado:

Conforme o grau de brancura, classificava-se o açúcar em fino, redondo ou baixo. Também o mascavado [mais escuro] era exportado em grandes quantidades para a Europa. Ambos os tipos eram considerados “machos” quando feitos a partir do primeiro beneficiamento da cana²³⁵.

O *caixeiro* era o trabalhador responsável pela preparação das caixas: verificava a qualidade do açúcar, seu peso e o dividia entre os engenhos e lavradores assalariados. Essa função era exercida por pessoas livres. As reclamações europeias envolvendo a falsificação do peso e a qualidade do produto eram uma constante, fator que punha em xeque a reputação do alvitre brasileiro. Como forma de impedir tal prática, no século XVIII foram criadas casas de inspeção nos principais portos brasileiros.

Esse processo permaneceu praticamente inalterado até o século XVIII, período em que a produção antilhana suplantou a brasileira. As modificações introduzidas se relacionavam com o desenvolvimento do sistema de moendas: os primeiros moinhos utilizavam uma grande e pesada mó de pedra que era incidida sobre as canas, um sistema dispendioso que culminava em um caldo cheio de impurezas; a substituição pelos cilindros com dois tambores horizontais também não garantiu uma eficácia. No início do século XVII a moagem passou a ser realizada por três tambores verticais que prensavam melhor a cana e não exigiam tantos animais para sua movimentação (*moenda de entrosas*), representando um avanço tecnológico fundamental.

Analisado o contexto do encontro e as características das unidades produtivas, passamos para o estudo dos discursos relativos à morte e à vida dos habitantes da Colônia e, a partir do que os registros nos permitem observar, sua aplicabilidade em um meio socialmente diverso da base cristã europeia.

²³⁵ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. *Op. cit.*, p., p.112, grifo do autor.

CAPÍTULO III: O paradigma funerário

São muito maviosos e principalmente em chorar os mortos, e logo como algum morre os parentes se lanção sobre elle na rede e tão depressa que ás vezes os afogão antes de morrer, aprecendo-lhes que está morto, e os que se não podem deitar com o morto na rede se deitão pelo chão dando grandes baques, que parece milagre não acabarem com o mesmo morto, e destes baques e choros ficão tão cortados que às vezes morrem. Quando chorão dizem muitas lastimas e magoas, e se morre a primeira noite, toda ella em peso chorão em alta voz, que é espanto não cançarem (...).

Fernão Cardim

3.1 A morte vivida

A partir do foco que busca referendar o desenvolvimento das culturas por meio de atitudes coletivas, a *História da Morte* ocupou um espaço considerável na denominada *História das Mentalidades*; mais do que descrever as atitudes do homem perante esse evento derradeiro, revela muito do comportamento social, como tensões, rupturas, evolução das crenças etc. Segundo Vovelle, este estudo situa-se no âmbito da evolução das culturas, pois contribui sobremaneira para a interpretação das relações sociais: “Partindo da morte e das atitudes coletivas que a acolhem, a história quer reencontrar os homens e surpreendê-los na reação diante de uma travessia que não permite trapaça”²³⁶.

Embora deformado por tabus e mascaramentos, cujo sentido perpassa por esclarecimentos carentes de uma análise totalizadora, a morte tem sua importância exacerbada pelo conteúdo que permite entrever. O historiador acima referido analisa a *História da Morte* a partir de três modalidades: a morte sofrida, a morte vivida e os discursos sobre a morte. A primeira se circunscreve ao fato concreto da morte e avalia seu impacto social (componentes permeados por diferenças de sexo, idade e localidade, com diferenças para o meio urbano ou rural). Já a *morte vivida* se relaciona com os ritos e gestos que perpassam a enfermidade, a agonia, o túmulo e o *além*. A última divisão, o *discurso da morte*, trata do discurso produzido acerca do falecimento e seu desenrolar entre os vivos - ocorre de maneira inconsciente, desvelado na repetição dos gestos e na angústia, que no âmbito da longa duração possibilita revelar a evolução das representações funerárias²³⁷. Cercada de atitudes que enaltecem uma desigualdade, há um “silêncio predominante nas fontes” – afinal, o que permanece está ligado aos economicamente abastados, fator que resulta em escassos registros dos desprovidos²³⁸.

Circunscrito no contexto histórico em que se desenvolve, o estudo percorre as relações tecidas em ambientes dinâmicos que favorecem a mobilidade, ao mesmo tempo em que coexiste com atitudes tradicionais. Os *sistemas* que estruturam a *morte* não são sucessivos nem rígidos, mas um retalho que compreende diferentes armações. Embora as pesquisas não sejam conclusivas, analisar uma sociedade por

²³⁶ VOVELLE, Michel. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. Trad. Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, p.12.

²³⁷ Idem, p.12-5.

²³⁸ Ibidem, p.18.

meio de rituais funerários revela muito acerca das relações que eram estabelecidas, bem como o seu nível de complexidade. Assim como outros segmentos, a *morte* é vítima de alterações da sensibilidade coletiva, geralmente proporcionadas por crises sociais - gestos, ritos e atitudes perante o eximir da vida permitem desvelar o inconsciente dos grupos.

Partindo desses pressupostos, ao tratar de um contexto no qual a religião era o código prioritário de *trocas culturais*, o cemitério se revela como porta de entrada nesse meio social. Nesta parte do trabalho buscaremos compreender os paradigmas funerários essenciais envolvidos nesse contato jesuíta-indígena, tão diversos em suas conjecturas, mas que podem ter se aproximado significativamente.

Ao abordar esse tema, é de suma importância frisar que a questão funerária norteava a vida dos cristãos no século XVI. José Luiz de Souza Maranhão afirma que pensar a morte revertia um melhor aproveitamento da vida e um melhor usufruto do tempo, o que desvirtuava os excessivos cuidados cotidianos²³⁹. A morte estava tão presente no cotidiano que, contraditoriamente, pouco se pensava nela:

Existem duas maneiras de não pensar a morte: a nossa, a da nossa civilização tecnicista que recusa a morte e a interdita; e a das civilizações tradicionais, que não é uma recusa, mas impossibilidade de pensar intensamente na morte, porque ela está muito próxima e faz parte excessiva da vida cotidiana²⁴⁰.

Nesse sentido, a divisão entre a morte e a vida não era percebida como atualmente, tratada como uma ruptura. Os estereótipos referentes à morte não existiam, ao mesmo tempo em que era latente a noção de que a *vida* do outro lado era diversa da terrena.

O pensamento europeu norteador ligado à morte tardou a ser desenvolvido. Até o século V, havia na Europa uma repugnância da proximidade dos mortos, o que ocasionava em um afastamento dos locais de enterramento das cidades – os sepultamentos eram realizados nas necrópoles ou beiras de estradas. Durante o apogeu de Roma, os rituais funerários tinham como objetivo principal impedir a perturbação dos vivos pelos mortos - o culto era gerido pela família. Oferendas alimentícias eram realizadas sobre os túmulos como forma de afastar essas

²³⁹ MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é morte**. 3ª reimpr. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2008, p.63-4.

²⁴⁰ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989, p. 24-5.

entidades perturbadoras. No início, os cristãos compartilharam essa concepção: as sepulturas dos mártires eram centro de banquetes fúnebres - imperava a convicção de que tais entidades estavam presentes e poderiam agir. A partir do momento em que se destacaram perante os outros mortos, o rito recebeu um novo sentido; no século IV os banquetes foram relacionados com a mentalidade pagã e, por isso, proibidos. A assimilação do veto eclesiástico demorou a ser sentida entre o público leigo, que mantinha esses procedimentos em seus círculos sociais. “Desde a primeira metade do século III, talvez antes ainda, o banquete fúnebre junto à sepultura era complementado por um banquete eucarístico, que o precedia ou mesmo substituída completamente”²⁴¹.

A fim de acentuar a diferença entre o comportamento *pagão* e o *cristão civilizado*, a morte começou a fazer parte do cotidiano, coabitando o local dos vivos com uma intensa familiaridade. O embasamento fundamental viria com a ideia da ressurreição, da salvação, realização condicionada diretamente ao fato do corpo ser enterrado em uma sepultura adequada e não violada. O campo religioso passou a vincular-se ao social, sendo Deus considerado a entidade orientadora por excelência. Desse âmbito emergiram os conceitos de céu, inferno, demônio e, mais tarde, purgatório.

A partir do domínio da Igreja sobre o império romano, iniciou-se um processo de controle político-ideológico: “Sob tais condições [a legitimação de sua autoridade], a Igreja procuraria estender sua tutela sobre a sociedade, o que abarcaria as atitudes diante da morte e implicaria a sua interferência sobre os costumes fúnebres”²⁴².

Com a finalidade de padronizar a liturgia fúnebre, as oferendas aos mortos foram substituídas por esmolas aos pobres – nessa circunstância, o ritual eucarístico passou a exercer uma predominância. Aliada a este fato, a “clericalização” dos costumes funerários buscou tornar públicos os cultos fúnebres antes familiares - ação justificada por se tratar de questões relacionadas às *almas*, o que excedia o parentesco carnal²⁴³.

²⁴¹ OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. Op. cit., p.54.

²⁴² RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p.42.

²⁴³ Idem, p.42.

Nesse período de aceitação, os túmulos dos mártires e santos passaram a atrair as sepulturas. Como estavam localizados nas necrópoles fora das cidades, eram reconhecidos como os locais de veneração mais antigos. As basílicas e capelas cristãs se apropriaram desse espaço, fato que ocasionou uma sobreposição de sarcófagos; a partir do século IV, os locais de enterro adquiriram caráter público - mediante o controle sobre a organização dos funerais, a Igreja foi gradativamente excluindo a interferência do Estado. Ao ocupar o interior desses *espaços sagrados*, os despojos dos mártires eram reverenciados como propriedades públicas, prática auxiliar na expansão do domínio católico sobre os sepultamentos. A introdução dos mortos no interior das cidades representou uma forte característica distintiva da cultura greco-romana que, por sua vez, afastava os defuntos.

Como forma de angariar a proteção celeste, houve uma incessante busca em inumar os mortos próximos aos memoriais dos mártires: é no século V que se iniciam os sepultamentos *ad sanctos*. A valorização da memória de santos, monges e fundadores de ordens e paróquias mantinham o vínculo entre os mortos e os vivos. A ereção de monumentos e a representação pictórica auxiliaram na perpetuação e veneração dos mártires. Inicialmente, as basílicas eram utilizadas para depositar esses corpos; posteriormente, as catedrais e, finalmente, as igrejas, se apropriaram dessa questão. A proximidade com os restos dos *selecionados* emanava um sentimento de proteção para os cadáveres que ali fossem inumados; aliado a este fato, a imediação aos santos poderia diminuir e até anular os pecados de quem compartilhasse o espaço do *descanso eterno*.

A partir do século XII, os enterramentos não eram mais motivados pela presença de santos nesses locais, mas sim a própria igreja, seu altar e a mesa do sacrifício eucarístico. A reunião dos vivos se tornou a motivação principal. Isso não significa que os santos não fossem mais venerados, mas o depósito dos cadáveres próximos às relíquias não era o fator principal de sepultamento nas igrejas.

Esse deslocamento da piedade em nada muda a atitude diante dos mortos nem suas manifestações: *a igreja apenas substitui o santo*. Escolhe-se a igreja como anteriormente se escolhia o santo. A diferença é grande para a história do sentimento religioso; é bem pequena para a história do sentimento da morte²⁴⁴.

²⁴⁴ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. *Op. cit.*, p. 77, grifo do autor.

Tal magnitude alcançou o âmbito funerário no cotidiano que a prática de enterramentos dentro de igrejas e capelas se tornou recorrente. As basílicas cemiteriais com os despojos dos santos e seus fieis diferenciaram-se das catedrais que não podiam conter túmulos. Bairros começaram a florescer em torno desses locais e seus responsos funerários, o que demonstra o fim da repulsa com relação aos mortos. A presença de defuntos sepultados passou a conceder ao local um caráter sagrado, impedindo muitas vezes as migrações da população do entorno: “(...) sem os vivos, os mortos tampouco poderiam permanecer”²⁴⁵; os mortos alteravam ou influenciavam as decisões urbanísticas – os cadáveres eram levados em conta na construção e desenvolvimento de povoados.

Ao analisar a planta baixa da capela do Engenho São Jorge dos Erasmos, destaca-se a probabilidade da ermida ter sido erguida sobre o cemitério já existente, fator que reforça a ideia de que os corpos tinham uma importância fundamental na apropriação do espaço pelos vivos²⁴⁶. Esse aspecto vem a enaltecer a complexidade e singularidade do *espaço santo* estudado; os territórios foram ocupados a partir do estabelecimento de laços indissolúveis entre os vivos, mortos e santos. Devido à dependência dos falecidos para com a intercessão dos indivíduos terrenos, as igrejas, capelas e ermidas passaram a ser considerados locais de mediação entre os dois mundos: uma dinâmica temporal que ligava o passado, presente e futuro com vistas à salvação.

Consequentemente, o elemento primordial no ideário católico passou a ser o local de repouso do defunto: para os cristãos, ser sepultado nessas igrejas e capelas era considerado um privilégio, pois marcava uma continuidade.

Ser enterrado na igreja era também uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham freqüentado ao longo da vida. Eles residiam no centro de decisões da comunidade, decisões que testemunhavam e que talvez propiciassem²⁴⁷.

No engenho dos Schetz, a centralidade dos corpos é ainda mais enaltecida pelo fato de que a comunidade agrupada a partir dos despojos funerários era anterior à estruturação da *comunidade religiosa*. Os mortos eram considerados

²⁴⁵ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**: os mortos e a ocupação do território luso brasileiro – séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2011, p.247.

²⁴⁶ Aspecto sugerido pela Prof.^a Dr.^a Vera Ferlini durante o exame de qualificação.

²⁴⁷ REIS, João José. **A Morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.171-2.

peessoas no sentido jurídico, dotados de direitos e capazes de interferir nas relações sociais – esse caráter permaneceu na mentalidade brasileira até o século XVIII. As almas dos que haviam partido estavam presentes no mundo dos vivos - presença exaltada pela visualização, ou pelo menos lembrança dos túmulos: “A memória dos mortos significa sua presença”²⁴⁸. Uma memória que se reafirmava com a evocação do defunto por meio da *recordação viva* de seu nome, o que avultava sua individualidade em meio ao coletivo funerário do recinto eclesiástico. A rememoração do nome acabava por perpetuar uma família ou um grupo e sobrepujava a própria morte - como afirma Claude Thiry, uma morte vencida pelo homem²⁴⁹.

Embora os concílios de Rouen (1581) e Reims (1683) vedassem a sepultura em igrejas, os interditos eram pouco respeitados: até o século XVIII nunca se deixou de enterrar nas igrejas: “No século XVII, elas eram pavimentadas com túmulos, o chão era formado de pedras tumulares (...)”²⁵⁰.

A proibição levou os fieis à necessidade de pagar pelo direito de serem enterrados nas igrejas, com o *disfarce* de *oferendas à comunidade paroquial*. Estas oferendas abriam a possibilidade de uma hierarquização dos enterramentos: os pobres eram enterrados nos cemitérios contíguos à igreja e os abastados, por meio dessas *doações*, inumados dentro do recinto religioso. Contudo, não havia diferenciação em se enterrar na igreja ou ao lado dela; o importante era estar em solo eclesiástico. No engenho São Jorge dos Erasmos, observa-se a concretização desses atos: os cadáveres estavam espalhados por toda a área apropriada pela capela, fator que conferiu uma sacralidade local anterior à edificação da ermida.

Por meio dessas *ações caridosas*, o defunto era impelido a descrever em seu testamento os bens legados à abadia. À medida que as oferendas aumentaram, o monopólio dos enterramentos foi retirado das abadias; como garantia do recebimento da parte que lhe cabia no caso de seu paroquiano escolher outra igreja para o sepultamento, a Sé ou a Paróquia passaram a deter este direito. Esses fatores demonstram o quanto a prática de enterramento em igrejas, apesar das proibições, estava difundida.

²⁴⁸ OEXLE, Otto Gerhard. A presença dos mortos. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. *Op. cit.*, p.33.

²⁴⁹ THIRY, Claude. Da morte madrasta à morte vencida: atitudes diante da morte nas lamentações fúnebres francesas. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. *Op. cit.*, p. 259.

²⁵⁰ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. *Op. cit.*, p. 52-3.

O desenvolvimento da *Liturgia dos Mortos* estabeleceu o clero como intermediário na relação entre os vivos e os mortos; estruturava-se a partir de uma política de trocas, agregando valores materiais, sociais e espirituais de forma a instituir os legados direcionados aos herdeiros e à Igreja que, por meio dos donativos, orava pelos mortos e distribuía aos pobres parte dos bens legados. Conforme anteriormente citado, as ações caridosas aos despossuídos substituíram as oferendas alimentares nas sepulturas e estiveram relacionadas à realização de preces ao defunto.

Interpondo-se, assim, como intermediário entre os vivos e os mortos, o clero asseguraria a celebração de ritos funerários, bem como da memória dos mortos, o que seria facilitado pelo monopólio sobre a escrita e pelo desenvolvimento da prática necrológica – nomear os mortos durante as orações nos monastérios²⁵¹.

Com o alargamento dessas práticas, as comunidades monásticas se destacaram nas comemorações relacionadas aos mortos. A institucionalização do dia dos mortos no século XII ocorreu sob a influência da Abadia de Cluny, o que ampliou as comemorações a toda comunidade cristã²⁵².

No alvorecer do século XIII, o *culto dos mortos*, impulsionado por sua popularização, tornou-se uma das atividades eclesiásticas principais, no qual o sacerdote, não apenas o monge, mantinha o elo primordial com os mortos – relação mediada com a prática das missas. A memória dos mortos estava ligada ao caráter de sua intercessão, base para a fundação do direito jurídico do defunto; as orações destinadas aos que haviam partido efetivavam sua presença.

Os leigos desempenharam funções semelhantes nas confrarias e grupos de penitentes. Contudo, a Igreja considerava tais práticas como elementos constitutivos dos cuidados espirituais, devendo, portanto, ficar restrita aos membros do clero. Outra medida adotada pelos eclesiásticos foi instituir a realização dos velórios no interior das igrejas e não mais nas residências - o intuito era enquadrar as práticas funerárias - o banimento dos demônios apresentava-se como justificativa. Essas posições tinham o intento de afastar as ações leigas e profanas do ambiente sagrado.

²⁵¹ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p.44.

²⁵² *Idem*, p.44.

Lugares consagrados, os cemitérios e as igrejas foram considerados como únicos espaços lícitos de trocas entre os vivos e os mortos, e, como tal, não seriam neles admitidas práticas profanas e que não fossem supervisionadas pelo clero. (...) A morte, dali em diante, passava a ser interpretada pela Igreja como do domínio próprio da esfera eclesiástica e, decididamente, não seria gerenciada pela família carnal²⁵³.

Espaços privilegiados de reuniões públicas de diversos fins, as igrejas agregavam tudo o que fosse integrado à dinâmica da vida: a instituição de ensino, o recinto eleitoral, as audiências jurídicas, batismos, casamentos e morte. Na Europa e na América Ibérica, a partir do advento religioso, seja por meio das missões jesuíticas ou devido às ações de outras ordens religiosas, a relação entre igrejas e cemitérios paroquiais era interpretada como causadora da conexão entre o sagrado e o profano; o cemitério se confundia com o local principal de oração. Cada vez mais a oposição entre morto e sagrado foi sendo suprimida: o defunto criava, ao menos no local onde estivesse depositado, um espaço religioso. Acreditava-se que as orações dos vivos teriam mais força se realizadas na presença dos túmulos. Consequentemente, eram lugares muito frequentados; o cemitério, ambiente público, chegava a tornar os vivos indiferentes à presença dos mortos.

Em um período em que era expressão principal do poder e, ao mesmo tempo, popular, a justiça era exercida no espaço da igreja e do cemitério. A sentença de algum processo jurídico era pronunciada no *campo-santo* ou na praça contígua a ele. O comércio também se apropriava deste espaço, aproveitando-se do direito de asilo, concessões de imunidade, além da grande circulação de pessoas; a instalação do mercado provocou a ampliação dos locais de inumação.

Com relação a este aspecto, faz-se necessário destacar que o termo *Igreja* designava todo o espaço eclesiástico, não apenas o edifício. O *cemitério* se tratava do pátio fora do complexo arquitetônico, sendo referido como *adro* e *carneiro*. O termo era restrito ao uso erudito dos clérigos: segundo Ariès, tratava-se de uma palavra grega que sofreu um processo de latinização - designava um local de *asilo* em torno da igreja, o que o caracterizava como um ambiente residencial, localidade pública de encontro, destinado ou não a enterramentos (refúgio para quem solicitava *asilo*, um bairro, uma aglomeração). “O cemitério servia de foro, de grande praça e de passeio público, onde todos os habitantes da comunidade podiam se encontrar, se reunir, passear, para seus assuntos espirituais e temporais, para diversões e

²⁵³ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. Op. cit., p.46.

amores”²⁵⁴ - uma zona aberta, agitada pelo caráter e uso público, com várias ocupações cotidianas.

Neste contexto, o *atrium* se referia ao espaço semicircular que cercava o claustro (abadia) – por conter os túmulos dos venerados não transportados para o coro, era o preferencialmente escolhido para o enterramento; o *adro*, pátio retangular que coincidia com o muro da igreja, cercado de *carneiros*, capelas e ossários, estava em segundo lugar na escala de importância funerária; no *pátio* se localizava o cemitério propriamente dito; o *carneiro*, inicialmente utilizado como sinônimo de *adro*, limitado pelos muros da igreja (sobre galerias ou capelas funerárias), passou a designar a localidade onde estavam depositados e expostos os ossos exumados (ossário); os *claustros*, galerias que rodeavam o pátio, também recebiam os despojos. No pátio, entre os carneiros, localizavam-se as grandes valas comuns, reservadas para as pessoas sem recursos econômicos - chegavam a ter até 9 metros de profundidade por 6 de largura: exaltava-se a diferenciação hierárquica nesses espaços devido ao fato do sepultamento ser realizado rapidamente e sem muitas honras fúnebres,. Poderia conter até 1500 cadáveres, fator que possibilitava a exumação *natural* das ossadas, pois constantemente afloravam da terra. Nesta conjuntura, depositados sobre a galeria dos carneiros ou no pórtico da igreja, os despojos passaram a ser utilizados como exposições artísticas²⁵⁵.

Nos centros urbanos coloniais brasileiros, o *adro* se configurava como espaço público de intensa dinâmica, configurando-se a partir da abrangência dos largos, garantia de asilo eclesiástico - ponto de destaque, compreendia toda a rede de espaços comuns. Nesse aspecto as ruas também sofreram a influência do sagrado, afinal eram as vias de acesso para os templos, os maiores referenciais.

Os locais sagrados ou pios – igrejas, adros, cemitérios e, em alguns casos, os hospitais eram considerados imunes às leis civis, fator que garantia asilo àqueles que se neles se abrigavam. Conforme anteriormente afirmado, o interior da igreja desempenhava função de logradouro público, com eleições, reuniões, determinações judiciais etc.; os cemitérios enalteciam a reunião cotidiana dos vivos. Os povoados coloniais foram se desenvolvendo a mercê de uma ordem baseada no costume, ausente de um plano, com a forte tendência de uma norma eclesiástica;

²⁵⁴ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. *Op. cit.* p.56.

²⁵⁵ Idem, p. 56-64.

este fator explica a ordenação desses centros urbanos, configurados a partir de um aglutinamento de casas e logradouros públicos que disputavam o espaço religiosamente definido.

De acordo com Murillo Marx, que em seu estudo sobre o contexto urbano paulista afirma que a falta de uma legislação civil da Coroa ou a ausência de sua aplicação elevou os editos canônicos à expressão de lei, é compreensível a importância dos espaços religiosos:

Acobertadas pela Coroa, tais constituições [eclesiásticas] ganharam força de lei e terminaram por influir mais do que a lei nos incipientes estabelecimentos coloniais lusitanos, simplesmente porque eram acatadas e estavam muito bem estipuladas. Diante de normas civis muito gerais se impuseram com maior rigor e eficácia²⁵⁶.

O direito eclesiástico presidiu a vida dos colonos nos primeiros séculos, impondo a configuração das concentrações urbanas e aproveitamento do espaço; a esfera civil, na maior parte das vezes, legitimava essa esfera religiosa universalista da Contrarreforma - reforçada pelo padroado real, o princípio contrarreformista delegava aos reis ibéricos a chefia da missão evangelizadora.

Com relação ao cemitério, Ariès enaltece sua função principal de dormitório dos mortos, grêmio da Igreja, aspecto que manteve a ideia de que a restituição das almas ali salvaguardadas elevava à vida eterna. É de suma importância destacar a concepção que afirmava que os *maus* não escapariam de seu destino apenas por partilharem do seio sagrado; o demônio viria pessoalmente buscar a alma condenada²⁵⁷.

Esses preceitos estavam ligados à ideia de que a integridade do corpo dependia do local onde fosse deposto, fator condicionante para a concretização da ressurreição. As covas não eram individuais, salvo os jazigos perpétuos adquiridos por famílias abastadas em igrejas de grande porte - a *individualidade na morte* era reservada aos economicamente abastados; somente a ascensão burguesa nos séculos posteriores iria difundir a *individualização funerária*. A racionalização e nomeação nas covas eclesiásticas é um aspecto recente, pois as igrejas conservavam em seu interior espaços muito utilizados e remexidos. Dada a falta de inscrições e epitáfios, o amontoamento de corpos e a prática de enterramentos

²⁵⁶ MARX, Murillo. **Nosso chão: do sagrado ao profano**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p.18.

²⁵⁷ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. *Op. cit.*, p.47, 71.

frequentes, a identificação dos pontos exatos de sepultamento se tornava dificultosa. A localização era realizada mediante a descrição de elementos de referência. Contudo, a vista do túmulo, ou a ideia de sua presença, emanava a lembrança do defunto e a obrigação de interceder por sua alma com rezas.

A falta de bancos e outros tipos de assentos nesses espaços sagrados aproximava ainda mais os vivos dos mortos, pois os primeiros eram obrigados a sentarem-se no mesmo chão onde estavam depositados os despojos. Não obstante, não ser enterrado em local sagrado gerava um grande infortúnio. Os vivos tudo faziam para que seus mortos tivessem um enterro eclesiástico. Por conseguinte, um *ato desonroso* poderia impedir a concretização de um funeral cristão em um solo eclesiástico. Ao ter negada a sepultura, o indivíduo era também excluído do grupo ao qual pertencia.

Nelas [nas igrejas], temos a considerar, além da relação espacial dos mortos entre si e com os vivos, a relação com o sagrado. Assim, alguém “incomum” podia ocupar uma cova comum, mas privilegiada, porque perto de um pequeno altar. Misturado com outros mortos anônimos, inidentificável para os vivos por ocupar uma cova comum, o indivíduo concentrava sua relação de identidade com o divino²⁵⁸.

A hierarquia quanto ao local de enterramento era evidenciada pelos sepultamentos nos espaços de menor prestígio (adro e corpo da igreja), onde se costumava inumar escravos e pessoas muito pobres. A proximidade ao Altar era privilégio dos mais abastados; representava uma segurança maior para a alma.

A possibilidade da chegada da morte *sem aviso* era extremamente temida, pois as preparações do funeral e sepultura estariam comprometidas; considerada parte de um destino inimaginável e indesejado, evitava-se realizar alguma referência a tais casos. Falecer, neste caso, tratava-se de uma situação de transição. No âmbito cristão, os ritos funerários eram concebidos como realizações fundamentais para bem prover a passagem. No caso de sua ausência, o morto corria o risco de ficar impedido de fazer parte do *mundo do além*, pois permaneceria no meio termo entre esse ambiente e o dos vivos - imbuído de um desejo de vingança, o *defunto atormentado* penaria entre os vivos.

“Ao contrário, se o morto passa ao outro mundo feliz e plenamente, ele poderá interceder pelos vivos junto aos deuses, inclusive facilitando-lhes a futura

²⁵⁸ REIS, João José. **A Morte é uma festa**. Op. cit., p.296, grifo do autor.

incorporação na comunidade dos mortos”²⁵⁹, fato que demonstra a estima pelos atos funerários. Evitava-se, ao máximo, morrer solitariamente. A pessoa próxima da morte devia ser o centro da reunião, o sujeito mais importante: a *boa morte* era aquela que ocorria na presença dos vivos. Alguns senhores providenciavam que seus escravos não falecessem em tais condições. Nesse sentido, a Igreja era conivente com as práticas religiosas dos escravos; a *Salvação das almas* deveria abranger e beneficiar todas as camadas sociais.

Segundo Reis, ao citar Arnold van Gennep, as cerimônias fúnebres eram divididas nos chamados *ritos de separação entre vivos e mortos* (práticas de lavagem e transporte do cadáver, eliminação de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais de expulsão do espírito do morto do meio dos vivos, luto e cortejo), e *ritos de incorporação dos mortos com o além* (extrema-unção, enterro do cadáver, oferendas à passagem). Entre estas consagrações, os vivos deveriam preencher o vazio por meio dos ritos mortuários²⁶⁰.

O cortejo, elemento primordial no ritual de passagem, era feito a pé e acompanhado por inúmeras pessoas. Os velórios realizados na casa do defunto seguiam uma lógica ritualística quanto ao posicionamento do corpo: os pés deveriam estar voltados para a rua, como forma de representar a saída do mundo dos vivos inversa à entrada no nascimento - o corpo seria carregado à sepultura da mesma forma. Na igreja, era purificado a fim de se realizar uma encomendação para a *boa viagem*.

A extrema-unção representava uma importante ação nesse processo. Segundo o discurso eclesiástico, esse era o momento em que os espíritos malignos atentavam à alma; não obstante, se circunscrevia como a última oportunidade de quitar as dívidas espirituais e evitar que a alma ficasse vagando entre os vivos. Somente um pároco ou um sacerdote aprovado pela igreja poderia ministrar o rito. A necessidade desse sacramento era expressa no título XLVII das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), primeira legislação eclesiástica brasileira:

E o Sacramento da Extrema Unção o quinto dos da Santa Madre Igreja, de grande utilidade para os fieis, instituido por Christo Senhor nosso, como definio o Sagrado Concilio Tridentino, para nos dar especial ajuda, conforto, e auxilio na hora da morte, em que as tentações de nosso commum inimigo

²⁵⁹ REIS, João José. **A Morte é uma festa**. *Op. cit.*, p.89-90.

²⁶⁰ Idem, p.89.

costumão ser mais fortes, e perigosas, sabendo que em pouco tempo para nos tentar.

(...)

Todos os fieis Christãos, que tiverem discrição, e malícia para peccar, são capazes deste Sacramento, e o devem receber, estando enfermos tão gravemente, que estejam em provavel perigo de morte, ou a doença proceda de feridas, ou velhice, ou de qualquer outra causa²⁶¹.

É patente a vinculação da extrema-unção com o *alívio de consciência* do fiel no momento de agonia; a concepção da natureza humana pecadora induzia à correção na *hora derradeira*. As questões da *malícia* e *urgência da assistência aos enfermos* serão tratadas adiante. O texto ainda descreve a punição para quem negasse o sacramento: “E a pessoa, que por desprezo, ou contumácia, sendo requerida, deixar de receber este Sacramento, pecca mortalmente, e lhe será negada sepultura Ecclesiastica”²⁶².

A exacerbada morte de reis e santos inspirava o ideal fúnebre das pessoas comuns. Neste aspecto, se inseria uma preocupação que ia além das questões físicas e espirituais, pois abrangia as obrigações em vida que deveriam estar finalizadas, ou pelo menos delineadas (testamentos).

Ao levar em conta a Bahia do início do século XIX, Reis afirma que:

(...) a produção fúnebre interessava sobretudo aos vivos, que por meio dela expressavam suas inquietações e procuravam dissipar suas angústias. Pois, embora variando em intensidade, toda morte tem algo de caótico para quem fica. Morte é desordem e, por mais esperada e até desejada que seja, representa ruptura com o cotidiano. Embora seja seu aparente contrário, a festa tem atributos semelhantes. Mas, se a ordem perdida com a festa retorna com o final da festa, a ordem perdida com a morte se reconstitui por meio do espetáculo fúnebre, que preenche a falta do morto ajudando os vivos a reconstruir a vida sem ele²⁶³.

Partindo do pressuposto do autor acima referido, o espetáculo da morte restituía o desequilíbrio provocado pela ausência, fato que amenizava a dor da perda, ou concretizava uma realização objetivada em vida. Realizaremos um aprofundamento dessas questões a fim de estabelecer uma interpretação concisa das relações delineadas no cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos.

²⁶¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia** / feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide. 1853. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007, p.81-2.

²⁶² Idem, p.85.

²⁶³ REIS, João José. **A Morte é uma festa**. Op. cit., p. 138.

3.2 A redação testamentária

Parte fundamental da preparação para a *hora derradeira*, os testamentos tiveram um papel de suma importância no processo de cumprimento das obrigações espirituais e sociais. Inicialmente restrita ao círculo da elite, a prática testamentária rapidamente se difundiu pela sociedade europeia no fim da Idade Média. Traço de uma individualização na morte - afirmação da liberdade e vontade do indivíduo - representava a concretização de ações diversas que não dependiam do consentimento de outrem. Sua popularização crescente culminou na alteração da imagem da morte.

Munidos de um aparato literário que envolvia invocações, determinação do local da sepultura, escolha de herdeiro, exéquias e procissão, os testamentos enalteciam o temor de morrer sem a descrição das últimas vontades - nas aflições das consciências expunha-se a fraqueza humana nos momentos finais. Ao analisar o condado Venaissin (França) no século XIV, Jacques Chiffolleau destaca o advento da peste como significativo para a difusão da prática testamentária²⁶⁴. O temor de uma morte solitária sem os devidos ritos de *passagem* provocava o exacerbamento da pompa funerária, forma de garantir a reunião dos vivos no processo de manutenção da memória do morto. “É a família imaginária ou imaginada, reagrupando tanto mortos como vivos, tanto ausentes como presentes, que exerce de fato o principal papel”²⁶⁵.

Suas principais finalidades eram manifestar o sentimento religioso, a fé, a obediência aos preceitos católicos e a crença em seus dogmas. Solicitava-se a intercessão dos santos, de anjos, de Cristo e outras entidades celestes pela alma, bem como a realização do funeral pelos herdeiros ou responsáveis; doação de esmolas a pobres, demonstração de arrependimento pelos pecados e faltas cometidas em vida, liquidação de dívidas, mortalha a ser utilizada, local de enterro, irmandades e párocos que deviam acompanhar o cortejo, quantidade de missas e obras pias (sufrágios) etc., tudo era descrito em detalhes no testamento. “O uso de milhares de missas, milhares de relíquias, milhares de indulgências não pode ser

²⁶⁴ CHIFFOLEAU, Jacques. O que faz a morte mudar na região de Avinhão no fim da Idade Média. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. Op. cit., p.123-4.

²⁶⁵ Idem, p.129.

senão um meio artificial, obsessivo para criar, estender, tecer os laços estreitos com o além (...)”²⁶⁶.

É de suma importância salientar que a legislação eclesiástica brasileira estipulava a quantidade de missas que deveriam ser rezadas pelos defuntos; tratava-se de um meio de evitar os excessos já comumente praticados:

E todos os Sacerdotes, que tiverem encargo de Missa quotidiana, serão obrigados a dizer ao menos um dia cada mez Missa de defuntos, salvo quando na instituição lhe estiver imposta obrigação de as dizer mais vezes, e nos mais dias se conformarão com as Rubricas, e regras do Missal, as quaes mandamos se guardem inviolavelmente²⁶⁷.

Influenciada pela legislação canônica que se interessava no favorecimento dos legados, sua redação se tornou uma prática comum em Portugal. Aquele que não contemplasse a Igreja em suas doações estava fadado à negação dos sacramentos e recusa de sepultura sagrada o que, conseqüentemente, implicaria em seu caminho ao paraíso. Na ausência dele, os herdeiros tinham que pagar à autoridade eclesiástica um valor proporcional aos bens do falecido (denominado *quarta funerária, porção canônica* ou *mortulhas*)²⁶⁸. “Assim as almas não podiam ficar voluntariamente no purgatório. De bom ou de mau grado tinham de salvar-se. Era a bem-aventurança compulsória”²⁶⁹.

A justificativa dessas atitudes estava no cumprimento de determinações eclesiásticas *do modo de bem morrer*, intuito de alcançar a vida eterna e a preocupação em realizar uma morte socialmente digna. A redação testamentária servia como instrumento que visava corrigir os erros cometidos em vida; sua produção era considerada de extrema importância pela Igreja:

Conforme o direito Canonico, os testamentos, que se fazem para causas pias, como são aquelles, em que for instituido por herdeiro algum Mosteiro, Igreja, Hospital, Casa de Misericordia, Orphãos, pobres, ou outro qualquer lugar, ou casa pia, (posto que se fação com menos solemnidade, e numero de testemunhas, do que por direito Civil, e Lei do Reino se requerem nos

²⁶⁶ CHIFFOLEAU, Jacques. O que faz a morte mudar na região de Avinhão no fim da Idade Média. *Op. cit.*, p.129.

²⁶⁷ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.142.

²⁶⁸ MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.225.

²⁶⁹ Idem, p.226.

profanos) são valiosos, com tudo sempre serão a elles presentes duas, tres testemunhas, e assim mandamos se cumprão, guardem, e executem (...)²⁷⁰.

Aos herdeiros ou testamenteiros cumpria a execução das últimas vontades. A proximidade da morte se revelava como um momento propício para o convencimento acerca das consequências no além-túmulo, ocasião favorável à prática dos ensinamentos eclesiásticos. “Para tal convencimento, a instituição fez bastante uso da *pedagogia do medo*. (...) Por este motivo, morria-se fazendo questão de expressar, através do testamento e das derradeiras práticas, o exercício daquela aprendizagem”²⁷¹.

Nesse sentido, o testamento manifesta-se como fonte primordial para a análise de tais práticas:

Preparar-se para a morte significava para o católico acertar as contas com Deus para que, no momento do Juízo, não houvesse empecilhos à salvação de sua alma. (...) A possibilidade de não se alcançar o objetivo último, que era a salvação, explicava o medo que diziam ter da morte²⁷².

Por abordar atitudes significantes para a salvação da alma, aliado ao fato de expressar a preocupação com o *além*, representava um momento de reflexão sobre a vida e a morte: “(...) a instituição eclesiástica procurava insistir em que o testamento estivesse subordinado aos objetivos soteriológicos, ainda que fosse um instrumento de transmissão de herança”²⁷³.

Por conter uma escrita referenciada por *padrões de estética*, somado ao baixo índice de alfabetização da população, os testamentos eram redigidos, na maioria das vezes, por pessoas especializadas. Entre os redatores destacam-se os padres (letrados e obviamente indicados no auxílio da *boa morte*), notários (presença justificada pela função que desempenhavam) e, em grande parte dos casos, indivíduos leigos particularizados com a ação – fato proporcionado pela vivência do catolicismo nesses círculos. Claudia Rodrigues identificou nos redatores leigos relações de *irmandade religiosa*, vizinhança, identidade profissional, social e étnica; eram sujeitos envolvidos no ambiente de confiança. Segundo a autora, havia uma fórmula testamentária difundida pelos *manuals de bem morrer* que facilitava a sua

²⁷⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.281.

²⁷¹ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p. 39, grifo do autor.

²⁷² Idem, p.40.

²⁷³ Ibidem, p. 101.

produção; utilizados por inúmeros fieis, enaltecia o caráter do *exame de consciência* promovido pelo instrumento²⁷⁴.

O temor da morte, mais especificamente a agonia e o juízo individual, foi a tônica que norteou a descrição das últimas vontades. A luta derradeira entre os anjos e demônios pela possessão da alma causava aflição; está intrínseca nessa ideia a disseminação de uma representação pré-tridentina do momento da agonia – a doença da alma no momento da enfermidade, ou seja, o pecado.

Segundo as *Constituições Primeiras*, os médicos deveriam primeiramente chamar um pároco para ministrar a cura para o corpo. Na falta de tempo, deveriam exortar o enfermo a realizar a confissão²⁷⁵. A doença estava relacionada a um mal do espírito, prova da ira de Deus, sendo a cura restrita a processos de magia e práticas sobrenaturais: alma e corpo não eram dissociados, daí a explicação de sua importância nos aspectos relacionados à preparação para a morte. Dos testadores pesquisados por Claudia Rodrigues, a maioria redigiu as *últimas vontades* durante os três meses precedentes à morte²⁷⁶.

Isto só vem a confirmar a hipótese de que, enquanto a Igreja deteve a hegemonia na sociedade, era a proximidade da morte a ocasião em que ela melhor conseguia exercer seu controle sobre os comportamentos e os pensamentos dos fiéis. Evidencia que a pedagogia eclesiástica do “bem morrer” exerceu papel fundamental na história do catolicismo (...), tendo-se tornado o grande instrumento de cristianização (...). A contrição estava diretamente ligada ao medo da punição divina por ocasião do julgamento particular²⁷⁷.

Embora o testamento ter sido uma prática indicada a todos os cristãos, apenas os mais abastados, salvo algumas exceções, assim o fizeram. A pobreza e a morte repentina poderiam ser utilizadas como justificativa para sua ausência.

Com isso, a Igreja demonstrava que sua preocupação para com o ato de testar tinha em vista tanto uma motivação espiritual quanto a obtenção de recursos para a realização dos sufrágios, para as obras pias e para a realização do funeral, recursos estes que assumiram a forma de legados, doações e/ou esmolas, representando a materialização dos objetivos sagrados²⁷⁸.

²⁷⁴ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p.108.

²⁷⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.81-3.

²⁷⁶ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p.121-5.

²⁷⁷ Idem, p.127, grifo do autor. A Igreja Católica deteve o controle dos registros de nascimento, casamento e morte da população brasileira até 1916, data da implementação do Código Civil.

²⁷⁸ Ibidem, p.129.

Essa pode ter sido a razão por não se evidenciar a presença de testamento entre os indivíduos inumados no Engenho dos Erasmos. Nos testamentos, a Igreja era beneficiada com legados pios de valores direcionados a gastos com funeral e missas, além de esmolas e doações, o que proporcionava à entidade eclesiástica um benefício material dos que intentavam *comprar a salvação*. Por se tratar de trabalhadores escravos, conforme as fontes e os dados arqueológicos confirmam, pode-se verificar a inexistência de descrições referentes às últimas vontades no engenho estudado devido à falta de recursos para se instituir legados pios.

A ausência de sacramentos nos momentos derradeiros também pode ser explicada por conta de mortes repentinas. Casos de realização de casamentos em situações de doença extrema eram comuns; contudo, a intenção primordial era precaver do casal em uma futura partilha de bens entre os herdeiros, ou oficializar uma relação considerada ilegítima pela Igreja.

Os relatos de aparições de almas penadas auxiliavam na proliferação do ideal cristão e promoviam ações padronizadas voltadas a práticas direcionadas ao *bem morrer*. Neste aspecto destaca-se a ação das ordens mendicantes, autoras de campanhas de pregação e incitamento à confissão que em muito influenciaram a prática testamentária. Cabia aos clérigos em geral a supervisão do cumprimento do testamento pelos herdeiros ou responsáveis. Embora tenha se desenvolvido entre os séculos XII e XIII, foi no período entre os séculos XV e XVII que esteve profundamente enraizado na sociedade católica.

Apesar dos indivíduos inumados no cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos não terem produzido testamentos, decidimos empreender uma breve análise desta literatura na região da Baixada Santista. Devido à escassez documental, foram examinados 16 testamentos de sujeitos oriundos das vilas de São Vicente, Santos e São Paulo entre o final do século XVI e início do XVIII. Devido às características descritas e sua preservação, supõe-se que tratava de pessoas privilegiadas economicamente. Procuramos evidenciar e comparar os seguintes aspectos: a) motivação para a redação testamentária; b) encomendações da alma; c) santos aos quais se prestava devoção; d) local da sepultura; e) acompanhamento do traslado; f) solicitação de missas e demais sufrágios. Torna-se necessário salientar que devido às condições em que se encontravam alguns documentos, não

foi possível a verificação da totalidade dos itens acima elencados em todas as fontes.

Com relação ao primeiro componente (incitação para a produção), constatou-se que grande parte dos testadores (dez dos dezesseis) alegava a enfermidade como principal motivo da redação do documento. Pedro da Guerra, morador da vila vicentina, destacou essa situação:

(...) estando em meu perfeito [juízo] e entendimento que [Nosso] Senhor me deu e por me [ilegível] doente em cama e temendo me da morte e [deze]jando por minha alma no caminho da Salvação e por não saber o que Nosso Senhor de mim quer fazer e quando será servido de me levar parati faso este testamento na forma seguinte²⁷⁹.

De maneira similar, oito das fontes contém encomendações das almas direcionadas à Santíssima Trindade, Virgem Maria e santos de devoção:

Primeiramente em Comendo minha alma a Santissima Trindade que a criou e Rogo ao Padre eterno pella morte e paixam de seu unigenito filho a queira receber (...) Rogo a virgem Maria Nossa Senhora madre de Deus e a todos os Sanctos Santos da gloria do ceus particularmente ao meu Anjo da minha guarda queirão todos por mim em terceder E Rogar a meu Senhor Jesus Cristo agora, E quando minha alma deste corpo sair²⁸⁰.

Embora fosse este o momento em que a solicitação por intercessão decidia o futuro da alma, em nenhum dos testamentos verificados foi evidenciada a devoção a São Jorge. Primordialmente direcionados à virgem e suas variantes (Nossa Senhora da Assunção, Nossa Senhora da Redenção etc.), São José e ao anjo da guarda, revela-se que o culto ao santo guerreiro esteve circunscrito ao engenho estudado: a ausência provavelmente foi gerada por um desconhecimento em relação ao mártir e ao seu perfil vinculado à Corte portuguesa²⁸¹.

O local da sepultura, preocupação de suma importância para os testadores, era descrito em detalhes:

Meu corpo será sepultado na Igreja matriz desta parochia com o acompanhamento costumado amortalhado em seu lençol, me

²⁷⁹ Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00499A. Testamento de Pedro da Guerra (1697), folha 2 – São Vicente.

²⁸⁰ Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00242a. Testamento de Manuel Alves de Abreu (1709), folha 1 – São Vicente.

²⁸¹ SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e sangue**: a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna. Lisboa: Colibri, 2005.

acompanharão todas as cruzes das Irmandades e Confrarias, e se pagara a esmola costumada me sepultarão junto [?] a pia da porta principal²⁸².

A partir da análise do Livro de Óbitos da vila de São Vicente, que agrega registros do final do século XVII e início do XVIII, podemos segmentar dados que auxiliem na visualização da prática testamentária entre os moradores da região: das 35 pessoas falecidas citadas, 15 fizeram o testamento, 5 não o realizaram e 15 não citaram (algumas causas deste último puderam ser delineadas - o fato de serem muito jovens, solteiros, e mulheres sob o cuidado do pai)²⁸³. Ao comparar os dados dessa fonte com os testamentos foi possível verificar a concretização das *últimas vontades* dos moribundos: Antonio Alvares Pedroso (produziu testamento em 1689, faleceu em 14 de agosto de 1691), Antonio Madeira Salvadores (testamento de 1682, falecimento em 11 de agosto de 1695) e Domingos Dias (testamento e falecimento em 1698) – foram sepultados na Igreja Matriz conforme haviam solicitado.

O traslado do corpo ao local do *descanso eterno* foi fator de preocupação entre alguns indivíduos. Verifica-se a assistência das Confrarias e Irmandades da região:

(...) me acompanhara as cruzes de todas as Confrarias de que [ilegível] dava esmola costumada e no dia de meu enterramento lendo aos as se me diga missa de corpo presente quando não a outro dia (...) ²⁸⁴.

(...) e peço aos [ilegível] e irmão da mesa da Sancta Misericordia acompanhara o meu corpo [?] na sua tumba com a bandeira da Santa Casa. Peço ao Reverendo Padre Vigario da Igreja Matriz acompanhe meu corpo com a sua cruz (...) ²⁸⁵.

Não obstante a ausência dos exageros verificados pelos historiadores europeus na análise da descrição das últimas vontades (em que eram solicitadas centenas e até milhares de missas), os excertos considerados na Baixada Santista não deixaram de expressar a urgência dos sufrágios por suas almas:

Por minha alma deixo tres missas a Honra [?] [ilegível] da Santissima Trindade. Ao Santissimo Sacramento duas [?] a virgem do Rozairo [?] duas,

²⁸² Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00501A. Testamento de Manuel Lopes de Moura (1705), folha 2, verso – São Vicente.

²⁸³ Livro de Óbitos e Casamentos - nº 01 - São Vicente Mártir: 1682 – 1734.

²⁸⁴ Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00242a. Testamento de Manuel Alves de Abreu (1709), folha 2 – São Vicente.

²⁸⁵ Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00242a. Testamento de Ambrósia Aguiar (1705), folha 3 - Santos.

outras duas a virgem da Asumpção em seus Alvares [?], outras duas a Nossa Senhora da Concepção ao Anjo da minha guarda [duas] a São Joze tres [?], a São Miguel duas [?], a Santo Antonio duas [?], a Todos os Santos duas [?] e avendo para [?] missa de corpo prezente²⁸⁶.

A partir do estudo acima referenciado, podemos concluir que as manifestações rituais funerárias estavam presentes na região; inquietação constante dos vicentinos, a morte desempenhou uma função de suma importância para a reunião social: os vivos unidos pela devoção aos mortos. Consequentemente, não é de se estranhar que os trabalhadores do Engenho dos Erasmos assimilassem esse culto e o aplicassem dentro de parâmetros conhecidos – vinculados pela proximidade entre a indústria açucareira e o centro da vila, as trocas eram operadas naturalmente.

Os poucos remanescentes documentais permitem uma acurada investigação que, embora limitada para o empreendimento de uma análise quantitativa, revelam aspectos compartilhados pelo estrato social privilegiado que inspirava as camadas inferiores em seu ideal de *bem morrer*.

3.3 Devoção aos mortos

Vários foram os atos e ideias voltadas para a concretização de uma *passagem satisfatória*, seja por meio de realizações individuais ou na utilização do contexto fúnebre de outrem; a *boa morte* estava inserida no modelo que propunha ensinar ao fiel a preparação para o momento final da vida. Segundo Claudia Rodrigues, as obras literárias que buscaram difundir esse aprendizado, denominadas *artes de bem morrer*, tiveram dois períodos com pressupostos distintos: no primeiro, entre os séculos XIV e XV, houve uma valorização do momento da iminência da morte, considerada a ocasião propícia da preparação do fiel (as recomendações abordavam as tentações à alma do moribundo, orações a serem pronunciadas e conduta dos vivos que assistissem ao doente). Esses manuais eram geralmente pequenos, de bolso, o que facilitava seu transporte - um instrumento inseparável do fiel. Inúmeras representações artísticas do quarto do moribundo com imagens do embate entre anjos e demônios pela posse da alma foram veiculadas. “De familiar e normal, [a morte] passou a ser vivida de forma

²⁸⁶ Arquivo Público do Estado de São Paulo, localização nº C00501A. Testamento de Manuel Lopes de Moura (1705), folha 2, verso – São Vicente.

trágica, onipresente e como objeto de temor”²⁸⁷. Tratava-se de uma batalha entre o bem e o mal: o resultado poderia ser a *salvação* ou a *condenação* da alma.

O segundo período de produção literária, ocorrido entre o Concílio de Trento e o século XVIII, tinha implícita a ideia que a preparação para a morte deveria ocorrer durante a vida, como um pensamento cotidiano: o testamento seria então um dos preparos privilegiados. Também concorriam para uma *boa morte* a realização dos sufrágios e a meditação sobre a *passagem*. Tal atitude refletia o temor da partida repentina e a incerteza sobre o momento derradeiro, fator provavelmente influenciado pelos surtos epidêmicos na Europa. Os manuais dos séculos XVII e XVIII direcionaram os caminhos para o *bem morrer* de acordo com o projeto tridentino de “(...) renovação da vivência religiosa dos católicos (...)”²⁸⁸; estavam pautados na *preparação* com reflexões diárias sobre o juízo, o inferno e o paraíso, bem como a preocupação com a elaboração da cerimônia fúnebre e ações voltadas à assistência espiritual nos momentos extremos.

Esse intercurso foi marcado pela afirmação da necessidade de se realizarem orações antes de dormir e ao levantar-se, pois o sono diminuía as defesas contra os inimigos. Crânios e esqueletos eram comumente expostos como forma de impelir o fiel a meditar sobre a morte e assim diminuir a possível estadia no purgatório, uma aceleração da sua salvação – nesse âmbito destacam-se as *capelas de ossos*. O próprio uso da imagem da cruz refletia esse pensamento sobre o além. Como forma de afastar o perigo protestante, “(...) a morte adquiriu, após Trento, o *status* de fim em si mesmo”²⁸⁹. Responsáveis pela criação da maioria das obras sobre preparação da morte, os jesuítas desempenharam uma função de suma importância nesse processo. Portugal era o centro de circulação dessas produções; por conseguinte a disseminação dessas ideias influenciou o pensamento da colônia portuguesa - o culto à *Boa Morte*, denominado *Nossa Senhora da Boa Morte*, foi elemento presente no Brasil.

Em sua descrição das características do *Breve Aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão*, Rodrigues destaca que o fato de se tratar de um texto compilado e direto na preparação para a morte promoveu sua difusão abrangente. Obra de um jesuíta (Estevam de Castro, produzida no século XVII),

²⁸⁷ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p. 53-5.

²⁸⁸ *Idem*, p.56.

²⁸⁹ *Ibidem*, p.59.

seguiu o cerne da produção inaciana; centrado no auxílio aos enfermos, o autor dividiu o texto de acordo com *graus de doença*, método educativo para facilitar o entendimento sobre o processo de cura espiritual do doente. Conforme a análise da historiadora, os primeiros passos do *bom cristão* no afloramento da enfermidade eram a produção do testamento e o acompanhamento do padre por meio da realização de confissões constantes – a penitência era uma prática essencial para o *conforto espiritual*. Nos casos de estágio avançado da doença, promoviam-se os rituais de comunhão e extrema-unção enquanto o enfermo estivesse consciente. Movidos pela garantia de intercessões da virgem e dos santos, esses atos geravam um aparelhamento ao moribundo contra as ações demoníacas; a doença era o melhor momento para induzir os fiéis a receberem os sacramentos e praticarem o exercício da fé tal qual a Igreja pregava²⁹⁰.

Segundo o estudo de Joseph Avril sobre o estipulado no Concílio da Normandia em 1173, os doentes de cama deveriam ser assistidos pelo pároco, único responsável em lhes confessar, promover a comunhão e ungir com o óleo santo. A confissão (manifestada como um arrependimento sincero de uma ofensa a Deus) e a comunhão eram concebidas como sacramentos fundamentais a serem ministrados ao enfermo. Nessas ocasiões, o clérigo deveria estar munido de todo um aparato pomposo (cruz, lamparina, campainha em procissão) a fim de despertar a devoção dos fiéis²⁹¹.

O título XXIX das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* destaca a urgência dos padres na assistência aos fiéis doentes, fato que demonstra a brevidade dessa concepção na Colônia:

São os Parochos obrigados por obrigação, e razão de seu officio a administrar a Sagrada Eucharistia a seus Parochianos enfermos. Pelo que mandamos, que não só com summa diligencia, e cuidado levem o Senhor a seus freguezes doentes, sendo chamados, mas que com o mesmo procurem saber se na sua Parochia ha alguns enfermos, que estejam em perigo de morte, aos quaes se haja de administrar, para que com o tempo se lhes administre, e não succeda que por sua culpa morrão seus freguezes sem receber este espiritual mantimento das almas²⁹².

²⁹⁰ Para maiores informações sobre o manual de Estevam de Castro, consultar RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p. 59-72.

²⁹¹ AVRIL, Joseph. A pastoral dos doentes e dos moribundos nos séculos XII e XIII. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. *Op. cit.*, p.90-1.

²⁹² VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.46.

As imagens do Inferno como local de punição individual se tornaram frequentes a partir do século XV. As confrarias, mais do que as ordens mendicantes, exerceram importante papel na crença do Purgatório. Tratava-se de associações de leigos devotos a algum santo específico, grupos que estabeleciam compromissos de sociabilidade e solidariedade - existiam desde o século XIII em Portugal. Sediadas em uma capela ou igreja, eram divididas em *ordens terceiras*, as quais mantinham relações com ordens religiosas, e *irmandades*, sem vínculo com as ordens. Dirigidas por leigos, porém aparelhadas de um eficiente sistema administrativo (possuíam regras de admissão e mantinham registros das atividades), as *irmandades* eram mais numerosas.

A principal função da confraria estava circunscrita ao âmbito funerário: sua associação garantia o local de sepultamento e os sufrágios pelas almas dos defuntos. Dotada de características ambivalentes, prestava-se aos pobres como meio de promover um destino digno aos seus responsos, e aos abastados como afirmação social. Esses grupos tiveram atuação destacada na Colônia²⁹³.

Entre essas congregações destacam-se as *Confrarias das Almas*, existentes e abundantes desde o século XVI - tinham como função primordial zelar pelas almas dos mortos - e a *Misericórdia*: fundada em Lisboa, distinguia-se das demais confrarias por representar associações controladas pelas elites próximas à Coroa, fator que lhes garantia um maior aparato assistencial; provia a assistência às massas sem recursos econômicos e aos condenados pela justiça, sendo o sepultamento uma das principais atividades. Por meio dessas obras caridosas, as *natas* das cidades intentavam assegurar a salvação. Em comparação com os pobres que, por conta de seu sofrimento, estavam mais próximos de Cristo, os abonados eram considerados distantes desse benefício idílico. Elemento de prestígio para seus confrades administradores, as Misericórdias foram presentes nos principais povoados brasileiros.

O termo “misericórdia”, portanto, descrevia uma operação de mão dupla: por um lado, a misericórdia dos ricos pelos pobres nas ações de caridade; por outro lado, a misericórdia divina no juízo final, a qual os ricos precisarão muito mais do que os pobres. Grande parte da caridade, portanto, não se destinava aos pobres, mas à salvação da própria alma²⁹⁴.

²⁹³ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**. *Op. cit.*, p.238.

²⁹⁴ Idem, p.242, grifo do autor.

A recomendação da realização dos sacramentos (penitência, eucaristia, e extrema-unção) e redação do testamento impunham cada vez mais a presença do pároco nos momentos finais. Era um contraponto seguro à pedagogia do medo: Deus se apresentaria misericordioso caso o fiel se preparasse antecipadamente para a morte. “A morte demanda um aprendizado para que o fiel morra bem. (...) o fiel deveria morrer em vida, meditando sobre a morte, não deixando esse compromisso apenas para o momento final”²⁹⁵.

O culto aos santos oferecia uma segurança contra as forças demoníacas; eram os intermediários a quem sempre se recorria em casos de auxílio - São José foi um dos principais alvos dessa devoção. Dotados de uma característica contraditória, poderiam ser bons ou ruins, vingativos ou solícitos, o que gerava, ao mesmo tempo, violência e gratidão (economia cristã). Fruto de uma relação afetiva com os personagens celestes, eram comuns formas de sensualização do religioso e vinculação de mártires com pessoas destacadas socialmente - traço da indistinção entre sagrado e profano, característica essencialmente medieval.

Partindo do pressuposto que a morte era uma situação aguardada, o moribundo, em determinado momento, aceitava sua condição e apresentava um desgosto pela vida terrena. Ariès considera a *deploração da perda da vida* como complementar à *aceitação da morte*; essa questão nos furta de uma imagem de um posicionamento moral extremamente forçado de uma felicidade plena por ocasião do falecimento²⁹⁶.

Até o século XII as relações com o *outro lado* eram realizadas por meio de dois destinos possíveis: paraíso, acessível aos afortunados que promoveram boas ações na terra, e o inferno, morada dos pecadores. Nesse período começaram a surgir formulações que alteraram a estrutura do *além*: a primeira etapa foi circunscrita à criação do conceito de *juízo individual*, no qual o momento da morte era a ocasião onde a alma seria posta à prova. Tal fator representou uma substituição do temor perante o *Juízo Final* por um evento individual, simultâneo à *hora derradeira*. A partir dessa concepção, cada homem seria responsável por sua salvação, o que implicava em desenvolver um estilo de vida virtuoso seguido de obras pias. A morte passava a ser o momento em que se devia utilizar do aparato ritual para garantir uma *passagem satisfatória*.

²⁹⁵ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. *Op. cit.*, p.53.

²⁹⁶ ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. *Op. cit.*, p.17.

Essa ideia estava vinculada ao Grande Cisma (1378-1417), período responsável por difundir a ideia de que nenhum cristão tinha sua entrada no Éden garantida – o paraíso estava restrito aos mártires, santos e justos que em vida demonstraram que eram previamente selecionados para gozar dessa virtude²⁹⁷. Àqueles que cometiam pecados mortais, o Inferno era um caminho certo; mas para a grande massa cristã um terceiro território representava o curso certo: o *purgatório*. Este local se apresentava como um intermédio onde as almas seriam postas à correção de seus pecados – ambiente em que todos os sentimentos e sensações corporais eram extremados ao limite do insuportável em uma realidade temporal diversa dos vivos - provocava um isolamento que afastava até de Deus. Desempenhou a função de instrumento de salvação das almas, além de regular as ações dos vivos. Por meio de rezas, missas e pagamento de dívidas do defunto, externava-se a obrigação da intercessão constante pelos indivíduos condenados. Essa aproximação entre vivos e mortos era patrocinada pela Igreja, (*economia da salvação*).

Mas até se corporificar na montanha de Dante, o purgatório atravessou um longo percurso, construindo-se a partir de elaborações mentais, sonhos, projeções do imaginário europeu fundidas a tradições milenares originárias do mundo antigo. Para tecer o Purgatório, entremearam-se os elementos da cultura erudita e os da popular²⁹⁸.

A possibilidade da expiação dos pecados que não haviam sido saldados em vida (pecados veniais, aqueles perdoáveis, dos quais todos eram vítimas em vida) intensificava o temor perante os instantes derradeiros. Essa terceira via abria a possibilidade ao cristão de uma correção do desvio, o perdão. Passou a ocupar um papel importante na escatologia cristã, a garantia da massa a um lugar no *além*.

É de suma importância salientar que os sufrágios dos vivos (orações, esmolas e missas) eram encarados como elementos preciosos na purgação das penas e ascensão das almas flageladas no purgatório para o *paraíso*. Devido a esta concepção, os sufrágios pelos indivíduos que possivelmente estariam presos neste local se intensificaram. Nessa política de trocas, as almas auxiliadas também ajudariam os vivos no momento em que estes se apresentassem para o *Juízo*, afinal já estariam gozando da presença de Deus.

²⁹⁷ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**. *Op. cit.*, p.229.

²⁹⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.72.

Desse modo, por meio da devoção aos mortos, realizou-se uma adesão cada vez maior à comunidade cristã. A igreja, por sua vez, beneficiava-se com os legados dos testadores e a devoção dos familiares. No Brasil, a *salvação* estava presente na vida de cada um:

Dogmas que compunham o corpo doutrinal, tais como o Juízo Final, a Vida Eterna, a existência do Purgatório também eram diariamente discutidos pelos colonos, simplificados por eles, destituídos das abstrações comuns às divagações teológicas e tornados mais concretos pela inserção no cotidiano²⁹⁹.

Nos locais dominados pelo catolicismo, as atitudes relacionadas à morte se transplantaram da Europa. Em algumas ocasiões, devido às festividades híbridas, chegavam a ser mais elaboradas do que na matriz europeia. A doutrina do purgatório foi uma das que assumiu uma forma confusa entre os colonos. Comparada à importância que tinha no Velho Mundo, pouco foi utilizada entre os habitantes da América. A ausência de clareza de estrutura e ação demandou uma relativização dos mandamentos na colônia, com interpretações diversas sobre os *pecados mortais*, como assassinatos e outros crimes. Diversos elementos foram adicionados ou transformados nas cerimônias, como o choro compulsivo que acompanhava o velório, expressão presente nas culturas africanas e indígenas anteriormente ao contato com o Ocidente. No âmbito cristão, era praticada pelas carpeideiras, denominação das mulheres *contratadas* para exercerem esta função.

Os sacramentos eram interpretados como forças mágicas transferidas às pessoas; não apenas o purgatório sofreu com essas elaborações: cita-se como exemplo o batismo dos indígenas, decifrado como imunidade perante os futuros erros. Esses e outros ritos católicos eram resignificados de acordo com a realidade vivida; traços mágicos populares eram mais intensos no seio colonial devido, entre outros fatores, à distância de Roma. Na constante tentativa de tornar o ato ritual inteligível, a configuração cultural funerária adquiriu características próprias e específicas nos variados meios em que foi praticada no Brasil.

Entre os aspectos funerários próprios que foram desenvolvidos na Colônia, a *morte infantil* conservou características peculiares. Luiz Lima Vailati analisou as fontes fúnebres do século XIX a fim de reconstituir uma *história da infância* sob o prisma dos traumas causados pelo falecimento em tenra idade. A partir dos rituais

²⁹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. *Op. cit.*, p.124.

funerários, o historiador buscou reconstituir os significados, sentidos e valores que a sociedade brasileira do período atribuía à morte da criança, procurando compreender três pontos: a) como elementos que distinguem a morte infantil da morte adulta se relacionavam com uma determinada concepção de infância; b) quais os significados da morte infantil a partir da consideração das práticas não verbalizadas vinculadas à criança morta; c) analisar os diferentes discursos produzidos em torno da morte da criança. O foco do estudo foram as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro³⁰⁰.

Na medida em que não há testamentos elaborados por crianças, as fontes utilizadas por Vailati se concentraram nos relatos de viagem, manuais eclesiásticos e registros de óbito – este último informava o nome da criança falecida, condição social, procedimentos rituais, local de enterramento e o tipo de mortalha, subsídios utilizados para observar as mutações nas práticas. Os estatutos de irmandades e confrarias que afirmavam os direitos e deveres dos seus irmãos permitiram reconhecer os ritos e métodos comuns dos funerais. No âmbito privado, examinou as cartas e diários com a finalidade de discernir o sentimento da *práxis*. A constatação preliminar de que as crianças recebiam um tratamento diferenciado nesta questão fúnebre foi o cerne da obra³⁰¹. É necessário destacar que os resultados da pesquisa do historiador acima referido, apesar de concentradas em um período posterior, agregou atitudes e ações formuladas e reelaboradas desde o início da colonização; na falta de estudos similares, revelou-se de grande utilidade para referendar o cemitério do Engenho São Jorge dos Erasmos.

Conforme explicitado brevemente no capítulo I deste trabalho, Vailati realizou um levantamento dos compêndios episcopais da doutrina cristã no Brasil e outras obras literárias a fim de contextualizar a infância no Brasil. Desse conjunto destaca-se a já citada *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), primeira legislação canônica que regulamentava as ações da Igreja em terras coloniais e a postura dos fieis, que definiu o limite de sete anos de idade para regras relacionadas aos toques de sinos para os defuntos e a aplicação dos sufrágios comuns a indivíduos maiores de 14 anos.

³⁰⁰ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos** (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010, p.22.

³⁰¹ Idem, p.24-30.

As *Ordenações Filipinas* (1603) definiam que apenas as meninas com 12 e os meninos com 14 poderiam produzir um testamento, fato que enfoca também a maturidade sexual, a perda definitiva da ingenuidade³⁰². De acordo com o anteriormente afirmado, embora o estudo do indivíduo 15 inumado no Engenho São Jorge lhe confira a idade entre 7 e 9 anos no momento do falecimento, não há impedimento para o fato de ser enquadrado sob este viés, afinal, é passível a visualização da existência de uma margem flexível na definição da puerícia.

Para a Igreja, razão e desejo caminhavam juntos. Não é por menos que o termo “malícia” carrega em si os dois sentidos. Ele significa, além da consciência plena que o indivíduo tem de seus atos, a capacidade de dar a eles um segundo sentido, sempre negativo e, na maior parte das vezes, sexual³⁰³.

No título XXXVI do livro 1º das *Constituições* afirma-se a necessidade dessa idade da *malícia* para que fosse possível receber o sacramento da Confissão:

Por preceito da Santa Igreja Catholica todo o fiel Christão assim homem, como mulher, tanto que chegar aos annos da discrição, que regularmente são os sete annos, e antes delles, tanto que tiver malicia, e capacidade para peccar, é obrigado, sob pena de peccado mortal, a se confessar inteiramente, ao menos uma vez cada anno a seu próprio Parocho³⁰⁴.

O texto descreve as crianças como um grupo específico dotado de rituais fúnebres diferenciados. Com relação à extrema unção, tal legislação afirma: “Não se ha de administrar este Sacramento aos meninos, que não tem uso de razão”³⁰⁵.

Nesta perspectiva, eram utilizados adjetivos para a definição da morte circunscrita a indivíduos dessa idade: *inocente* e *anjo*, marcas específicas que delimitavam o falecimento infantil no processo singular de diferenciação dos rituais fúnebres. *Inocente* era concebida como condição inerente às crianças, o que evidencia a importância na distinção do cadáver pueril; o mesmo se refere ao termo *anjinho*, muito utilizado para designar esse *tipo de morte* na Colônia³⁰⁶. Tal concepção, porém, estava ausente dos manuais eclesiásticos, o que demonstrava uma postura diferenciada por parte da Igreja; o emprego dessas expressões representava manifestações sociais que fugiam do controle do clero. Deve-se

³⁰² VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p. 48-9; 76-8.

³⁰³ Idem, p.96, grifo do autor.

³⁰⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.59.

³⁰⁵ Idem, p.82.

³⁰⁶ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.52-4.

ressaltar que, apesar de vetada pela teologia católica, estas práticas contavam com a complacência de seus representantes paroquianos. A família enquanto instituição não obedecia aos cânones, sendo grande a incidência de filhos ilegítimos; não obstante, era comum a ausência de um dos cônjuges no quadro doméstico, o que gerava uma infinidade de mães solteiras. O alto custo e impedimentos eclesiásticos à realização de casamentos acompanhava a dificuldade da criação de uniões estáveis³⁰⁷.

Embora as *Constituições Primeiras* excluíssem a morte infantil de suas determinações, visto que uma assistência espiritual plena dos párocos no início do período colonial era uma ação praticamente impossível devido à precariedade local, o falecimento na tenra idade era classificado como uma *boa morte*, pois impedia a prática de pecados. O concílio deixa entrever que o batismo bastava para que a criança fosse salva. Uma das causas dessa ausência nas legislações eclesiásticas pode ser atribuída ao modelo patriarcal vigente na colônia, o que poderia provocar um relativo descaso legislativo para com a morte infantil. Contudo, havia uma grande diferença no cerimonial das crianças em comparação com o dos adultos; certas práticas que eram estritamente vetadas aos crescidos eram utilizadas livremente nos funerais dos *inocentes*. No que não tocava às funções sacerdotais, eram realizados ritos praticamente ilimitados para com cadáveres das crianças.

As irmandades são um exemplo da tolerância de tais procedimentos: orientavam o uso de objetos (como o *guião*, espécie de estandarte), cores, adereços e ações específicas e restritas ao cortejo infantil, o que revelava um entendimento diferenciado com relação a esse evento; forneciam todo o aparato necessário para o acompanhamento dos defuntos, desde que fossem filhos legítimos dos irmãos – esta questão serviu de instrumento disciplinador da Igreja³⁰⁸.

Tal ideário explica os altos investimentos proporcionados aos funerais pueris mesmo entre os setores da sociedade menos abastados e socialmente diferenciados, como era o caso dos escravos. Segundo Vailati, “Os cuidados com os rituais fúnebres infantis eram, a partir do que (...) [as] práticas nos permitem entrever, um dever ao qual ninguém parece se furtar”³⁰⁹.

³⁰⁷ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.48-68.

³⁰⁸ *Idem*, p.104-5; 164-5.

³⁰⁹ *Ibidem*, p.106.

Não obstante a oposição por parte da Igreja no uso dessa pompa, esses eventos fúnebres representavam a oportunidade ideal para a prática ostentatória da elite. A partir dessa constatação, pode-se afirmar que eram marcados por uma exterioridade em comparação com os aspectos controlados dogmaticamente. Essas manifestações, entretanto, não representavam uma ausência de afeto para com a partida das crianças; não havia menosprezo, afinal, “(...) o que está na base deste comportamento é uma determinada concepção de morte e de infância que imprimia uma certa positividade a um evento certamente traumático”³¹⁰.

O modo como o corpo se apresentava no funeral era extremamente importante para a entrada no paraíso. Nesse aspecto, os trajes eram fundamentais; geralmente envolvidos em mortalhas de santos (patronos da irmandade pertencente e padroeiros) - almejava-se angariar uma proteção celeste e demonstrar a fé dos familiares³¹¹. Mesmo viva, a criança era encarada como um intermediário da *corte celeste*, afinal sua presença era indispensável em procissões e rituais fúnebres; morta exacerba-se essa intercessão, inclusive com o agraciamento divino na continuidade da linhagem dos pais, ou seja, a garantia de nascimento de outros filhos. As irmandades e párocos eram personagens indispensáveis no cortejo.

Os velórios infantis se diferenciavam dos adultos ao apresentarem uma exagerada exposição do cadáver. Elemento de extrema importância, o traslado do corpo ao local de sepultamento era composto por vários indivíduos, pois havia a concepção de que a presença dos vivos e das velas afastava os ataques do diabo.

Era a procissão fúnebre o ponto alto da participação coletiva que compunha os rituais de morte tradicionais, ocasião em que caráter público dos funerais se manifestava com maior intensidade – a cidade toda é chamada a participar deles. A morte infantil (...) não deixou de potencializar em alto grau essa característica³¹².

Posto como prova das tentações demoníacas, os funerais adultos eram realizados durante a noite. Já às crianças era escolhida a procissão diurna: dada a *pureza de espírito*, revelava-se como afirmação do menor grau de risco dos ataques diabólicos; soma-se a isso o fato que era a melhor oportunidade para a exibição do cadáver para a comunidade - o morto como espetáculo a ser reverenciado. Essa prática, porém, estava contra a determinação eclesiástica. As *Constituições*

³¹⁰ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.110.

³¹¹ Idem, p.129-130.

³¹² Ibidem, p.159.

primeiras determinavam que “(...) nem-uma pessoa, de qualquer estado, e qualidade que seja, poderá ser enterrado antes de nascer o Sol, ou ao depois de ser posto, sem especial licença nossa, ou de nossos Ministros, que para isso poder tiverem”³¹³. Novamente fica expresso o quanto a sociedade reformulava as ações perante o evento fúnebre.

Vailati afirma que era comum a criança estar em posição ereta durante o acompanhamento funéreo. O cortejo era feito a pé, em fila, com preponderância da presença de pessoas do sexo masculino; pouco comum era o comparecimento dos pais, principalmente da mãe. A participação de estranhos, fato extremamente apreciado, se constituía como componente fundamental nesses préstitos³¹⁴. As crianças também eram sepultadas nas igrejas, uma constatação da concepção de que estariam protegidos.

Após o enterro, outros cuidados rituais eram empreendidos para *encaminhar a alma à salvação*. O luto, um dos ritos que acompanhava as cerimônias após o sepultamento, também era assinalado pela ausência da família, comportamento que se enquadra no entendimento da *boa morte* relacionada à criança - fato que impedia a manifestação de dor. Importante novamente frisar que todas as manifestações não significavam que a criança fosse esquecida após a morte.

Embora a unção lhe fosse negada, o batismo desempenhava uma cerimônia de grande importância para o *encaminhamento celeste* dos meninos, pois marcava seu ingresso na comunidade católica, o resgate da condição humana de pureza perdida com o *pecado original*. Não somente as crianças, todos dependiam do batismo para alcançar a salvação. As Constituições Primeiras determinavam que o indivíduo deveria ser batizado até alcançar os oito dias de vida, o que demonstra ameaça constante da morte. Eram comuns recomendações que ditavam que nos casos de falecimento durante o parto o feto deveria ser batizado *postmortem*, fator que orientava a prática médica do período. Embora um assunto contraditório no meio eclesiástico, às crianças não batizadas era negada sepultura eclesiástica³¹⁵.

Interpretava-se a morte infantil como a concretização de uma vontade divina. Com a *salvação* garantida, repreendiam-se manifestações contrárias à beleza desse

³¹³ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.289.

³¹⁴ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.162-8.

³¹⁵ Para maiores informações sobre a prática médica nos partos e a discussão sobre o destino das almas das crianças sem batismo, consultar VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.119-121; 214-7.

evento. A exposição dos sentimentos de dor perante este tipo de acontecimento apenas se generalizaram no fim do século XIX, tempo em que as interpretações que inseriam a ascensão ao céu como destino seguro já não serviam mais de consolo para a perda das crianças.

No período delimitado por nosso objeto de estudo, os jesuítas tiveram uma atuação marcante na afirmação da criança como *mártir*, associada ao menino Jesus - destacava-se o caráter de intercessão desses indivíduos. Os inacianos enalteciam as cerimônias que exaltavam a morte como meio de distinção do cristianismo; nesta perspectiva, avultavam a repulsa para com a morte ritual dos meninos em determinadas culturas. Suscitado pelo alto índice de mortalidade infantil no meio de contato indígena, esse ideal representou uma ponte amenizadora que atenuava o impacto da supressão do regime de parentesco e de afirmação da linhagem entre os nativos. Como pôde se evidenciar, tais práticas assumiram uma forma original nesse ambiente miscigenado.

A morte da criança, na liberalidade resultante do pouco interesse que ela desperta por parte da legislação eclesiástica no Brasil aparece também como suporte privilegiado de práticas culturais complexas e variadas tão marcantes na religiosidade popular do país, dando exemplo de como a similaridade simbólica entre esses corpos de crença deu condições para a existência de tais manifestações miscigenadas³¹⁶.

Tendo sido tratada a questão funerária e sua aplicação nos diversos âmbitos de ritos na sociedade colonial, o último tópico do trabalho abordará a interpretação, resignificação e modelação dos paradigmas no espaço de encontro dos indígenas e europeus.

3.4 A morte e sua intersecção com o outro

Nos relatos e descrições passíveis de serem verificados, identificou-se entre os nativos americanos uma crença que se relacionava com o mérito do destino da viagem pós-morte: segundo essa vertente, os valentes eram os mais cotados a receberem tal privilégio.

Este destino diverso dos homens é, como se vê, uma forma do problema das sanções eternas, num povo onde a defesa e combates contínuos entre as tribus obrigavam os homens a fazer da valentia o mais alto ideal. Desta

³¹⁶ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.138-9.

mesma fonte é o culto dos antepassados, que se manifesta nos momentos de guerras (...)³¹⁷.

O *grau de coragem* era medido de acordo com a quantidade de inimigos que a pessoa havia matado. Esse local privilegiado poderia ser visitado por pessoas vivas, o que estabelecia uma conexão entre o espaço físico e o temporal, considerado diverso e intransponível pela escatologia cristã. Houve uma tentativa de interpretação que fosse ao encontro do paradigma tripartido do *pós-morte* ocidental. Renato Cymbalista critica essa analogia com o *Além* cristão:

Só há contradição nessa construção – que estabelece a terra sem mal ao mesmo tempo como um lugar físico e como uma dimensão temporal e escatológica – para outras culturas como a nossa, que cindiram tempo e espaço em duas categorias irreversivelmente separadas³¹⁸.

Segundo o autor, a alteração semântica da *terra guarani da imortalidade* para *terra sem mal* atribuída pelos europeus, representava a tentativa de manter este ambiente longe do alcance dos lusos e garantir sua integridade. A sacralidade ocidental prevaleceu nessa disputa: a organização territorial europeia se sobressaiu ao se impor de uma forma que incidiu decisivamente no futuro do território. A consequência foi o estabelecimento de uma característica tipicamente urbana³¹⁹.

(...) o desafio da colonização é também o desafio da urbanização, não simplesmente como apoio a um sistema de exploração econômica, como apêndice do aparato de defesa do território, ou como sede do poder político e administrativo, mas enquanto suporte simbólico e espiritual para a própria vida dos colonizadores – e, bem entendido, para a sua morte. Descrever a colônia nos dois primeiros séculos como um território de “primazia rural” me parece algo descabido, à medida que aquela sociedade não teria qualquer chance de se viabilizar sem cidades³²⁰.

Adotando-se o viés tradutor, considera-se que entre os Tupis existisse um elemento dissociado da parte física, interpretada pelos europeus como sendo a *alma*. Contudo, esse componente indígena não era uma ruptura total com o corpo. A crença de que ingressariam no mundo dos antepassados era condicionada com o destino do corpo, por isso o temor perante a decomposição física do defunto.

³¹⁷ LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo II (Século XVI – A obra). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p.18-9, grifo do autor.

³¹⁸ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**. *Op. cit.*, p.264.

³¹⁹ Idem, p.300.

³²⁰ Ibidem, p.313, grifo do autor.

Conforme analisado no capítulo II, os mortos, interpretados sob o símbolo de *antepassados*, determinavam a organização social:

No mundo tupi-guarani, passado, presente e futuro voltavam-se inteiramente para o além. Do círculo da vingança até o vislumbre da terra dos antepassados, os mortos inspiravam regras e normas sociais, encarnando a memória e a identidade das tribos³²¹.

A realização de um sepultamento causava angústia e era considerado não glorioso. Há indícios de produção de câmaras funerárias de modo a impedir que a terra *caísse* sobre o falecido, além das conhecidas *urnas funerárias*. O temor perante a ação do espírito *Anhanga*, o *devorador de cadáveres* dos covardes, impelia os Tupis a evitarem o enterramento. Aliado a este fato, acreditavam que os mortos voltariam à sepultura para se alimentarem. Daí as razões da presença de instrumentos de defesa e alimentos na cova.

Fernão Cardim fornece um testemunho de como seriam as práticas funerárias nativas:

(...) depois de morto o lavão, e pintão muito galante, como pintão os contrários, e depois o cobrem de fio de algodão que não lhe parece nada, e lhe metem um *cuya* no rosto, e assentado o metem em um pote que para isso têm debaixo da terra, e o cobrem de terra, fazendo-lhe uma casa, aonde todos os dias lhe levão de comer, porque dizem que como canção de bailar, vem ali comer, e assi os vão chorar por algum tempo todos os dias seus parentes, e com elle metem todas as suas joias e *metaras*, para que as não veja ninguém, nem se lastime; mas o defunto tinha alguma peça, como espada, etc., que lhe havião dado, torna a ficar do que lha deu, e a torna a tomar onde quer que a acha, porque dizem que como um morre perde todo o direito do que lhe tinhão dado. Depois de enterrado o defunto os parentes estão em continuo pranto de noite e de dia, começando uns, e acabando outros; (...) e estas cerimoniais e outras acabadas, começam a comunicar uns com os outros, assim homens como as mulheres; depois de lhes morrerem seus companheiros, algumas vezes, não tornam a casar, nem entrão em festas de vinhos, nem se tingem de preto, porém esto é raro entre elles, por serem muito dados a mulheres, e não podem viver sem ellas³²².

O pote descrito no texto se refere às citadas *urnas funerárias*. Cardim é muito claro na exposição ao afirmar que os índios produziam “uma casa” para abrigar o corpo, tamanha a repugnância provocada pelo contato com a terra. Outro fator destacado é o aparelhamento ao qual o morto era provido para essa *viagem* que,

³²¹ KOK, Gloria. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 169.

³²² CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 1583-1601. (Introdução de Rodolfo Garcia). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, p. 94, grifo do autor.

por sua vez, não era definitiva, pois o defunto “vem ali comer”, o que explica as visitas e oferendas constantes dos vivos. Fica expresso no documento que a morte não desestabilizava a comunidade, dado que os cônjuges dos falecidos poderiam arranjar outros companheiros, da mesma forma que os objetos dados eram recolhidos pelos presenteadores.

Pero Magalhães Gandavo analisa de forma crítica e temerária a manifestação fúnebre nativa:

Quando algum destes indios morre costumão enterra-lo numa cova assentado sobre os pés, com sua rede ás costas em que elle dormia, e logo pelos primeiros dias põem-lhe de comer em cima da cova. Outras muitas bestialidades usão estes indios que aqui não escrevo, porque minha tenção foi não ser cumprido, e passar por tudo isto com brevidade³²³.

Gandavo scandalizou-se com a aparente falta de cuidado com os despojos; embora se recusasse a relatar outros aspectos, é possível evidenciar a vigilância e aparelhamento que os indígenas conferiam aos *viajantes* (a rede que envolvia o corpo e a visita diária). É de suma importância relembrar que esses povos relatados em ambas as fontes provavelmente já tinham características da cultura híbrida transformada pelo contato com o Ocidente.

Gabriel Soares de Sousa dedica algumas páginas de sua obra para a descrição dos funerais Tupinambás. Segue abaixo sua impressão sobre o sepultamento dos *principais*:

(...) têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde êle vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por derredor, para que tenha a terra que não caia sôbre o defunto, e armam-lhe sua rêde em baixo, de maneira que não toque o morto no chão; na qual rêde o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rêde seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costuma tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rêde para se aquestrar, e põem-lhe de comer num alguidar, e água num cabaço, como galinha; e como esta matalotagem está feita, e lhe põem também sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rêde de maneira que não toque no corpo, e sôbre esta madeira muita soma de terra, com ramas debaixo primeiro, para que não caia terra sôbre o defunto; sôbre a qual sepultura vive a mulher, como dantes³²⁴.

³²³ GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz**. 1576. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980, p.58.

³²⁴ SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p. 329-330.

Novamente são destacados elementos presentes nos diversos relatos: o imperativo indígena de evitar o contato do corpo com a terra, o aparelhamento a fim de evitar o malogro da *viagem* e a localização da sepultura: o interior da casa onde residia. Tal fator demonstra a similitude de interpretações europeias frente ao evento, o que leva a crer uma sistematização de um discurso comum - arriscamos considerar que muitos desses escritos não eram produzidos a partir da vivência, mas com a leitura de textos em circulação.

Outras descrições imbuídas de uma interpretação europeia tendenciosa somaram-se ao corpo documental sobre a América funerária: se a falta de um tratamento ao defunto cercado de aparatos cristãos já causava um estranhamento, o ritual antropofágico despertava um sentimento de horror. Os europeus não admitiam a concepção do corpo vivo como sepultura; para os cristãos era uma negação da morte sepulta sagrada. Para os índios, representava a mobilidade funerária, com o corpo considerado *território*³²⁵.

John Manuel Monteiro considera a redefinição ritual e social da antropofagia um importante fator para a transformação do prisioneiro índio em escravo. Neste contexto, a ação missionária era de vital importância: “Alguns grupos tupiniquim, por exemplo, sobretudo após a chegada dos jesuítas, abandonaram a antropofagia e passaram a dar um enterro cristão aos inimigos mortos”³²⁶.

Os jesuítas tiveram uma marcante atuação na transformação das ritualidades fúnebres Tupis; os padres assumiram o papel de constantes vigilantes na hora extrema da vida. Os *espetáculos funerais cristãos* faziam questão de atrair a atenção dos nativos; entre as cerimônias chamativas destacam-se a preparação do corpo, os locais de sepultamento - que passaram a ser no interior ou adjacências das igrejas e capelas, e não mais nas habitações ou no centro das aldeias nativas -, a caracterização dos túmulos com a adoção de cruzes para assinalar o local da cova, a presença de cortejos etc.

O cuidado com o preparo do cadáver era concebido como fundamental para impedir que a alma ficasse penando, o que incluía o corte da barba e cabelo, e

³²⁵ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**. *Op. cit.*, p. 299-300.

³²⁶ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.33.

banho antes do cadáver enrijecer. Essas práticas traziam benefícios para a alma no momento do *Acerto de contas*³²⁷.

Sobre a caracterização do espetáculo na denominada *morte barroca*, expressão utilizada por Vovelle para se referir à pompa fúnebre na Idade Moderna, o historiador explicita:

(...) é o tempo da organização do grande cerimonial da morte dos grandes, é a época em que o além está como nunca erigido como garantia da ordem e da hierarquia social, enfatizando o abismo que separa o círculo dos eleitos da multidão dos condenados, deixando, no mundo católico pelo menos, a porta entreaberta ao resgate a tempo, pela confirmação da crença no purgatório³²⁸.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) - que, segundo Vailati, representou uma tentativa de formular uma legislação eclesiástica adaptada à Colônia, adicionada à iniciativa de institucionalização e afirmação da autoridade da Igreja colonial frente ao Estado - exerceu a função de *manual de bem morrer* na ausência da produção e circulação dessa literatura no Brasil³²⁹. Não obstante estar circunscrita à região nordeste, essa regulamentação pioneira, influenciada pelas determinações tridentinas, foi de grande importância para a orientação sacramental eclesiástica no Brasil. No título XLVIII, descreve o cuidado e a recordação devida à morte pelos fieis cristãos no território brasileiro:

Justamente se introduzio na Igreja Catholica o uso, e signaes pelos defuntos; assim para que os fieis se lembrem de encommendar suas almas a Deos nosso Senhor, como para que se incite, e avive nelles a memoria da morte, com a qual nos reprimimos, e abtemos dos peccados³³⁰.

Seu texto ainda expressa a ação valorosa em prover um sepultamento eclesiástico:

É costume pio, antigo, e louvavel na Igreja Catholica, enterrarem-se os corpos dos fieis Christãos defuntos nas Igrejas, e Cemiterios dellas: porque como são lugares, a que todos os fieis concorrem para ouvir, e assistir ás Missas, o Officios Divinos, e Orações, tendo á vista as sepulturas, se lembrarão de encommendar a Deos nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das

³²⁷ REIS, João José. **A Morte é uma festa**. *Op. cit.*, p. 114-5.

³²⁸ VOVELLE, Michel. A História dos Homens no Espelho da Morte. In: BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. *Op. cit.*, p.25.

³²⁹ VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina**. *Op. cit.*, p.57-8.

³³⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.291.

penas do Purgatorio, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memoria della nas sepulturas³³¹.

Deve-se destacar a necessidade máxima em se fornecer um enterramento em solo sagrado: *não esquecer da morte*. As *Constituições* reafirmam a política de trocas entre os vivos e os mortos e demonstra que essa predisposição intercessora estava em plena efervescência na Colônia. É também passível a visualização de que o interdito medieval às inumações nas paróquias em nenhum momento se fez sentir aqui.

Outras determinações religiosas contribuíram para a difusão e controle da Igreja sobre os aspectos funerários: Serafim Leite³³² relaciona o que foi disposto por Antônio Vieira no período em que foi visitador geral. Embora trate exclusivamente do contexto da região do Maranhão na primeira metade do século XVII, as informações dispostas representam uma forma de sistematização de práticas já em ação ou devidamente *assentadas* nas missões. Dentre as inúmeras postulações do padre, decidiu-se destacar algumas de fundamental interesse para a pesquisa:

No tocante às confrarias, Vieira afirma que elas deveriam estar presentes nas aldeias jesuíticas, em particular as do *Santíssimo Sacramento*, da *Santa União* e das *Almas do Purgatório*. Com o dever de cuidar dos mortos e dos rituais fúnebres, esta última ganhou destaque: a assistência aos moribundos deveria ser realizada meticulosamente, com a atenção reservada aos índios convalescentes. No caso de enfermidade, era dever do padre estar presente e munido de todos os aparatos necessários - imagem de Cristo crucificado sobre uma mesa coberta com uma toalha, ou pelo menos uma cruz e água benta. O interesse primordial era garantir a confissão e ministrar os demais sacramentos de encomendação das almas³³³.

No que se refere aos funerais, padre Antonio Vieira dispõe:

Amortalhado o defunto, se meterá na tumba, e será posto em lugar decente com uma Cruz à cabeceira, e uma luz pelo menos quanto der lugar a pobreza da gente. E por que no modo de amortalhar há nações que usam algumas coisas supersticiosas, estas se lhes proibam, e ainda alguns excessos com que costumam chorar o defunto, pôsto que sejam mais

³³¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.295.

³³² LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo IV (Norte -2: Obra e assuntos gerias – Séculos XVII-XVIII). Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 106- 124.

³³³ VIEIRA apud LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. *Op. cit.*, p. 117-8.

demonstrações de dor natural que uso gentílico, se procurará quanto fôr possível se acomodem à política cristã.

No enterramento nos acomodaremos com o Cerimonial Romano, quanto a limitação da Aldeia permitir; e nos lugares das sepulturas haverá tal diferença, que só os Principais de tôda a Aldeia se enterrem nas grades para dentro, e no corpo da Igreja todos os fregueses da mesma nação; e no adro os escravos que aí se vierem a enterrar³³⁴.

Mais do que extirpar as práticas *pagãs*, Vieira coloca em evidência a existência de excessos nos cerimoniais que fugiam do determinado pelo meio eclesiástico. Ora, esses excessos não seriam nada mais do que a religiosidade construída no espaço colonial que, logicamente, alterava os paradigmas cristãos: interpretações próprias que não eram católicas e muito menos indígenas, mas uma miscigenação de certa forma dialogada, como fica exposta na hierarquia de sepultamento estabelecida.

As determinações do padre jesuíta também abrangiam os sufrágios aos defuntos: o pároco responsável deveria proferir um responso sobre a sepultura, ministrar uma missa pelos falecidos da comunidade e aplicar as indulgências necessárias às almas. Os aldeamentos foram os mais visados neste aspecto³³⁵.

Todavia, tais procedimentos não foram facilmente aceitos pelos indígenas; para os padres, a realização de um enterramento cristão em solo nativo era considerado uma glória, a concretização da *missão divina*. A adoção de costumes nativos foi de extrema importância para a aceitação do ideal cristão pelos ameríndios.

O já citado espetáculo fúnebre cristão, aspecto por excelência esplendoroso, tinha o intuito de afastar a dor da perda, assim como convocar quem não estava presente a participar dela. Esse catolicismo de grandes decorações, solenidades, velas, músicos, pobres, autoridades, confrarias, prestígio etc., atraía a atenção do gentio:

Era uma morte marcada por uma extraordinária mobilização ritual, coerente com um catolicismo que enfatizava as manifestações exteriores de religiosidade: a pompa, as procissões festivas, a decoração elaborada dos templos³³⁶.

³³⁴ VIEIRA apud LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. *Op. cit.*, p. 118.

³³⁵ *Idem*, p. 118-9.

³³⁶ REIS, João José. **A Morte é uma festa**. *Op. cit.*, p.91.

A difusão do caráter de intercessão do corpo celeste em favor da alma (a Virgem, os santos e os anjos) desempenhou uma importante função: traduzidos e adaptados para a realidade indígena, cumpriam um aparato pedagógico. As confrarias foram instrumentos importantes para a difusão do culto dos santos na Colônia. Em seu estudo sobre a sociedade indígena mexicana, Gruzinski aponta para a existência de confrarias criadas ou apropriadas pelos nativos: nesses ambientes estabelecia-se uma relação em torno de uma imagem que, mais do que representação, significava uma presença - instrumento de reflexão e fonte para investimento afetivo e material. Todos os eventos, como a construção de uma capela e a organização de uma festa, eram entendidos como meios de relação com os santos e afirmação da identidade local, uma rede que conferia sentido à existência indígena. A proximidade com a entidade orientava o cristianismo ameríndio e sua percepção de mundo. O autor concebe este contexto como “cristianismo indígena”³³⁷. Embora o culto a São Jorge em São Vicente não estivesse vinculado a nenhuma confraria, os indivíduos presentes no Engenho dos Erasmos provavelmente exploraram a entidade divina com toda essa apropriação e reformulação descrita por Gruzinski.

Neste aspecto cerimonial, a reunião dos vivos visava recuperar o equilíbrio da vida desestabilizado pela morte. O horário noturno escolhido para o enterro representava a integração do morto com o além; a vela simbolizava a extinção da vida e a iluminação do caminho a ser percorrido pela alma do defunto. Tais elementos deveriam estar presentes em todas as cerimônias funerárias, momento de certa forma *nivelador*: “A morte era uma das poucas chances, e a última, de estabelecer simbolicamente a igualdade entre brancos e negros, escravos e senhores, ricos e pobres. Viver mal, mas morrer bem, seria o lema”³³⁸.

A morte era encarada, acima de tudo, como o momento primordial para a conversão do índio, pois uma vez batizado, o indivíduo à beira da morte não rescindia mais da cristianização. As doenças e o próprio tratamento recebido pelos colonos causaram uma alta taxa de mortalidade entre os indígenas, fator que facilitava ainda mais a *salvação geral*.

³³⁷ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.351-364.

³³⁸ REIS, João José. **A Morte é uma festa.** *Op. cit.*, p.159.

O direito canônico era explícito em afirmar a necessidade da assistência espiritual aos escravos defuntos pelos senhores:

É porque é alheio da razão e piedade Christã, que os Senhores, que se servirão de seus escravos em vida, se esqueção delles em sua morte, lhes encommendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer Missas, e pelo menos sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze annos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada³³⁹.

Tal interferência eclesiástica demonstra que a maior parte dos proprietários se recusava a fornecer as exéquias devidas aos cativos. O texto inclusive define de maneira contundentemente as punições para aquele que descumprisse esses preceitos:

(...) algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da propria humanidade, mandão enterrar os seus escravos no campo, e matto, como se forão brutos animaes: sobre o que desejando Nós prover, e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de cincoenta cruzados pagos do aljube, applicados para o accusador, e suffragios do escravo defunto, que nem-uma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo Christão baptizado, ao qual conforme a direito se deve dar sepultura Ecclesiastica, não se verificando nelle alguma impedimento dos que ao diante se seguem, pelo qual se deva negar. E mandamos aos Parochos, e nossos Visitadores, que com particular cuidado inquirão do sobredito³⁴⁰.

O excerto é claro ao afirmar que todos os escravos tinham direito à sepultura sagrada, sendo considerado crime previsto à pena da excomunhão para aqueles que impedissem o fiel de receber esse alento espiritual. Esse aspecto é de suma importância na análise do cemitério do Engenho dos Erasmos, pois demonstra que a capela não era um local para enterro de indivíduos socialmente privilegiados, mas a concretização de uma ação expressa e fiscalizada pelo clero. Para os proprietários, essa relação mantinha a servidão em um patamar de interpretação complexa por parte do cativo; acreditando estar em posição social similar ao *chefe*, o indígena visualizava uma integração harmoniosa.

Por meio de registros dos falecimentos e autorização para construção de cemitérios para os cativos John Monteiro também evidenciou senhores que se preocuparam com o tratamento fúnebre. O historiador considera esses atos como

³³⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia**. *Op. cit.*, p.294.

³⁴⁰ Idem, p.295-6, grifo do autor.

parte da relação servil a todo tempo mantida e resignificada, fator preponderante na “preservação do sistema”³⁴¹.

A religião, neste contexto, figurava como um elemento primordial na relação senhor X escravo, pois afora toda a reformulação dos costumes dos índios, reafirmava as relações de dominação e manipulação.

Se a transformação de índio em escravo exigiu ajustamentos por parte da camada senhorial, também pressupunha um processo de mudança por parte dos índios. (...) Um dos elementos centrais deste processo foi a religião que, em certo sentido, servia de meio para se impor uma distância definitiva entre escravos índios e a sociedade primitiva da qual foram bruscamente separados. Portanto, para os senhores, o sentido da conversão ia muito além das justificativas insistentes que empregavam na defesa da escravidão³⁴².

O autor considera muitos elementos, antes interpretados como resistência, como uma ampla integração dos cativos ao sistema. Para ele, seria praticamente impossível, depois de passado tanto tempo, recuperar os costumes e práticas anteriores à escravidão.

Glória Kok destaca neste processo outro conflito travado entre os inacianos e pajés: a utilização dos restos mortais como signos mágicos. Os Guaranis, em especial, foram grandes articuladores na resignificação das relíquias católicas. Fazendo uso de uma inversão, eram os nativos que se apropriavam dos gestos simbólicos dos padres, agora traduzidos na esfera cultural guerreira indígena. Os *movimentos messiânicos indígenas (santidades)* se inseriam neste âmbito de personificação a partir do conhecido³⁴³.

Esses fatores salientam a teoria da criação de uma *terceira via cultural*: símbolos cristãos utilizados pelo outro na consecução de sua negação, fator que (re)construía a identidade indígena. No mesmo sentido que se afirma que os missionários, no decorrer do processo de conversão, utilizavam de repertórios nativos, de modo similar agiam os indígenas na consecução das santidades: encarnavam uma *referencialidade* de resistência a partir do viés do *oponente*.

Baseada na disseminação do discurso sobre os pecados cometidos em vida, Claudia Rodrigues destaca a existência um temor na sociedade colonial perante o

³⁴¹ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**. *Op. cit.*, p. 158.

³⁴² Idem, p. 159.

³⁴³ KOK, Glória. **Memória dos ossos**: xamãs e jesuítas em processo de interação simbólica e resistência na América Meridional (séculos XVI e XVII). Comunicação apresentada no XIX encontro nacional de História da ANPUH em 2008.

juízo divino; este fato é explicitado nos testamentos dos negros, que a historiadora interpreta como alocução que associava a escravidão ao pecado de Cam. Ao mesmo tempo, embasada pela interpretação de Santo Agostinho que foi adaptada por Antônio Vieira à realidade colonial, o sofrimento dos cativos se encontrava pautado em uma referência ao calvário de Jesus Cristo³⁴⁴.

Por meio destas premissas, supõe-se a adaptação, no que concerne à morte, de ritualidades fúnebres a partir do contexto cristão, fator que reformulou paradigmas em ambas as partes. A fim de referenciar esta ideia, cita-se o fato da adoção de cantos nativos, lamentações à moda da terra, utilização de cabaças e maracás, e outros aspectos como representação deste aspecto híbrido, uma *ponte* interligando os universos distintos. Mais do que *assimilação* ameríndia, deve-se tratar da *apropriação* dos repertórios culturais e a atribuição de sentidos totalmente inéditos, os geradores dos *mal-entendidos*.

Conforme já afirmado anteriormente, esses *mal-entendidos* se constituíam enquanto elementos primordiais e fundadores na negociação ritualística, evidenciada na cultura material legada pelos atores históricos. Finalmente, concluímos com a hipótese de que se realizou um entendimento bem claro e significativo entre os atores que legaram os vestígios fúnebres; os mortos do Engenho dos Erasmos tinham plena consciência dos rituais e acordos encetados: a posição dos corpos e as evidências materiais destacam uma dinâmica própria. Buscamos, então, nesta série de referências, uma linha elucidativa que possa dar cabo de uma visão simplista das cerimônias e vieses envolvidos nesse marcante encontro histórico, cientes de que inúmeras discussões ainda serão realizadas a fim de complementar um campo de estudos extremamente tortuoso e contraditório.

³⁴⁴ RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além**. Op. cit., p.142.

Considerações Finais:

O Engenho São Jorge dos Erasmos, como indústria açucareira, não esteve entre aqueles que desempenharam um grande vulto econômico na fase áurea da exportação do açúcar. Embora pioneiro e singular, o fato de estar localizado em uma região úmida e ter sido deteriorado por administradores corruptos legou muito de seus vestígios ao esquecimento. A estrutura arquitetônica remanescente, apesar de ínfima em comparação ao período de plena atividade, permaneceu principalmente devido a ações individuais de historiadores empenhados em preservar sua memória. Com um passado envolto por dúvidas que dificilmente serão esclarecidas, resquícios emergiram possibilitando levantar suposições sobre o aproveitamento de seu espaço e as relações mantidas.

Nesse aspecto, a Arqueologia cumpriu uma função de suma importância: na escassez de documentos escritos, os vestígios materiais e ósseos tornaram viável a realização de inferências sobre as ações encetadas em seu interior. Foi a partir dessa análise empírica que a presente pesquisa se desenvolveu. Com vistas a superar os obstáculos interpostos, o estudo lançou mão de uma variada rede de discussões e teorias que pudessem dar conta da complexidade historiográfica suscitada pela evidenciação do cemitério quinhentista.

Localizado no interior de uma capela que evocava o Santo padroeiro do reino português, meio de afirmação de um proprietário antuerpiano de procedência duvidosa, o *campo santo* adquiriu características peculiares. A provável existência anterior à construção da ermida, sobre ele edificada, enaltece ainda mais a relevância que os despojos adquiriram.

A partir da abrangência do enfoque, a aparente apropriação pura e simples de ritualidades católicas foi sendo questionada: um espaço conflituoso por si só, no qual uma disputa cultural era travada sem que um lado se sobressaísse – um debate que produzia arranjos, adaptações, mudanças de paradigmas, delineamento de rumos sem volta, em que ambas as partes afetavam e eram afetadas. Em meio a esse ambiente de afirmações, os jesuítas necessitavam *povoar os céus* de modo a garantir o estabelecimento de uma base que não permitisse retorno. Possuindo entre suas fileiras sujeitos com uma habilidade de comunicação e apropriação determinantes, os inacianos logo compreenderam que a conversão baseada no modelo europeu não encontraria eco em terras americanas. Ao mesmo tempo, a

natureza dos nativos os impelia a captar as novidades e transformá-las a sua própria racionalidade; para isso ocorrer, era necessário que se fizesse inteligível e atraente, com uma leitura própria.

Não obstante, um cemitério socialmente construído a partir dessa relação se revela como porta de acesso ao conturbado e emaranhado ambiente de contato. Nesse âmbito, a ausência física dos padres aventava atitudes indígenas livres de uma fiscalização constante, porém diversas da originalidade nativa. Em suma, o cemitério, como espaço de arrolamentos simbólicos, configurava uma estruturação social totalmente inédita.

Os indivíduos inumados permitem entrever que o conceito de *morte* entre os ameríndios vicentinos já havia sido completamente alterado. Dos poucos registros que dissertam sobre os ritos fúnebres indígenas, é patente a observação que o sepultamento dos corpos foi uma prática extremamente repudiada; de forma similar, a mobilidade desses povos incitava a concepção que o solo mantinha sua importância apenas durante um período determinado, pois era facilmente abandonado. Embora discutíveis, essas afirmações inserem as culturas locais como totalmente avessas à sacralidade funerária cristã.

Contudo, observam-se no Engenho dos Erasmos características diversas: pessoas inumadas sem qualquer indício de *proteção* ao contato com a terra, como urnas funerárias ou câmaras; artefatos vinculados ao ideário cristão (pingente que representa o *Divino Espírito Santo*); enterramentos que remetem ao temor perante o *Juízo Individual* (braços cruzados, corpo em decúbito dorsal, sinais de contemplação diante do julgamento a aguardar a absolvição final); sujeitos distintos etnicamente compartilhando o mesmo espaço, como indica a presença do negróide. Porém, grande parte dos despojos estava com a cabeça voltada para o norte, ritual de grande importância para os nativos. Uma comunicação religiosa que se apropriava de um espaço de produção econômica.

Tais elementos demonstram uma inversão no conceito de *assimilação do discurso ocidental*. Diversas interpretações incluíram essas atitudes compartilhadas como parte do projeto de uma resignificação da escravidão, no qual os cativos visualizavam sua inserção e aceitação no sistema – neste aspecto, a provável violência contra o negro confirmaria a distinção social entre os africanos, pois já haviam chegado na condição de escravos - e os índios - livres, porém reduzidos. Sob esse paradigma europeu, a mestiçagem indicaria uma conformação ainda mais

ampla à estrutura almejada de ajustamento nativo e cativo à *civilidade* e abandono das práticas *pagãs*.

Sem descartar a existência dessa relação sob o viés dos administradores do engenho, optou-se por interpretar os remanescentes ósseos como indicativos de uma comunicação compartilhada e a todo momento resignificada; como foi possível verificar na análise dos testamentos, a região na qual estava inserido o complexo açucareiro era dotada de uma devoção própria que incluía os rituais funerários como parte significativa do cotidiano. Fascinados pela pompa dos enterramentos coloniais, os índios decidiram se apropriar daquilo que lhes fosse interessante e ajustar a partir de sua vivência. Sendo assim, o impacto pela perda de um membro do grupo poderia ser atenuada com a visão paradisíaca: ao compreender o falecimento da criança (indivíduo 15) como a elevação de um anjo ao céu, concepção da *boa morte infantil*, o pesar pela desestruturação social e econômica era compensado por um discurso que conferia um valor positivo ao trágico acontecimento. Ao mesmo tempo, a piedade cristã induzia a um compartilhamento do simbólico, a ampliação da *Salvação* a todos, o que acabou por incluir o negróide.

Em meio a uma estruturação híbrida que, devido a uma alta mortalidade, causava uma deterioração dos grupos familiares, os laços sociais deveriam ser reafirmados em um contexto que permitisse a visualização de um futuro promissor; o cristianismo e seu ideal de *pós morte* abriu uma possibilidade de ação. Tendo a anuência dos párocos, essas manifestações eram construídas e transformadas, configurando um sistema que não era europeu e muito menos nativo, mas uma confluência dos dois mundos culturais. O resultado inevitável conferiu ao local uma especificidade ímpar nos arranjos sociais coloniais, promovendo uma reflexão sobre as estruturas de dominação e a reação frente ao *processo de trocas*.

Fontes e Referências

Fontes Manuscritas:

Arquivo Público do Estado de São Paulo:

Localização nº C00242a. Testamento de Ambrósia Aguiar (1705) - Santos.

Localização nº C00242a. Testamento de Manuel Alves de Abreu (1709) – São Vicente.

Localização nº C00495. Testamento de João Coelho da Fonseca (1697) – São Vicente.

Localização nº C00497. Testamento de Antonio Alvares Pedroso (1689) – São Vicente.

Localização nº C00497. Testamento de Antonio Madeira Salvadores (1682) – São Vicente.

Localização nº C00499A. Testamento de Pedro da Guerra (1697) – São Vicente.

Localização nº C00500A. Testamento de Domingos Dias (1698) – São Vicente.

Localização nº C00500A. Testamento de Joana de Souza (1682) – São Vicente.

Localização nº C00501A. Testamento de Domingos Antunes da Trindade (1712) – Santos.

Localização nº C00501A. Testamento de Manuel Lopes de Moura (1705) – São Vicente.

Localização nº C00606. Inventário de Maria Tinoco (1645) – São Vicente.

Arquivo da Mitra Diocesana de Santos:

Livro de Óbitos e Casamentos - nº 01 - São Vicente Mártir: 1682 – 1734.

Fontes impressas:

ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute**. 1588. Madrid: C.S.I.C., 1984-1987.

ANCHIETA, Pe. José de. **Cartas**: correspondência ativa e passiva. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1984.

ANCHIETA, Joshep de. **Cartas, informações, fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joshep de Anchieta, S. J. (1554 – 1594)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1933.

ANDREONI, João António (André João Antonil). **Cultura e Opulência do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Texto da Edição de 1711.

BENCI, Jorge. **Economia cristã dos senhores no governo de escravos**. 1705. 2a. edição, preparada, prefaciada e anotada por Serafim Leite. Porto: Livraria Apostolado da imprensa, 1954.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 1583-1601. (Introdução de Rodolfo Garcia). Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

DEUS, Frei Gaspar da Madre de. **Memórias para a Historia da Capitania de S. Vicente hoje chamada de São Paulo e noticias dos anos em que se descobrio o Brazil**. 1797. 3ed. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1920.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz**. 1576. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

INVENTARIOS E TESTAMENTOS: papéis que pertencem ao 1º cartório de orfãos da capital. Vol. I. São Paulo: Typographia Piratininga, 1920. (Publicação oficial do Arquivo do Estado de São Paulo).

NÓBREGA, Manuel da, S.J. **Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia – 1556-1557)**. Introd. E notas de Antonio Serafim Leite. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil: 1500-1627. 1627.** Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e Frei Venâncio Willeke. 7 ed. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587.** Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, e acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

SUÁREZ, Francisco de, S.J. **De legibus.** 8 vols. 1612-1621. Madrid: C.S.I.C., 1967.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide.** 1853. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

VITORIA, Francisco de. **De indis recentis inventis et de irue belli Hispaniorum in bárbaros.** Salamanticae: s.ed., 1557 (trad. esp.: *Relectio de indis*. Madrid: C.S.I.C., 1989).

Entrevistas

KOK, Gloria. **Memória dos ossos: xamãs e jesuítas em processo de interação simbólica e resistência na América Meridional (séculos XVI e XVII).** São Paulo: USP, 2008. (Comunicação oral).

MORAIS, José Luiz de. Dúvidas acerca da escavação do cemitério. São Paulo: 06 de outubro de 2010. Entrevista concedida a Victor Lordani Geampaulo.

MORAIS, José Luiz de. Dúvidas acerca dos vestígios ósseos. São Paulo: 24 de novembro de 2010. Entrevista concedida a Victor Lordani Geampaulo.

PIECADE, Silvia Cristina. Dúvidas acerca dos vestígios ósseos. São Paulo: 03 de janeiro 2011. Entrevista concedida a Victor Lordani Geampaulo.

Livros e artigos

AGNOLIN, Adone. **O apetite da Antropologia, O sabor antropofágico do saber antropológico**: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII. **Revista de História**. São Paulo, Terceira série, Nº 154, p.71-118, 1º semestre de 2006.

_____. **Jesuítas e Selvagens**: a negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ANDREATTA, Margarida Davina. **Projeto de pesquisa interdisciplinar**: Engenho São Jorge dos Erasmos, Santos – SP. 1996/97. 131f. Projeto. Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANJOS, Fernanda Maria Felipe dos. **Engenho São Jorge dos Erasmos**: uma abordagem interdisciplinar do documento na Arqueologia Histórica. 1998. 197f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Universidade de São Paulo, São Paulo.

ARIÈS, Philippe. **O Homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

AUGUSTO, Arminda. Pesquisa colhe dados no Engenho dos Erasmos. *A Tribuna*, Santos, junho 1997. Caderno A, Seção Região, p.A8, c.1-3.

BORGES, Anésio. Engenho dos Erasmos tem telhado reparado. *A Tribuna*, Santos, abril 1987. p.9, c.1-3.

BOXER, Charles R. **Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola: 1602-1686**. Tradução de Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. Trad. Heitor Megale, Yara Frateschi, Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. (Ensaio de Cultura; 8).

CORDEIRO, José Pedro de Leite. **O Engenho São Jorge dos Erasmos**. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico, 1945.

CORDEIRO, Silvio Luiz. **A paisagem histórica do Engenho São Jorge dos Erasmos**: o vídeo como instrumento educativo na Arqueologia do monumento quinhentista. 2007. 129 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras**: os mortos e a ocupação do território luso brasileiro – séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2011.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

Engenho dos Erasmos. **REVISTA USP**. São Paulo: Universidade de São Paulo, CCS, n.41, mar./maio 1999.

Êsse engenho pode mudar nossa História. *A Tribuna*, Santos, janeiro 1969. 2º Caderno, p.14, c.1-4.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. **A civilização do açúcar**. 11 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Terra, Trabalho e Poder**: o mundo dos Engenhos no Nordeste colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Apres. Edgard de Assis Carvalho. 2 ed. rev. São Paulo: Global, 2009.

FEVBRE, Lucien. **O Problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Engenhos, colonização e cristãos-novos na Bahia Colonial. In: IV SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 1967, Porto Alegre. *Anais...* São Paulo: Revista de História, XXXI, 1969, p.181-241.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Arqueologia**. São Paulo: Ática, 1988.

GUIMARÃES, Luiz. Engenho, da ameaça à esperança. *A Tribuna*, Santos, abril 1987. p.34, c.1-3.

GIUCCI, Guilherme. **Viajantes do maravilhoso**: o novo mundo. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

GOULARTI, Daiane. **Feito de Barro**: um estudo de Olaria feito pela Arqueologia Histórico-Industrial. 1998. 122 f. (trabalho de Conclusão de Curso em Arqueologia) Universidade Católica de Santos, Santos.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 9 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1976.

HOONAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-colônia: 1550-1800**. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Imobiliária isola área do Engenho dos Erasmos. *A Tribuna*, Santos, abril 1987. Caderno A, Seção Local, p.5, c.1-2.

KATINSKY, Júlio Roberto; MORAIS, José Luiz de; *et ali*. **O Engenho São Jorge dos Erasmos: na perspectiva arqueológica e ambiental da baixada santista..** 2001. 40f. Projeto. Universidade de São Paulo, São Paulo.

KLAUCK, Hans-Josef. **Evangelhos Apócrifos**. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007.

KOK, Gloria. **Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

LABORIE, Jean-Claude (tradução de Carlos Alberto Zeron). A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. **Revista de História**. São Paulo, Terceira série, Nº 152, p.09-27, 1º semestre de 2005.

LAGA, Carl. O Engenho São Jorge dos Erasmos em São Vicente: resultado de pesquisas em arquivos belgas. **Revista Estudos Históricos**, São Paulo, junho 1963, n. 1, p.13-43, 1963.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo I (Século XVI – O estabelecimento)**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil: Tomo II (Século XVI – A obra)**. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo IV (Norte -2: Obra e assuntos gerais – Séculos XVII-XVIII). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**: Tomo VI (do Rio de Janeiro ao prata e ao Guaporé – Estabelecimentos e assuntos locais – Séculos XVII-XVIII). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. v.13. (Paulística).

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é morte**. 3 reimpr. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

MARX, Murillo. **Nosso chão**: do sagrado ao profano. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTERO, Paula (org.) **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MORAIS, José Luiz de. **Engenho São Jorge dos Erasmos**: Estudos de Arqueologia da Paisagem. Projeto submetido à FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo para eventual concessão de auxílio à pesquisa. Universidade de São Paulo. Pró-reitoria de cultura e extensão universitária. Museu de Arqueologia e Etnologia. Maio de 1999.

_____, José Luiz de. **Arqueologia dos Erasmos**: O Engenho São Jorge dos Erasmos na perspectiva arqueológica e ambiental da Baixada Santista. 2001. 42f. Relatório. Universidade de São Paulo, São Paulo.

MORAIS, José Luiz de. **Arqueologia dos Erasmos**: relatório de atividades / 2002. 2003. 123f. Relatório. Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. **O Engenho São Jorge dos Erasmos na Perspectiva Arqueológica e Ambiental da Baixada Santista**. 2003. 166f. Relatório Final Submetido à apreciação da FAPESP Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo Proc. 00/03451-3. Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____; PIEDADE, Silvia Cristina; MAXIMINO, Eliete Pythagoras Brito. Arqueologia da Terra Brasilis: O Engenho São Jorge dos Erasmos, na Capitania de São Vicente. **Revista de Arqueologia Americana**. México, n.23, p. 349-84, 2004-2005.

MUNIZ Jr., J. Abandono no Engenho dos Erasmos. *Cidade de Santos*, Santos, julho 1982. p.9, c.1-5.

OTERO, Aurelio de Santos (ed). **Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristinanos, 2006.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

PROUS, André. **Arqueologia brasileira**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

REIS, João José. **A Morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, Nestor Goulart. Os engenhos da Baixada Santista e os do litoral norte de São Paulo. **Revista USP**, São Paulo, 1999, n.41, p.62-73, março/maio 1999.

RIBEIRO, Marily Simões. **Arqueologia das práticas mortuárias**: uma abordagem historiográfica. São Paulo: Alameda, 2007.

RODRIGUES, Claudia. **Nas fronteiras do além:** a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SAMARA, Eni de Mesquita; DIAS, Madalena Marques; BIVAR, Vanessa dos Santos Bodstein. **Paleografia e fontes do período colonial brasileiro.** São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1986.

SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e sangue:** a Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna. Lisboa: Colibri, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos:** engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

STOLS, Eddy. Um dos primeiros documentos sobre o Engenho dos Schetz em São Vicente. **Revista De História.** São Paulo, ano XIX, vol.37, n.º76, p.407-19, 1968.

TENÓRIO, Maria Cristina (org.). **Pré-História da Terra Brasilis.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

TRIGGER, Bruce G.. **História do Pensamento Arqueológico.** Tradução de Ordep Trindade Serra; [Revisão Técnica Lucas de Melo Bueno, Juliana Machado]. São Paulo: Odysseus, 2004.

VAILATI, Luiz Lima. **A morte menina:** infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo). São Paulo: Alameda, 2010. (Série Teses).