

Cultura material religiosa no acervo do Museu Anchieta¹

João Luiz Fukunaga e Silvia Muto²

Resumo

Este artigo procura resgatar os vestígios da cultura material religiosa como elementos que evidenciam a construção de uma sociedade mestiça no que diz respeito aos embates e incorporações referentes à experiência religiosa. Assim, buscamos problematizar os aspectos sócio-culturais da consolidação do aldeamento como representação máxima deste movimento que incorpora diversos símbolos de maneira singular.

Palavras-chave: aldeamento; cultura material; mestiçagem; religiosidade; ornamentos; representação.

“Quem construiu Tebas, a das sete portas?
Nos livros vem o nome dos reis,
Mas foram os reis que transportaram as pedras?
Babilônia, tantas vezes destruída,
Quem outras tantas a reconstruiu? Em que casas
Da Lima Dourada moravam seus obreiros?
No dia em que ficou pronta a Muralha da China para
onde
Foram os seus pedreiros?” (B. BRECHT – “Perguntas de
um operário que le”).

Situado nas proximidades do marco zero da cidade de São Paulo, o Museu Padre Anchieta integra o complexo conhecido como Pateo do Colégio (figura 1). O prédio que abriga o atual acervo foi construído em 1974, tendo como referência arquitetônica a aparência do século XIX. O tombamento tem suas justificativas no terreno ocupado pelo prédio, que remete ao local da primeira capela construída pelos jesuítas.

O principal assentamento tupiniquim na época da chegada dos europeus era o do chefe Tibiriçá, certamente o mais influente líder indígena da região. Nos anos de 1550, esta aldeia – conhecida pelo nome de Inhapuambuçu e, eventualmente, Piratininga – passou a abrigar a capela e o precário Colégio de São Paulo de Piratininga, instalados pelos inacianos em 25 de janeiro de 1554. (MONTEIRO, 1994, p. 21).



Figura 1 – Museu Anchieta

Neste novo prédio que abriga o museu, há um acervo muito heterogêneo que procura contar os 450 anos da história de São Paulo sob o prisma da presença jesuítica na cidade, a primeira porta para o sertão³. Desse modo, são registrados diferentes materiais que vão do cotidiano paulista, em épocas de bandeirantismo, com peças de diferentes tribos indígenas, até a cultura material religiosa que marca a presença missionária em pleno sertão, seja como catequizadora dos novos povos, seja como fiscalizadora das diferentes práticas religiosas, realizadas pelos colonos portugueses. Dentre as peças religiosas encontramos as famosas “paulistinhas” (Figura 6 – São José Mártir) – santos produzidos em terracota por indígenas instrumentalizados pelos jesuítas –, relicários pertencentes a famílias ilustres de São Paulo, oratórios que ornamentavam as capelas residenciais dos mais abastados da vila de São Paulo de Piratininga, assim como objetos que faziam parte das práticas religiosas dentro da igreja, tais como: pia baptismal, ostensórios (figura 2), crucifixos,

confessionários e o cálice para a celebração da missa. Todos estes artefatos religiosos fazem parte da catequização e representação do sagrado católico através dos sacramentos da Igreja estipulados pelo Concílio de Trento de 1545, como: batismo, confissão, casamento, matrimônio e extrema-unção.

Por tudo isso, analisaremos os elementos da cultura material em exposição no Museu Anchieta não somente como objetos produzidos em tempos passados, mas nas diferentes representações entre o material e o imaginário contruídos pelos níveis de relacionamento sócio-culturais em que se fazem presentes: religiosidade, Estado português, indígenas, missionários e colonos, confluindo para a concretização de um território novo, com características específicas oriundas de uma raiz mestiça.



Figura 2 – Cia de Jesus

Vem sendo desmantelada a idéia de uma “pureza originária”, étnica ou cultural, que o contato teria contaminado, substituída por uma “lógica mestiça” (GRUZINSKI, 1999; BOCCARA, 2000), onde a resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais (POMPA, 2002).

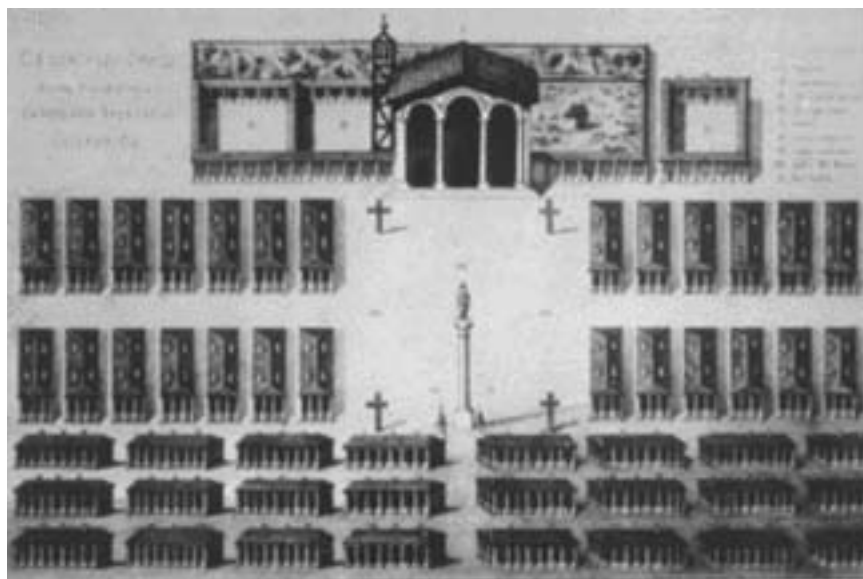
É exatamente nesse local de trocas e negociações que problematizamos a igreja (capelinha no início) como elemento de fundação do aldeamento e da presença cristã; definindo, também, o espaço da devoção e que se torna sagrado com os ornamentos que acompanham os rituais religiosos no interior da capela. Se inicialmente, o espaço religioso era fixado no interior do aldeamento, posteriormente, o espaço sagrado e de devoção passa para os lares dos devotos através das “paulistinhas”, produzidos pelos indígenas catequizados: a fé passa assim a presidir os rituais domésticos. Tal passagem evidencia aspectos importantes do embate entre duas culturas distintas, seja na catequização e nos rituais religiosos voltados para os “naturais”, como também na construção do aldeamento na relação entre os padres ou irmãos e mestre-de-obras, missionários e construtores indígenas, ou mesmo na troca da cultura do artesanato entre os dois agentes envolvidos no processo de ocupação, colonização e transformação.

Espaço: demarcação do aldeamento

Os jesuítas, nos primeiros anos da colonização, foram uma das peças fundamentais para a coroa portuguesa no processo de ocupação e desenvolvimento da colônia. Ofereciam um contraponto para a dizimação indígena provocada pelos colonos, ao construir locais onde se regimentava índios para trabalhos produtivos à para lógica da coroa portuguesa. Esse método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos produziu, em um primeiro momento, o ingresso ao sertão à procura dos índios; e, em segundo momento, com práticas diferentes dos colonos: os jesuítas procuravam entrar em contato para controlar e preservar os índios através de sua instrumentalização como trabalhadores e como catequizados.

De fato, a consolidação da ocupação européia na região de São Paulo a partir de 1553 estabeleceu uma espécie de porta de entrada para o vasto sertão, o qual

proporcionava uma atraente fonte de riquezas, sobretudo na forma de índios (MONTEIRO, 1994, p. 37).



Planta típica de uma Missão Jesuítica

A chegada dos jesuítas e a fundação do Colégio de São Paulo de Piratininga em 25 de janeiro de 1554, serviram como primeira porta de entrada para o sertão, do qual partiriam por muitos anos todas as bandeiras que cruzaram as possessões hispânicas. Sem dúvida, a chegada desses inicianos e seu estabelecimento no sertão foram propiciados pela necessidade de busca pelos índios que adentravam a mata em busca de refúgio contra a barbárie cometida pelos colonos. Essa busca operava na lógica da missão jesuítica de catequese e difusão do cristianismo para os povos do Novo Mundo, mas no caso do Brasil, almejava alargar as fronteiras da fé cristã para sertão a dentro. Essa lógica de ampliar as fronteiras entre o sagrado e o profano tem suas raízes em uma Europa em que os espaços de fé da cristandade são conhecidos e suas fronteiras bem definidas, principalmente demarcadas com a prática conventual,

visando ao mesmo tempo a ampliação dos limites do território cristão e o fechamento em si, o que não se aplicava ao Novo Mundo e à lógica das missões.

A necessidade de ampliação do espaço de fé foi um reflexo direto da reforma que mergulhou diferentes regiões da Europa no protestantismo, elegendo, assim, os habitantes do novo mundo como meios para a difusão e ampliação do cristianismo antes que outras correntes fizessem. É desse contexto imaginário que surge a Companhia de Jesus, fundada por São Inácio de Loyola com objetivo de zelar pela ortodoxia católica e ampliar as fronteiras da cristandade na busca pelos novos habitantes do mundo. Esses inicianos tornaram-se, pela própria prática, especialistas na conversão dos gentios e responsáveis pela criação de uma política educacional voltada para catequese. São ferramentas evangelizadoras desta ordem religiosa: a adaptação de cantos para a ensinamentos da fé, a catequização de jovens por terem uma maior facilidade que seus pais em apreender, entre outros. Tais preceitos observa-se antes nas terras portuguesas, onde se verifica uma grande influência dos jesuítas na educação. Em muitos casos, os inicianos eram responsáveis pelo que chamamos de ensino secundário. Outrossim, preservavam toda a tradição de um pensamento contra-heresia, preservando uma ortodoxia nos anos que marcaram a Contra-Reforma.

Os livros de estudo foram cuidadosamente preparados (...) Reunia-se aí todo o saber ortodoxo, isto é, o saber que no ambiente da Contra-Reforma se considerava harmônico com as verdades da fé. [...] Por outro lado, o ensino que os Jesuítas ministravam era um ensino empenhado. Era uma tática de luta contra a heresia e contra o espírito da reforma (SARAIVA, 1984 p. 181).

Nesse ímpeto entre o educacional e o catequizador, lançaram-se os jesuítas à procura tanto do Velho Continente, como do Novo Mundo e, em especial, seus habitantes. Nas terras além-mar, os

inacianos preocuparam-se em agregar novos fiéis diante de um processo de catequese e educação, ao mesmo passo com a metrópole. Porém, os diferentes conflitos entre colonos e indígenas dificultaram a presença jesuíta no sertão, apenas conseguido com a aliança com um chefe das mais importantes tribos indígenas de Piratininga, Tibiriçá. Aproveitando esta aliança, os missionários encontraram um caminho para implementarem o projeto de catequese no sertão, idealizado pelo Pe. Manoel da Nóbrega, que possibilitou o estabelecimento do primeiro aldeamento longe do litoral:

Seguindo o projeto de Nóbrega, treze padres e irmãos da Companhia, muito deles recém-chegados na frota de 1553, escalaram a serra do Mar e fundaram, a 25 de janeiro de 1554, o Colégio de São Paulo de Piratininga. O colégio, além de abrigar os padres que trabalhariam junto à população local, também serviria de base a partir da qual os jesuítas poderiam projetar a fé para os sertões (MONTEIRO, 1994, p. 38).

A partir dessa aliança com os tupiniquins de Tibiriçá, foram lançadas as bases das missões jesuíticas na ocupação do território colonial. Foi reconfiguração do espaço das aldeias indígenas e a construção de uma área destinada à igreja que procuramos chamar de aldeamentos indígenas. Não somente marcadas por símbolos materiais está o aldeamento, mas também por uma política de instrumentalização do trabalhador indígena e pela uniformização dessas comunidades, transferindo para a administração portuguesa o controle dessas aglomerações.

No 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 divergente (MONTEIRO, 1994, p. 47).

Não somente a uniformização passava pela instrumentalização do trabalhador indígena, mas, também, pelo agrupamento de diferentes culturas indígenas em um pequeno espaço de trocas culturais que sofriam um processo coletivo de etnocídio pela perda de referências coletivas e identitárias na uniformização perante um modelo cultural europeu.

Com altas taxas de mortalidade, os aldeamentos dependiam fundamentalmente da introdução constante de novos grupos para recompor suas populações. Por conseguinte, estas missões foram caracterizadas pela mistura de povos e culturas, o que, por um lado contribuía para a estratégia jesuítica de homogeneização, porém por outro, desarticulava a sociedade indígena (MONTEIRO, 1994, p. 46/47).

Muito mais que problematizar a construção desses aldeamentos através de materiais como a taipa, está a necessidade de se levantar as diferentes formas adotadas por essas transformações materiais no imaginário e na cultura indígena. Pois, a reorganização do espaço em torno de um ponto fixo acabava com uma prática indígena de ocupação em diferentes tempos e regiões. Essa prática estava muito mais ligada à procura da melhor terra a ser desenvolvida pela agricultura de subsistência, assim como pelas configurações políticas que assumiam e dividiam cada aldeia. Não podemos esquecer do lado religioso dessas culturas, pois se o ambiente se modificava em detrimento do aproveitamento do solo, ele abria uma gama de explicações metafísicas para o deslocamento em massa de uma tribo, de modo a contemplar a semelhança entre a experiência e sabedoria.

Com a chegada dos jesuítas e a estruturação dos aldeamentos, a ótica que estava voltada para a experiência e sabedoria se modifica em prol de uma uniformidade de relação com a terra, partindo, agora, para o aproveitamento material em larga escala, imposta pelo modo de agricultura voltada para o comércio interno. Outro dado foi a fixação em um espaço determinado e determinante, ao contrário

da transitoriedade presente na anterioridade do descobrimento. Esta fixação está presente na construção do núcleo geral do aldeamento composto pelo lugar sagrado, ou seja, uma capela ou uma igrejainha de taipa. Assim, o meticuloso trabalho de desestruturação comunitária estava galgado em um espaço que ao mesmo tempo era público nos missais como privado no âmbito do relacionamento entre missionários e indígenas, principalmente na prática do confessionário.

A organização espacial das missões, decalcada do modelo europeu orientado em torno da igreja numa praça central, também fugia aos modelos organizacionais das aldeias pré-coloniais (MONTEIRO, 1994, p. 47).

A igreja, enquanto espaço físico e não como uma simples institucionalização, marca a construção do espaço do aldeamento e de toda a prática que rodeia e norteia o projeto de reestruturação organizacional das aldeias indígenas. Desse modo, sem o espaço aberto e definido pela capela ou igreja de taipa, pressupõe-se uma organização não pautada no aldeamento. Porém, este não age como definidor único do espaço, ele está muito presente também na construção de um imaginário e de uma lógica de tempo e trabalho afastados do que entendiam ou compartilhavam as comunidades pré-coloniais. Assim, entendemos esse espaço não somente como materialidade construída e acima de tudo imposta, mas como reorganizador das relações socioculturais que chegam como choque nas culturas indígenas em todos os âmbitos.

A substituição das unidades doméstica multifamiliares por unidades nucleares bem como a proibição da poligamia tiveram grande impacto, ao passo que a repressão de boa parte dos ritos nativos e concomitante introdução de rituais cristãos buscavam reestruturar os contornos básicos da vida dos índios. Finalmente, talvez mais significativo, os missionários procuravam inculcar nos seus súditos indígenas uma nova concepção de tempo e do trabalho, na qual a divisão sexual do trabalho

e a organização rígida do tempo produtivo necessariamente esbarravam nos conceitos pré-coloniais (MONTEIRO, 1994, p. 47).

Ao final, levantamos como características do aldeamento a presença necessária do lugar comum sagrado, capelas ou igrejinhas, marcando um território construído ao seu redor, reorganizando, assim, toda a estrutura pré-existente à colonização portuguesa; a reconfiguração e instituição regrada do tempo e do trabalho; a uniformização e instrumentalização para um trabalho produtivo, administrado pela esfera portuguesa; como, também, a substituição das unidades domésticas multifamiliares por unidades nucleares, impondo um modelo tipicamente europeu aos modelos diversificados de relacionamento endógenos e exógenos a determinadas culturas.

Ao tentarem manipular elementos da história e das tradições indígenas, os padres, com sua política de aldeamentos, acabaram esbarrando na resistência dos Tupiniquim, Carijó, Guaianá e guarulhos, entre outros. Com efeito, ao invés de produzir e reproduzir trabalhadores capazes de contribuir para o desenvolvimento da Colônia, os aldeamentos de São Paulo conseguiram criar apenas comunidades marginais de índios desolados, debilitados pelas doenças importadas e incapazes de providenciar sua própria sobrevivência (MOTTEIRO, 1994, p. 51).

Território: a configuração do sagrado e do sertão

A arquitetura como experimentação da Fé

A igreja, como demonstrado anteriormente, era a representação máxima do aldeamento. Máxima em sua reconfiguração do espaço e também como o primeiro local de relações entre os arquitetos e engenheiros jesuítas e os construtores indígenas. Não podemos esquecer que essa primeira relação de troca

mistura os saberes e experiências do Novo Mundo a um conhecimento técnico, mas não a solução para a construção da igreja. A taipa (Figura 4) como material de construção, provinha de um saber-fazer indígena, que foi institucionalizado pelo conhecimento técnico jesuíta, representando, assim, a primeira troca cultural visível aos olhos do tempo. Uma técnica e um saber que mesclavam materiais do Novo Mundo como o barro e o mato, e um saber árabe provindo da arquitetura trançada com troncos e laços sobrepostos trazidos pelo Pe. Afonso Brás, chegando a nós não somente a técnica, mas, também, na única parede de taipa preservada pelo Museu Anchieta no centro da cidade de São Paulo.



Figura 4 - Museu Anchieta

A técnica não pode sobrepor outras formas de relacionamento apresentadas pela construção da igreja, mas se reconfiguram jornadas de trabalhos marcadas por um tempo rígido e contado, delimitado pelos postulados beneditinos de oração e trabalho, modificando, assim, a concepção de tempo das culturas indígenas.

Outro ponto forte nesse tempo é a contagem sagrada, pois, ao amanhecer, realizar-se-ia a primeira de muitas horas dedicadas às missas, oscilando entre a alma e o corpo contido pelo trabalho. Por outro lado, temos toda a mobilização da comunidade indígena para a construção de um local comum entre missionários e indígenas, mas que ao mesmo tempo marca o público e o privado bem restritamente: um tinha acesso à eucaristia e o outro era proibido de entrar fora do tempo dos missais. Assim continuou a dominação daqueles que arquitetavam, projetando modelos do velho mundo, até o momento em que são os trabalhadores indígenas que fazem materializar esses códigos com uma linguagem própria. Ao ponto de nesse cruzamento de entendimento e não-entendimento, de diálogo e imposições, estabelece-se uma linguagem negociada que, como fruto, gerou diferentes aldeamentos ao longo do sertão.

A desconfiguração do universo indígena, oriundo da prática evangelizadora, não ocorre apenas pelo uso da palavra. Concomitante à pregação, observa-se a difusão de imagens e a construção de um território que vislumbra a imposição de uma nova lógica organizacional do espaço e da mentalidade. Era necessário desterritorizar os indígenas para que a nova concepção de mundo aparecesse naturalizada em seus corpos: um novo espaço, um novo panteon fazia-se necessário para a incorporação dos indígenas na cristandade.

De modo geral, os jesuítas concentraram suas estratégias em três áreas de ação: a conversão dos “principais”, a doutrinação dos jovens e a eliminação dos pajés.(...) Os jesuítas, como os demais europeus, contavam ingenuamente com a adesão cega ao cristianismo de seu rebanho brasileiro: não faltam nos relatos quinhentistas, os batismos em massa, os supostos milagres e as dramáticas declarações de fé por parte das lideranças indígenas. (MONTEIRO, 1994 p. 47)

Toda ação cristianizadora pressupõe que o sujeito a ser incorporado à cristandade compartilhe dos sacramentos: batismo,

confissão, eucaristia e matrimônio. Os sacramentos têm correspondência direta com a arquitetura e ornamentos da igreja. Se, inicialmente, as igrejas em São Paulo de Piratininga apresentavam características rudimentares, os objetos legados e atualmente guardados no Museu Anchieta evidenciam um certo refinamento, tanto das práticas dos sacramentos como também a afirmação do projeto evangelizador. Ao se investir em aparelhagem e ornamentação das capelas e igrejas, temos a confirmação e sagração de um território cristão. Embora ainda observe-se a necessidade de um estudo documental sobre as peças, a construção e disposição das peças na lógica do museu demonstram a preocupação da ordem jesuítica em construir, por meio da simbologia da arte sacra, a trajetória histórica da companhia de Jesus, principalmente nos anos de fundação de São Paulo.

O fato do planalto de Piratininga ser cindido por dois rios foi, para muitos historiadores, um dos elementos que justificou o assentamento da missão. Os rios Tamanduateí e Anhangabaú garantiam ao Sertão bons pastos, boas lavouras e meio de locomoção. Pensar apenas nos aspectos de sobrevivência nos limita à análise. A missão jesuíta tinha como principal eixo a conversão dos gentios. Quando levantamos outras necessidades, como a necessidade de perpetuação de sacramentos, os rios se justificam de outra forma. A água na tradição cristã é um elemento fundamental, uma vez que aclama a purificação. No batismo, o uso da água se remete à limpeza do pecado original, trata-se da materialização do primeiro ritual, necessário para o ingresso à cristandade.

Em um espaço de conversão por excelência, a existência de rios e de abundância de água sacraliza o espaço e funda o aldeamento como experiência de ingresso à cristandade. Os rios atendem à demanda dos batismos em massa realizados pelos jesuítas. Com a estruturação de um mundo cristão, os ritos passam a ser materializados em objetos. No caso do batismo, a referências materiais são as pias batismais.

Tradicionalmente, nas capelas inicianas, a pia de batismo (Figura 5) localiza-se próxima à entrada, remetendo à idéia de ingresso. A

primeira referência que temos da pia guardada pelo Museu Anchieta remete-nos a 1554, ano de construção da Igreja Bom Jesus, erguida sob a técnica de Padre Afonso Braz. A existência de uma pia batismal no planalto de Piratininga implica a comunhão de uma série de simulacros, ou seja, a pia batismal somente tem sentido dentro de uma comunidade cristã: não se trata de qualquer recipiente para armazenar água para consumo ou outras atividades, ela representa a restauração da alma e a recuperação da graça perdida com o pecado de Adão. Era realizada aos olhos da Fé a conversão de um corpo qualquer em um corpo atravessado pelo cristianismo. A pia torna-se símbolo do compartilhamento deste signo e cria corpos doutrinados, tanto pelo trabalho quanto pela simbologia, para aceitar, reconhecer, utilizar e respeitar como objeto de “reiligare” um objeto até então estranho às comunidades indígenas (figura – Pia Batismal Museu Anchieta).

A igreja foi o espaço construído comunalmente pela população indígena e pelos missionários. Embora tivesse esse apelo de união, muitos documentos trazem a preocupação dos padres pela necessidade de uma porta que separasse o público do privado. Muitos desses relatos aparecem também no século XVIII, quando resgatam falas preocupadas pelos maus usos desse espaço sagrado, que era invadido por animais, mendigos e por pessoas que se imbricavam nos prazeres da carne. Muito mais profundas que esses relatos, são as formas de construção da igreja como lugar comum da comunidade, mas que necessariamente passa a exigir uma porta, uma barreira, que marca uma fronteira entre o local público para o lugar sagrado, privativo. Isto é diferente da moradia central de uma aldeia indígena, onde a divisão entre público e privado não existia, mas sim uma área de convivência comum, em que todas as relações se desenvolviam aos olhos de todos.



Figura 5 - Museu Anchieta

Passando à entrada da Igreja, que dificilmente possuía porta, temos o espaço que nos leva ao altar. A princípio, espaço diferenciado apenas pela elevação e presença do padre; posteriormente, passa a congregar inúmeros elementos simbólicos que efetivam a separação entre sacerdotes e devotos. Entre aqueles envolvidos na construção dos ritos e, portanto, senhores dos objetos materiais e suas representatividades e aqueles que apenas veneram os elementos. Nas igrejas, além de crucifixos, estão presentes outros elementos, como ostensório⁴, cálices e o confessionário. Com exceção do confessionário, os outros objetos seriam a representação plena de Deus durante a comunhão, pois no ostensório estaria o corpo de Cristo em forma de hóstia; no cálice o vinho como sangue de Cristo; e o crucifixo seria o símbolo da paixão de Cristo pelos homens.

Após as aulas, os padres congregavam os demais habitantes do aldeamento para a missa, que sempre incluía a execução de músicas religiosas pelo coro juvenil (MONTEIRO, 1994, p. 48).

Esses três objetos – crucifixos, cálices e ostensórios – são as expressões máximas da comunhão com Cristo, somente podendo ser partilhada com aqueles que fazem parte da comunidade de fé católica e que, por conseguinte, sejam devotos em um processo iniciado após o batismo. O batismo fora a iniciação em Cristo pleno e livre dos pecados; e a comunhão seria a ligação constante entre o indivíduo e Cristo, entre a comunidade e Cristo e entre os membros dessa comunidade. Para participar dessa comunidade, os indivíduos deveriam ser cristãos e, por seguinte, respeitar a monogamia e o matrimônio, ou seja, a família. Essa introdução uniformizante da partilha com Cristo e da monogamia provocaram diferentes entendimentos nas comunidades indígenas, em prol de uma desestruturação cultural para a aceitação do cristianismo.

Outro objeto em exposição no Museu é uma porta. Trata-se da porta de um confessionário, com uma grade de madeira na altura do rosto de um indivíduo e uma cruz como identificação do ato confessional. O ato da confissão consiste em uma premissa do cristianismo, necessária quando se entende os homens como imperfeitos em seu livre arbítrio, pecadores em sua natureza. O ato confessional deve existir enquanto salvação da alma perante os pecados que se cometem, mas somente pode ser perdoado aquele que admite e o entende como pecado. Esse ato se torna essencial para participar da comunhão, pois o corpo e a alma devem estar livres dos pecados para compartilhar o corpo e sangue de Cristo. Os missais atuais levam o ato confessional como o primeiro ato da missa, para que, posteriormente ao perdão, o indivíduo participe da comunhão.

Esses sacramentos da igreja começam a fazer parte do universo indígena, procurando dar um significado para algo ainda sem sentido, mas não somente em um caminho de mão única, pois os jesuítas passaram a se adequar ao novo universo.

Era comum, por exemplo, ao modo dos discursos dos chefes e pajés, os jesuítas pregarem de madrugada.

Igualmente, Anchieta, ao buscar a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, lançou mão de um discurso curiosamente semelhante ao dos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava (MONTEIRO, 1994, p. 49).

Esses missionários passaram a batizar os indígenas após um grande tempo de ensinamento e confirmação se o indivíduo teria ou não entendido o cristianismo. Muitas vezes, o ato confessional servia para confirmar se os conversos ainda praticavam atos de idolatria pagã, mesmo após serem batizados nessa nova lógica religiosa.

Após testemunhar inúmeros exemplos de índios que readotaram seus “modos gentílicos” apesar de conversos, o padre Afonso Brás, por exemplo, trabalhando entre os Tupiniquim e Tememinó em Porto Seguro e Espírito Santo, afirmava: “Não ousou aqui batizar estes gentios tão facilmente, a não ser que o peçam muitas vezes, porque me temo de sua inconstância e pouca firmeza, senão quando estão no ponto da morte” (MONTEIRO, 1994, p. 49).

Ao ver o processo de catequese abalado pela identificação de que os conversos ainda participavam da idolatria e, muitas vezes, associando as práticas do cristianismo com as idolatrias pagãs, os jesuítas procuram mudar o foco de ação. Passaram a alegar e denominar os pajés como grandes feiticeiros que faziam mal para a própria aldeia.

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e os caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. Especialmente concentrada, a ofensiva contra os “feiticeiros” justificava-se na certeza de que a presença e a influência carismática dos pajés ameaçavam subverter o trabalho dos próprios padres (MONTEIRO, 1994, p. 48).

Além das muitas resistências indígenas, o projeto de sucesso dos jesuítas passou a predominar dentre as vilas em um processo de interiorização nas grandes casas do lugar sagrado. Seriam através das paulistinhas e dos oratórios que a devoção passou a fazer parte do cotidiano dos colonos, tanto em São Paulo como em outras regiões da colônia. Criou-se, assim, um pequeno comércio de peças religiosas, principalmente na região das Minas Gerais, com a descoberta do ouro e a intensificação do modelo religioso barroco.

Além desses grandes oratórios, desenvolveu-se enormemente a indústria de pequeninos oratórios, de um a dois palmos de altura, que reproduzia, em miniaturas de pedra-sabão, terracota (“paulistinhas”) ou madeira, a mesma estrutura dos altares das igrejas barrocas, tendo sempre no topo a cena da crucificação, com a Virgem das Dores, São João e Maria Madalena ao pé da cruz, ladeados dos santos da predileção do proprietário da casa (MOTT, 1997, p. 166 -167).

Santos e Imagens - entre o público e o privado

Após 1545, a relação dos mistérios da fé com sua representação transformam a caracterização dos espaços voltados para a devoção em todo o território do ocidente cristão. Se, anteriormente, apenas a configuração do espaço marcava o diálogo entre a narrativa bíblica e a materialização da fé, agora, agregava-se um novo simulacro: ornamentos e representações de Cristo e Santos passam também a orientar a experiência religiosa.

Respeito às imagens de Cristo, Nossa Senhora e dos santos, o Concílio determinou que dever-se-ia tributar-lhes devida honra e veneração: Não porque se creia que há nelas alguma divindade, ou virtude, pela qual se hajam de venerar, ou se lhes deva pedir alguma coisa, ou se deva pôr a confiança nas imagens, como antigamente os gentios punham a sua confiança nos ídolos; mas porque a honra, que se lhes dá, se refere aos originais que elas representam; em forma que mediante

as imagens que beijamos, e em presença descobrimos a cabeça, e nos prostramos, adoremos a Cristo e veneramos os santos, cuja semelhança representam (LONDOÑO, 2000, p. 250).

Os debates do Concílio de Trento, principalmente o que se refere às formas de relação com as imagens representativas, forem de grande valia para o projeto evangelizador dos missionários jesuítas em São Paulo de Piratininga. As imagens são elementos simbólicos que permeiam a fé através de seu culto. Assim, a devoção à representação de Jesus e dos Santos insere a devoção no cotidiano dos fiéis.

Os clérigos e em especial os jesuítas, teriam sido “cada vez mais seduzidos com o tempo, pelos proveitos que podiam lhes dar o controle e a multiplicação das imagens sagradas tão apreciadas pelo povo” (FRANCASTEL, 1993, pág. 374), o que explicaria o surto da iconografia religiosa nos séculos XVII e XVIII (LONDOÑO, 2000, p. 251).



Figura 6 – Museu Anchieta

Tal perspectiva foi incorporada às missões jesuíticas na América portuguesa. Neste contexto, a produção e disseminação de imagens pelos clérigos apontam para duas perspectivas. Incorporada pela lógica do aldeamento, a produção de imagens por indígenas indica a introdução deles ao tempo sistemático do trabalho. Assim, a prática já existente de produzir imagens entre os indígenas é incorporada pela prática educacional religiosa, imposta pelos missionários como elemento disciplinar e didático. Ao produzir santos e cristos em terracota – paulistinhas –, o indígena interage com todos os elementos de sagração cristã, pois cada santo, além de representar de forma exemplar uma dada característica de Cristo, está inserido em uma cena religiosa que, na tradição hagiográfica, singulariza cada uma destas representações.

A devoção passa pela imagem, as representações dos santos, as significações atribuídas a elas e os diversos usos das imagens servem eficientemente para colocar as devoções na vida dos fiéis (LONDOÑO, 2000, p. 252).

Outra perspectiva é a incorporação destes santos e de Cristo na vida dos fiéis. Uma vez que, tradicionalmente, o cristianismo pressupõe tanto a prática religiosa pública e comunitária dos sacramentos (peregrinações, cerimônias, procissões), quanto o exercício individual da fé por meio das orações e práticas de piedades. No Brasil, a experiência individual da fé apresenta uma singularidade: a existência das paulistinhas acompanhadas de pequenos altares indica a transposição do ambiente sagrado da Igreja para o íntimo das residências.

A casa de moradia é o *locus* privilegiado para o exercício da religiosidade privada dos católicos. {...} Dentro de casa, uma série de imagens, quadros e amuletos sinalizavam a presença do sagrado no espaço privado particular. [...] As famílias um pouco mais abastadas possuíam um quarto especial, o *quarto dos santos*. Seu tamanho variava, e às vezes era apenas uma “nasca de

espaço debaixo da escada que conduzia ao sótão ou aposento para custódia de imagens”. Não eram poucos os que conservavam as imagens em seus próprios aposentos. “Todas as alegrias e tristezas eram relatadas entre preces aos bentos simulacros bem guardados em um nicho de madeira forte, torneado e envernizado, com três faces de vidro.” As imagens, fossem elas do Santo Cristo, fossem de santos da devoção pessoal, conservavam-se, não raro, através das gerações (MOTT, 1997, p. 164 -166). O que atrai o devoto não é a qualidade estética da imagem ou mesmo seus traços. Aos devotos interessa que a representação corresponda ao que a tradição foi convencionando como referencial e eles esperam do santo. O que importa é manter um referencial da hagiografia definido historicamente, que adotou traços, signos ou motivos que, pelas suas características, passaram a ser considerados distintivos na biografia do santo, sendo aceitos e consagrados pela tradição (LONDOÑO, 2000, p. 255).

Sendo assim, e ainda pensando na introdução da cultura cristã no Novo Mundo através do projeto jesuíta, vemos a contribuição dos colonos europeus que reforçavam ainda mais o estabelecimento dos dogmas cristãos. Ao construírem suas moradias, reservavam um espaço para um oratório - peça de madeira e, posteriormente, de ouro ou prata -, “a moradia” dos santos e paulistinhas, se assim podemos dizer, é de importância fundamental para imaginarmos um dos locais onde a religião cristã se materializava como prática neste período colonial. Não era por acaso que os colonos dedicavam um local específico em suas casas para deixarem seus oratórios. No início da colonização, estes sujeitos deparavam-se com um ambiente desconhecido e inóspito para os costumes e as crenças religiosas.

No Brasil, como os centros urbanos eram raros e com débil tradição associativa, as ruas inóspitas pela muita poeira no verão e lama na estação chuvosa, as praças ameaçadoras pela presença inesperadas de animais selvagens, índios e negros indômitos, muitas das celebrações religiosas que no Velho Mundo tinham lugar

ao ar livre, na América portuguesa ou foram abandonadas ou tiveram de se transferir para dentro dos templos, ou, ainda, ficar restrita à celebração doméstica (MOTT, 1997, p. 161).

Posteriormente, com o aumento do número de europeus na colônia, vemos, como conseqüência, a formação de centros urbanos que numa primeira vista favoreceriam a prática religiosa e a difusão da fé cristã. Porém, este crescimento demográfico não refletia somente em um aumento no número de fiéis, mas também no que diz respeito às tentações cotidianas que poderiam levar certos indivíduos a serem mal vistos pela comunidade religiosa. Tais práticas consideradas deploráveis aos olhos dos fiéis mais devotos e dos padres tornaram-se comuns nos ambientes urbanos e não poupavam nem os locais mais sagrados, como as igrejas, por exemplo. Desta maneira, os cristãos viram a necessidade de resguardarem mais uma vez a devoção apenas na esfera doméstica:

Os aristocratas da América portuguesa desprezavam os templos e espaços religiosos públicos sobre tudo pelas tentações que podiam representar à pureza e honestidade das mulheres de famílias de respeito: “É impossível que os pais e parentes consintam que suas filhas saiam de casa à missa, nem para alguma função, não só as donzelas brancas, mas ainda as pardas e crioulas que se confessam de portas a dentro” (MOTT, 1997, p. 161).

Os índios foram os responsáveis por produzirem as paulistinhas, que inicialmente ficavam restritas ao uso apenas no aldeamento. Com o aumento gradativo do número de europeus em solo nativo e, conseqüentemente, a formação de um ambiente mais urbano, estas peças se espalharam, tornando-se comuns como instrumentos religiosos de qualquer devoto, fosse ele um convertido indígena ou um europeu. À medida que os colonos e jesuítas avançavam sertão adentro, estas peças também deixavam sua marca através de sua difusão nos novos territórios em questão.

Este é um fato que ilustra a utilização em massa destes artefatos produzidos, primeiramente pelos indígenas. Podemos encontrar sua presença durante o século XVII, em Minas Gerais, onde os escravos negros produziam estas peças de terracota e aqueles que as adquiriam, muitas vezes, utilizavam-nas como veículo para o contrabando de ouro. Atualmente, encontram-se preservadas três paulistinhas do século XVI, no acervo do Museu Anchieta, e podemos encontrar réplicas destes artefatos produzidas por índios que as vendem na feira do Embu das Artes, na cidade de São Paulo.

Fronteira: os limes⁵ da dominação

Nesse último tópico, procuramos ressaltar as diferentes transformações que as culturas envolvidas no processo de ocupação, assim como seus agentes, sofreram ao longo dos contatos, dos embates e das resistências indígenas. Preferimos trabalhar com a idéia de mestiçagem cultural e entender que nenhuma cultura morre ou nasce sem transformações, em um processo ressaltado por John Monteiro como Etnocídio e Etno-gênese. Portanto, ao longo desse artigo, verificamos diferentes estruturas que foram sendo impostas e transmitidas por diversos agentes nas manifestações da cultura material aqui abordadas.

Na imagem da sociedade colonial construída pela antropologia e pela historiografia, índios e evangelizadores aparecem frequentemente assim, como esferas opostas e irreduzíveis: os primeiros procurando permanecer o mais perto possível ao que eram antes da conquista, os segundos demonizando e aldeando, assimilando e dominando. Se por um lado este olhar tende a congelar os índios e tirá-los da história, por outro ele coloca a religião ocidental sob o domínio da história de longa duração. No esquema interpretativo que opõe resistência e dominação, o catolicismo é visto como um sistema imutável, tanto quanto a suposta fé pré-colombiana dos índios (POMPA, 2002, p. 21 - 22).

Foram essas abordagens que denominamos de linguagens simbólicas negociadas, utilizano esse termo, elaborado por Cristina Pompa, para analisar as crônicas indígenas e missionárias e trazendo-as para a cultura material. Uma elaboração para dizer aquilo que está imerso em uma rede de relações que não mais respondem diretamente para às culturas indígenas, mas, sim, resignificando e reinterpretando essas imposições evangelizadoras para dar sentido a um mundo sem sentidos. Produzem-se, nesse emaranhado de resignificações e interpretações, respostas para as imposições, uma dinâmica interna, uma nova rede a ser tecida, o que John Monteiro procurou denominar como dinâmica euro-indígena.

[Assim], a reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da evangelização, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro” (POMPA, 2002, p. 25).

Portanto, as fontes e as problematizações aqui abordadas fazem-nos refletir sobre os agentes imersos nas transformações da conquista da América; nestes que, por muito tempo, foram esquecidos pela historiografia e que, aos poucos, foram trazidos à tona daquilo que já sabíamos que existia. Por isso, quando falamos em aldeamentos e ornamentos, temos em mente os territórios e as fronteiras sendo definidos na elaboração de apenas uma única visão de mundo. Porém, ao longo desses estabelecimentos, foram abertas limes que não possuíam fronteiras e territórios marcados, uma brecha a ser analisada na construção de uma cultura material religiosa.

As fontes sobre o Brasil colonial revelam a dialética do encontro entre índios e missionários em que, de um e de outro lado, houve um constante trabalho de

transformação no plano das práticas e dos símbolos, as primeiras veiculando os segundos e sendo, ao mesmo tempo, determinadas por estes (POMPA, 2002, p. 23).

Assim, as diferentes fontes nos remetem não somente ao imaginário construído em torno do acervo religioso dos jesuítas, mas, também, nos leva à problemática da resistência e aculturação dos indígenas e dos missionários. Quando olhamos para o aldeamento verificamos o trabalho conjunto dos agentes do processo colonizador, em relações sócio-culturais expostas e diretas. Se em um primeiro momento os arquitetos e engenheiros missionários encontraram dificuldades com a língua dos trabalhadores indígenas, com certeza, se olhássemos os indígenas, verificaríamos um não-entendimento dos significados trazidos pela cultura européia na construção desse local comum. O diálogo verbal e escrito encontrou seu primeiro embate: os índios não compartilhavam do universo de signos fonéticos dos jesuítas, mas foram capazes de, com seu silêncio e não-entendimento, construir moradias e capelas para os missionários. Talvez sua interpretação acerca do local que estava nascendo fosse outra que não a dos portugueses, mas construíram uma comunidade que, ao tempo da vivência, foi segregando um local comum, em um binômio que ora beirava o público ora beirava estritamente o privado.

O processo de catequese teve seu início com a construção de uma igreja, de um símbolo importante para o cristianismo: o crucifixo que marcava o local. Mas não ficaram restritos ao universo de relações indígenas, foram aos poucos instrumentalizando e estruturando essa capelinha para poder abrigar os ornamentos que serviriam para a catequese e a perpetuação do cristianismo no Novo Mundo. Assim, ao vermos a pia batismal, os cálices, os relicários, os altares, as imagens, os ostensórios e o confessionário, problematizando uma prática religiosa feita e galgada em imagens que não estavam no aparato indígena de compreensão de mundo. Aos poucos, analisaríamos como esses objetos passaram a representar

a comunidade do aldeamento, pautada nos embates entre diferentes culturas e formas de representar e se relacionar com o sagrado.

Como dito anteriormente, foram os jesuítas os primeiros a formularem uma educação pautada na ortodoxia pós-reforma e os grandes incentivadores do Concílio de Trento. Portanto, foram aos poucos sistematizando o primeiro processo educacional em nível secundário para a grande massa de fiéis e para a catequese dos povos da América. Grandes educadores, os jesuítas, passaram aos poucos da desestruturação do mundo indígena, com a criação dos aldeamentos, para o universo simbólico, com os ornamentos sacros que foram parte do cotidiano das vilas da colônia portuguesa. Mas o nível da resistência existia: “De fato, acompanhando os efeitos devastadores das doenças, foi à resistência indígena o principal obstáculo ao êxito do projeto missionário (MONTEIRO, 1994, p. 47).”

Embora se tenha por muito tempo acreditado na resistência como forma de luta armada, muitos estudos novos introduziram a resistência passiva, na forma do silêncio e da negação na participação do projeto evangelizador. A partir desses estudos, podemos concluir que ao falar em resistência, John Monteiro passa a entendê-la, também, como uma resistência no nível do inconsciente, do não visível, no nível de reformulações e resignificações em um mundo de extrema instabilidade política e simbólica, no qual tudo passa a ser negociado para ser entendido.

Uma pesquisa sobre construção do sentido do Outro, ou seja, sobre os códigos colocados em jogo, de um e de outro lado do encontro colonial, para entender a alteridade humana que penetrava de uma forma tão inusitada no mundo e no fluir da história, criando para tanto novos universos simbólicos com os fragmentos dos tradicionais (POMPA, 2002, p. 24).

Posteriormente, passamos a entender as imagens produzidas com fins devocionais não apenas como ilustração, mas como

continuidades na vida privada das práticas religiosas dos devotos. O que chamou muita atenção foi a construção dessas imagens na vila de São Paulo de Piratininga, pelos índios catequizados, e os inúmeros significados que essas imagens compartilhavam com os diferentes universos culturais desses agentes envolvidos. Trazendo a historicidade do processo de interiorização da fé no cotidiano da colônia, é possível entender como a fé e a devoção passam da imagem e de seu significado no imaginário dos devotos até sua introdução dentro dos lares desses indivíduos, perpetuando uma prática religiosa individual.

Herdeiro da tradição judaica, o cristianismo sempre ensinou a seus fiéis um caminho de duas mãos para se conseguir a perfeição espiritual e o tão almejado galardão no Reino dos Céus: de um lado, o exercício individual e privado de atos de piedade e comunicação mística direta da criatura com Deus Nosso Senhor; do outro, a prática pública e comunitária dos sacramentos e cerimônias sacras (MOTT, 1997, p. 156).

Adentrando nessas práticas religiosas e na fabricação desses paulistinhas, problematizamos o fato de um desses santos que consta no acervo do Museu Padre Anchieta ser o representante do processo de aculturação imposta com a evangelização, negociando diferentes linguagens. O paulistinha representa o menino Jesus, mas possui todos os traços da cultura indígena, como o formato facial do santinho, que em muito nos lembra os traços indígenas de sua cultura material. É um fato isolado dentro do Museu e de suas representações sacras, mas que representa como foram elaboradas as formas de convivência e suas respostas dentro da colônia, em um mundo singular na falta de amparo material da metrópole. Uma indicação está na falta de material, que podemos verificar na construção dessas igrejinhas com técnicas trazidas da Europa, mas adequadas ao modo de fazer estritamente ligado ao barro e palha das comunidades indígenas, mostrando o caminho inverso da aculturação e marcando a construção de uma sociedade mestiça.

Neste sentido, encerramos o artigo com duas questões que dialogam. A primeira refere-se à incorporação dos simulacros cristãos na cultura indígena e dos simulacros indígenas na cultura cristã: seria a cultura mestiça fruto de um universo descolado de seu significado original e resignificado em um universo cultural próprio? Assim, podemos nos questionar: Não seriam todos os objetos da cultura material remanescentes no Museu Anchieta exemplos do desterritoriamento das duas culturas? Ou seja, tomadas individualmente e descontextualizadas, elas nada podem nos revelar, mas quando analisadas sob o prisma da historicidade, podemos perceber todo um movimento emergencial em que se consolida uma nova cultura. Um novo espaço de relacionamento que possibilita a estruturação de um novo mundo, ou de uma nova visão de mundo?

Notas

¹ Esse artigo é resultado de uma série de discussões com o professor Dr. Fernando Torres-Londoño, em decorrência da preparação de uma exposição sobre a temática indígena representada por parte do acervo material do Museu Padre Anchieta - São Paulo. Agradecemos a atenção disponibilizada pelas pessoas do Museu Padre Anchieta, assim como pela instituição que incentivou o estudo das fontes deste artigo. Uma contribuição indispensável foi a do pesquisador Reinaldo Takeshi Yamashita, que com suas críticas e pesquisas iconográficas, ajudou-nos na elaboração deste artigo.

² Bacharéis em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.

³ *sertão*: terra do interior de um país, coberta de matas e bosques ainda pouco povoada que representa, segundo autores, evolução do latim *desertānu*, com operações fonéticas ainda não suficientemente esclarecidas. Assim, *sertão* seriam os territórios inóspitos habitados por índios e por bugres, diferente das terras do litoral, das cidades e das grandes fazendas produtoras de açúcar, ou seja, dos portos que ligavam os litorais do império marítimo português.

⁴ Peça geralmente de ouro ou prata em que se guarda ou expõe a hóstia consagrada.

⁵ *Limes*: Espaço de trocas culturais privilegiado em zonas fronteiriças. Entendemos aqui limes como espaço alargado, como fronteira alargada, que cartograficamente incorpora os dois territórios.

Referências

LONDOÑO, Fernando Torres. Imaginária e Devoções no Catolicismo Brasileiro. Notas de uma Pesquisa. **Revista Projeto História**. n. 21, nov./2000.

MONTEIRO, John. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu. In: **História da Vida Privada no Brasil**. vol. 1, Lugar Companhia das Letras, 1997.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi, Tapuia no Brasil Colonial. São Paulo: Edusc, 2002.

Abstract

This article has as its objective to rescue traces of religious material culture as elements that show clearly the construction of a mestizo society so far as it concerns impacts and embodiment referring to the religious experience. Therefore we tried to problematize the social-cultural aspects of the Indian settlement consolidation as maximum representation of this movement which incorporates several symbols in a unique form.

Keywords: Indian settlement; material culture; crossing of races; religiosity; ornaments; representation.