

ESTUDO SOBRE MISSÕES JESUÍTICAS NA CAPITANIA DO RIO GRANDE: ARCAÍSMO E MODERNIDADE NAS FRONTEIRAS COLONIAIS

MARIA EMILIA MONTEIRO PORTO
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: O presente artigo visa a analisar as missões de catequese na Capitania do Rio Grande, tomando-as como parte de um processo amplo vivido na Idade moderna e procurando dar conta das formas políticas e culturais processadas no trânsito entre Europa e América e tendo como problema uma dimensão de modernidade no século XVI, tal como revelada nos fundamentos da ordem e em sua ação em uma zona de fronteira.

Palavras-Chave: Jesuítas; Modernidade; Missões de catequese

Abstract: This article aims to analyze the missions of catechesis in Capitania do Rio Grande, considering them as part of a wide-range process which took place in Modern Ages. It also concerns the political and cultural forms processed in the exchange between Europe and America and a dimension of modernity in the sixteenth century, as revealed in Society of Jesus' principles and its action in a border region.

Key-words: Jesuits; Modernity; Missions of catechesis

I

As missões de catequese têm sido campo de observação de muitos fenômenos, pois para elas confluíram os processos de aculturação, as políticas de conquista dos estados ibéricos e as diversas atitudes de uma sociedade como a colonial, que em uma de suas frentes necessitava com avidez de uma mão de obra docilmente organizada. Trata-se basicamente do encontro de culturas tal como se desenvolveu nos espaços periféricos, aqueles que se mantiveram por muito tempo fora das grandes sínteses gerais sobre colonização brasileira.

Nossa questão partiu inicialmente do desejo de entender imagens concebidas sobre o nordeste brasileiro como região portadora de formas singulares de cultura, presentes naquilo que desde fins do século XIX se deu a conhecer: história, costumes, tradições, devoções religiosas, música, literatura, artes plásticas. Considerávamos então, que o vigor de uma época histórica poderia ser um elemento determinante para explicar uma circulação de tradições arcaicas, permitindo uma resposta para a simultaneidade e diferença das épocas históricas, pensando que a modernidade, tal como vivida em outras regiões da então colônia brasileira, teria sido ali recusada ou impedida de vigorar desde o início da colonização, tendência que se teria radicalizado com uma geopolítica de isolamento iniciada já a princípios do século XVIII. Estas e outras razões procurariam explicar um marco de resistência cultural pró-medieval que, como marca fundadora de uma região, teria induzido a interpretações de sua cultura que derivariam em uma espécie de pós-medievalidade.

Mas entendemos ao fim, que qualquer pergunta sobre o arcaísmo de uma cultura apenas poderia ser respondida no interior e no fluxo do tempo moderno. Nesse sentido, a análise de um discurso sobre uma região durante sua conquista e colonização, poderia nos revelar alguns dados sobre a construção da modernidade. Ao tratar esta complexidade do mundo moderno relacionado diretamente com a ação evangelizadora jesuítica em um lugar específico do território colonial brasileiro, nos envolvemos nas formas que adquire a modernidade no seu devir moderno, ou seja, em quê a conquista de uma área periférica da América portuguesa cria a modernidade. Por isso, tomamos nesse trabalho as missões organizadas na Capitania do Rio Grande entre 1597 e 1759 como parte

de um processo amplo vivido na Idade moderna, procurando dar conta das formas políticas e culturais processadas no trânsito entre Europa e América e tendo como problema uma dimensão de modernidade no século XVI, tal como revelada nos fundamentos da ordem e em sua ação em uma zona de fronteira. Assim, nossa questão se propõe reflexiva acerca da primeira modernidade e compreender a escritura dos missionários a partir da situação concreta em que se produziu, amplia o conhecimento histórico sobre a região, sobre a Ordem religiosa e sobre a época em que estas diversas experiências se deram.

O tema da evangelização e sua extensão a América no século XVI se relacionava com o desenvolvimento das inquietações e práticas da vida espiritual que desde o século XIII vinha provocando uma variedade de experiências e desenvolvendo uma vanguarda espiritual, ou ao menos expectativas espirituais de alguns setores da sociedade europeia envolvidos nas experiências religiosas de então. No ambiente moderno e americano no qual a Península Ibérica vinha emergindo como o centro do poder político, militar e econômico do continente europeu sob os reinados de Carlos V e D. Manuel, apareceram os sinais da renovação espiritual e da reforma católica. O Estado que as monarquias ibéricas construíam podia contar com uma intervenção mais compacta de suas forças. A Igreja, representada pela ordem eclesiástica, participava deste projeto. Administrava, no entanto, forças mais difusas, representadas pelas diversas ordens religiosas e setores espirituais da época e sujeito aos projetos políticos das metrópoles e do envolvimento das ordens missionárias, nações indígenas e colonos. Coube à Igreja organizar essas inquietações com uma ação militante sobre essa sociedade a partir de uma série de disposições que se materializaram nas Reformas de Trento. Além das três etapas do Concílio de Trento (1546-1563), novas ordens religiosas se formavam e algumas tendências místicas se espalhavam pela Europa como a mística do recolhimento, o alumbradismo, o quietismo ou o erasmismo, além dos protestantes, controlando Inglaterra, partes da Alemanha e Países Baixos, enfraquecendo a hegemonia católica. A introdução do mundo americano no cenário internacional problematizou o universo de idéias no qual se movia a cultura do conquistador.

Neste contexto, Inácio de Loyola, o fundador, organiza a Companhia de Jesus (1538) e a coloca como uma das grandes forças da

reforma católica. Esta relação entre política e cultura espiritual cristã não correspondia a uma razão cínica desenvolvida em torno das necessidades políticas das monarquias ibéricas, mas a uma tensão permanente que o cristianismo manteve ao longo de sua história. Os jesuítas manifestaram a consciência nova de que não bastava a apressada e violenta agregação formal à Igreja para criar novos cristãos. Relacionava-se assim a um projeto mais abrangente de reforma da cultura europeia e cristã que se procurava estender ao Novo Mundo. Estudos sobre as missões populares no século XVI nos levam a compreender melhor as disposições de Trento porque nos envia a uma sociedade em muitas medidas rústica e descristianizada, tornando o sentimento de um mal-estar vital proveniente do convívio entre bárbaros algo comum na América como em suas próprias fronteiras europeias e peninsulares.¹

A maior parte dos estudos coloniais tende a se fixar no que foram os grandes centros produtivos de nossa história colonial relacionados com os ciclos econômicos que lhes deram centralidade. Estão também relacionados à trajetória da conquista colonial, onde a importância da região possui um valor relativo ao conjunto do país, conforme a visão de Capistrano de Abreu: “*A conquista do Rio Grande (1597) tinha logrado afastar os franceses e desenganar os índios numa grande extensão de terreno; mas significava, mais que isto, o encurtamento da distância ao Maranhão e Amazonas*”.²

Seguindo esta mesma tendência, os estudos gerais sobre jesuítas se encontram divididos em torno de grandes temas que determinaram uma certa regionalização e concentração dos estudos em grandes escritores ou individualidades marcantes nos períodos em que atuaram.³

Cronologicamente são mais abundantes os estudos gerais sobre o século XVI, predominando análises sobre a atuação e as obras de José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. Este interesse acompanhou a edição de cartas dos primeiros missionários que descreviam os contatos iniciais entre índios e portugueses, informando sobre o trabalho missionário e as primeiras atividades econômicas. A maioria dos estudos se concentra neste primeiro momento que cobre o período de 1549-1580, e muitos recuperam os quadros do Renascimento, a imagem do europeu sobre o indígena brasileiro, ou seja, uma relação entre ideais humanistas e o caráter utópico que adquirem em terras americanas, além do papel inovador da

Ordem representado, sobretudo, nas técnicas que manejavam. Os estudos sobre o século XVII estão dedicados especialmente à conquista da costa leste-oeste e às entradas no sertão, o período holandês e o envolvimento político da Ordem, especialmente na figura de Antônio Vieira, além da força que provocaram as missões no Paraguai. Os do século XVIII se concentram na conquista da Amazônia e ao contexto de expulsão dos jesuítas relacionados ao ambiente das reformas pombalinas.

Na maioria das regiões que foram fronteiras em seu momento, ou que se cristalizaram como regiões periféricas, tal como as que se delinearão no itinerário da conquista da costa leste-oeste, não existiu um discurso forte que partisse daqueles lugares ou se referisse concretamente à sua experiência histórica. Para o Rio Grande do Norte e outras regiões particulares, escasseiam os trabalhos. No circuito historiográfico sobre o mesmo, as histórias regionais e locais tendem a se desintegrar em meio aos estudos sobre os grandes centros, períodos ou ciclos econômicos.⁴ São poucos os estudos específicos sobre a presença da Companhia de Jesus na historiografia norteriograndense, assim como sua presença não tem sido vista com valor explicativo para sua história, participando bem mais como personagens coadjuvantes na conquista e fundação da cidade de Natal, sem receberem análises mais atentas e sem aportar qualquer novo dado para a compreensão da realidade. A presença jesuítica na crônica fundadora ornamenta a gesta destes heróis civis. Outros estudos procuram recuperar o conjunto da ação missionária na capitania, aproximando-se de novas possibilidades interpretativas sobre o tema, mas os padres jesuítas ainda são essencialmente os erradicadores de uma cultura originária, colaboradores das forças escravistas e concentrados em juntar riquezas em suas produtivas terras.

O estudo de teóricos da cultura e da experiência religiosa que se colocam em uma posição crítica em relação aos parâmetros ilustrados de explicação sobre o encontro de culturas e sobre o conjunto das expressões religiosas, nos permitiu pensar com clareza estes processos. Entendemos que existe uma incompreensão acerca do que representaram os fenômenos políticos e espirituais do século XVI para a constituição da época moderna. Por não entenderem o que é específico das atitudes espirituais dessa época, tem reduzida a compreensão do que é a modernidade que se funda então. América Latina é considerada uma região que contradiz a

perspectiva histórica europeia que considera a história a partir da Ilustração e da Revolução Francesa como um processo ininterrupto em direção à secularização. Os estudos mais recentes sobre o cristianismo na América Latina procuram superar os pontos de vista dos historiadores católicos que pretendem pensar a mensagem cristã como algo objetivamente dado e construído positivamente na América, dirigindo-se a pensá-lo sob o aspecto dos graus de aceitação da mensagem cristã. Do conjunto destes trabalhos, sobressai a idéia do trabalho evangelizador missionário como um processo sincrético e não o sincretismo religioso e cultural como algo apenas posteriormente dado.

As fontes utilizadas neste trabalho referem-se à atuação da Companhia de Jesus na evangelização do Brasil e tratam fundamentalmente da Capitania do Rio Grande ou nos aproximam desta atuação. Sob o ponto de vista do discurso produzido pela Companhia de Jesus procuramos as cartas e relações existentes no Arquivo Romano da Companhia que o trabalho de organização do P. Serafim Leite em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* tornou menos árduo. No Arquivo Romano da Sociedade de Jesus pudemos reencontrar as cartas relativas à Capitania do Rio Grande já editadas por Serafim Leite, assim como outras cartas a que o autor faz referência. Consultamos a correspondência das autoridades coloniais e do Senado da Câmara de Natal com a administração portuguesa representada pelo Conselho Ultramarino, disponíveis no *Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa* e recentemente revista e reorganizada pelo Projeto Resgate e no arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte. Elas possibilitaram uma aproximação com os discursos pró e antijesuíticos e com outro tipo de atitudes práticas dos Padres da Companhia, materializados em requerimentos à Coroa portuguesa, documentos de certo modo desprovidos do caráter edificante das correspondências internas da Ordem, permitindo assim matizar os discursos. Além da documentação manuscrita utilizamos documentação editada por Serafim Leite na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*, *Monumenta Brasiliae* e a *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, formando assim um conjunto de documentos que complementam esta pesquisa.

A história só nos interessa quando nos remete a nossos juízos prévios sobre as coisas, os homens e as épocas. Disto se tratava - de uma série de juízos prévios sobre a cultura de uma região, sobre o tema da evangelização e sobre a Companhia de Jesus -, que nos levaram a elaborar perguntas sobre o tema. Deste modo e conforme a gênese inicial do trabalho, o método foi se construindo em meio a estas perguntas. Reconhecer a historicidade da experiência evangelizadora implica em compreender que o homem está mergulhado em um mundo de tradições e heranças e que sua experiência não é a de um momento dado, mas de um processo. Uma pergunta histórica não seria respondida verdadeiramente se estivesse restrita a um momento objetivado, mas sim quando buscamos sua resposta neste mundo de heranças em que está culturalmente envolvida. O discurso da tradição não é a repetição do mesmo nem negação das mudanças. É justamente o confronto e troca entre o tradicional e o novo que causa as transformações históricas.⁵ O discurso é o *logos*, que “*deixa e faz ver a partir daquilo sobre o que discorre e o faz para quem discorre (medium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros*”⁶.

A correspondência jesuítica se apresentou como o texto básico sobre o qual desenvolver o processo de análise e interpretação: o intérprete e o texto apresentam seus horizontes próprios e a compreensão supõe uma fusão destes horizontes. Neste caminho encontramos o que é propriamente o metódico, ou seja, a possibilidade de percorrer de novo outros caminhos andados. O valor que a Companhia de Jesus concedeu à escritura, reflexo da consciência histórica que a Ordem desenvolveu, é o que nos permite ver, e ler, os processos de construção de um discurso produzido sobre um lugar.

De relações orais ou escritas sobre temas particulares, as cartas se integraram, a partir do século XIII nas relações históricas, na época da institucionalização dos poderes políticos ou religiosos que controlavam a escritura. Passaram a finais do século XV por uma transformação que lhes concedeu autonomia artística e narrativa, além de atestar seu valor legal, informando as ocorrências e atestando a veracidade da narração,⁷ e é sob essa forma instituída que a Companhia de Jesus vai incorporá-las em sua tradição. Estes relatos, sob as formas de cartas, relações, informes ou crônicas, pertencem a uma tradição que, orientada pela Ordem, está

destinada a ser instrumento histórico de mudança. Inácio de Loiola em carta a Nóbrega em 1553 distinguia as cartas de edificação das cartas privadas. As de edificação deveriam ser lidas no refeitório⁸. Dentro deste gênero epistolar se distinguem três partes distintas: o epistolário oficial e o epistolário oficioso-informativo, que é o material que será usado como documentos para a História e para as Cartas edificantes e curiosas.⁹

As informações contidas nas cartas eram o veículo de enfrentamento entre idéias e práticas experimentadas nas visitas, assistência e sedimentação do trabalho, cuja análise poderia determinar uma reordenação da linha. Visavam controlar a ação militante, estimular a idéia de missão, considerando que as cartas trocadas entre Brasil, Portugal e Roma eram veículo de propaganda para convocar novos missionários e assim prosseguir a empresa cultural.¹⁰

Apresenta-se nisto uma dupla intenção, a propagandística e a criação do sentido e da tradição de História – fazer história –, entre as novas gerações de jesuítas integrados à corrente do Humanismo. Era, portanto, controle da comunicação e como tal, se inscreve no mundo das técnicas. Seria um trabalho inútil tentar separar o verdadeiro do falso, a descrição da realidade de seus objetivos propagandísticos nas cartas. Elas não foram concebidas como descrição asséptica da realidade e sim plenamente integradas nas esperanças e desejos dos missionários de modificar a sociedade que descreviam e os que liam estas descrições. Quer chamar outros missionários para se unirem à empresa e quer fortalecer os leitores cristãos com toda aquela diferença e com as mudanças que nela se operam, modificando/edificando o destinatário. A descrição deve unir as informações etnográficas à ação e mudança empreendida pelo missionário com o fim de inclui-la, como experiência, à cultura do leitor.

Assim, existe uma representação da cultura local e da tradição da Companhia de Jesus que se expressa nesta escritura produzida no Rio Grande - uma escritura de si e do espaço em que atuam, refletindo a tensão entre arcaísmo e modernidade como categorias que se realimentam mutuamente. Um lugar é uma geografia, uma paisagem, suas crônicas, suas memórias e esquecimentos. Os relatos das missões descrevem um lugar, naquele momento em que se produziam as transformações. Trata-se enfim de alcançar os processos de elaboração de um discurso, quando

a partir de uma base cultural estabelecida, percebem uma realidade e começam a operar sobre ela.

Assim, apresentamos neste artigo uma amostra de nossa pesquisa, concentrando-nos em partes de seu estudo que ela pretendeu compreender: as perspectivas de ordem espiritual e política em que estavam envolvidos o missionário e a Capitania do Rio Grande, e sua relação com as imagens concebidas sobre a região.

II

O discurso missionário possui uma perspectiva espiritual. O sentido de conquista espiritual projetado para América é próprio do ponto de vista religioso e se dá em algumas atitudes históricas como a dos missionários. A evangelização foi uma experiência histórica que se apresentou sempre tensa nas instâncias materiais e espirituais da condição humana. Por isso entendemos a pertinência de introduzir a questão evangelizadora sob o prisma da espiritualidade, espaço para se refletir sobre a dialética e a singularidade do movimento entre o móvel material e o espiritual das ações humanas e alcançar a perspectiva do missionário. Espiritualidade cristã seria aquilo que o cristianismo imprimiu na vida interior e na história do homem. Existe uma conexão direta entre experiência interior e individual e a manifestação cultural da espiritualidade, exterior e coletiva. O problema religioso no cristianismo pode ser apresentado a partir da percepção do sofrimento: a questão não é como evitar o sofrimento e sim, como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia, algo tolerável.¹¹ Outro aporte teórico acerca do fato religioso define religiosidade como a “*faculdade de praticar uma religião, dentro das limitações individuais e sociais que são impostas a todo homem ao nascer*”¹² e que tem nos finais do século XVI e princípios do XVII uma época rica conceitualmente, pela variedade nas formas religiosas na sociedade, cultura, etnia e, sobretudo, pelos campos de incidência da própria religiosidade, tais como a arquitetura barroca, o teatro religioso, as romarias populares, os santorais e os autos de fé.¹³

A observação operada sobre um determinado espaço tinha na figura do evangelizador um novo espírito. Não se tratava de um olhar

disperso lançado sobre a diversidade que se apresentava, e sim observação concentrada e dirigida para a comparação e classificação; uma arte dedicada a conhecer e controlar a diversidade cultural e as adversidades e a atender aos interesses materiais e espirituais do projeto. A descrição implicou em traduzir o observado de forma a ser apreendido e integrado na ordem de idéias ocidentais. A propagação foi a difusão da informação em imagens e idéias, preparando o fim do espanto inicial com o exotismo experimentado inicialmente. Passam em seguida ao campo da expressão, momento no qual se estabelece uma relação entre vivência, linguagem e idéia, ou seja, o que foi visto e experimentado se traduz em palavras e daí entram em um campo de difusão, quando então as imagens sobre o outro tomam forma. Quando a constatação do observado sai do âmbito individual e interior e se propaga na linguagem e na escuta, se oferece como elemento que tornará determinado fenômeno compreensível: “*O eu individual é como um ponto solitário no mundo dos fenômenos. Mas em suas exteriorizações, sobretudo na linguagem, (...) deixa de ser ponto solitário. Pertence ao mundo do compreensível*”.¹⁴

Observação, descrição e propagação se oferecem como reflexão sobre o alcance da cultura escrita do século XVI e todas as possibilidades que abriu em termos de mobilidade, visibilidade, legibilidade e combinação de dados e de desenvolvimento da arte de descrever¹⁵. Aí se encontra o arsenal teórico da Companhia de Jesus e a partir do qual se move a escritura do missionário. Neste sentido o moderno dessa escritura é sua capacidade de englobar o outro, colocá-lo em uma perspectiva. A nova forma desta cultura contemplar o mundo e o tornar visível, redefinindo o que significa ver e o que há para ver, foi a operação empreendida pelos modernos missionários jesuítas, tendo sido o núcleo dinâmico de propagação de uma nova cultura diante da cultura indígena, que vê, que ouve, mas que não reproduz com mobilidade, não controla a arte de descrever.

Especialmente de Pernambuco e Paraíba partiram as expedições e o fluxo de colonizadores interessados na conquista da Capitania do Rio Grande e sobretudo os melhor posicionados economicamente, dirigindo-se em seguida ao Ceará, Piauí e Maranhão. Também por aí passaram os grandes temas da experiência missionária no Brasil: a *Doutrina cristã* e o *Confessionário* de José de Anchieta (c.1590) e logo

poderiam ter acesso a primeira história das missões no Brasil de Luiz de Guzmán (1601), seguida em 1663 pela de Simão de Vasconcelos, em seguida outros vocabulários e catecismos como os de Pero de Castilho (1613), Antônio d'Araújo (1618) e mais tarde Luis Vicencio Mamiani (1698) que lançaria as bases do controle sobre o outro importante tronco lingüístico das nações Tapuias. No *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557) e na *Carta aos colonos de Pernambuco* (1552) haviam sido colocadas as questões levantadas pelo P. Manuel da Nóbrega e ainda vigentes como problema ético para o relacionamento entre o gentio e o colono: o trato moralmente justo com o indígena baseado no respeito às leis que garantiam seu direito à terra e liberdade, as leis que regulavam estes direitos para o caso de índios rebeldes ou resgatados e a necessidade de integração do colonizador na ética cristã. A partir de Nóbrega, a atuação se havia definido em um dilema: evangelizar e reintegrar os colonos à conduta cristã ou dedicar-se exclusivamente às missões indígenas. A dinâmica da cultura escolar portuguesa do século XVI refletia timidamente as questões do direito internacional dos povos e do caráter ético da conquista se cozinhavam na Península Ibérica, especialmente entre Espanha e suas colônias americanas. Houve, no entanto, um envolvimento prático em torno destas questões com os jesuítas. O que ficou no Brasil se materializa em uma série de argumentos que tentam justificar ou refutar a possibilidade de se escravizar os índios através da guerra justa, da compra e do resgate. O que pode ter significado a evolução da legislação indigenista e o debate que a criava no Brasil, está disperso em documentos enviados da Metrópole portuguesa nas cartas régias, leis, alvarás e regimentos régios; em documentos das autoridades coloniais como cartas de governadores-gerais, regimentos e decretos nos quais estavam envolvidos missionários, colonos e autoridades.

As histórias gerais do Brasil e do Rio Grande do Norte retomam os relatos sobre a conquista da Capitania com a expulsão dos franceses e controle dos potiguares a partir da representação clássica de Frei Vicente do Salvador.¹⁶ Em uma expedição comandada por Mascarenhas Homem, capitão-mor de Pernambuco e Paraíba e composta por Francisco de Barros Rego, comandante de esquadra, os irmãos mestiços Jerônimo, Antônio e Jorge de Albuquerque, os jesuítas Francisco Lemos e Gaspar de Samperes e o intérprete franciscano Bernardino das Neves, tomam

um ponto estratégico na foz do rio Grande, o rio Potengi, constróem a fortaleza dos Reis Magos em 1598 e em 1599 fazem um acordo de paz com os chefes indígenas Pau Seco e Sorobobé, firmado com solenidade na Paraíba. Neste mesmo ano ocorre a fundação da cidade de Natal. Este clímax do processo que se eterniza na crônica corresponde à definição de uma política de ocupação do território que estabelecia formalmente a relação entre conquista e evangelização, a partir da qual se desenvolveram uns critérios de especialização baseados na experiência em administrar a diversidade étnica, política e ética apresentada ao fato colonizador.

No Rio Grande, nomes como os dos Padres Francisco de Oliveira, Antônio Antunes, Luis Figueira, Francisco Pinto, Pero Rodrigues, Gaspar de Samperes, Diogo Nunes, André de Soveral, Pero de Castilho, Manuel de Moraes, primeira geração de missionários, que, a partir do Colégio de Olinda estiveram percorrendo, descrevendo o percurso e as formas introduzidas na Capitania do Rio Grande a partir de sua conquista em 1597. Entram no Rio Grande apoiados no Alvará de 1596 que permitia apenas a entrada dos jesuítas no sertão e que regulava a exploração de seu trabalho entre os portugueses.

De uma maneira geral ao longo de todo o processo, o contato entre os Padres da Companhia e os indígenas era projetado desde uma residência. A partir desta residência, se aprofundava o trabalho local e se centralizavam as linhas para o atendimento a outras regiões periféricas ao centro missional. Isso foi o que caracterizou as chamadas missões volantes, aldeias visitadas periodicamente pelos padres.

Os missionários se fortaleciam em sua ação com o manejo de diversas técnicas, ao tempo em que fortaleciam as técnicas mesmas. A lista de ofícios dos membros da Companhia se aproxima dos ímpetus reformistas, tendo sido de certa forma os agentes de uma nova conquista. Mantiveram uma tensão reformista no âmbito da sociedade e da cultura, mais de acordo com o programa renascentista e a proposta de reforma cristã da sociedade, sem substituir a forma tradicional de zona ocupada por soldados e missionários. Além dos conhecimentos em engenharia e artes militares possuíam outra forma de atuação imprescindível nas guerras. Parte importante da atuação militar eram as habilidades diplomáticas extensamente utilizadas para pacificar conflitos e negociar acordos como parte do controle político sobre a região. A aproximação

com os índios partia de uma clara consciência de que se tratava de uma guerra de conquista e que era a partir dela que a aproximação seria feita. Nestes primeiros contatos subiam o rio acompanhados de alguns soldados a falar com os índios contrários. As técnicas de persuasão consistiam no conhecimento da língua que por sua vez possibilitaria uma conversa e daí um acordo de paz quando com o desenvolvimento da confiança mútua poderiam propor o abandono dos hábitos gentílicos. Delas se utilizou o P. Francisco de Lemos ao negociar a liberdade do chefe Mar Grande com sua tribo e com isso garantir um acordo, tornando-se esse chefe em instrumento de pacificação. E *“foi muito fiel companheiro aos Padres e deles aprendeu muitas coisas de Deus, que depois lhe serviram para pregar à sua gente”*.¹⁷ A eficiência de sua intervenção nas fronteiras se deu com a consciência do lugar que a formalização dos atos públicos ocupava nas culturas. Havia que organizar o espaço dos encontros diplomáticos, por mais precários que parecessem. O que tornava a milícia de Cristo mais eficiente do que a intervenção belicosa do guerreiro se revela naquilo em que se diferenciavam dos soldados. Os jesuítas prepararam e organizaram o local do encontro, coisa que *“até então os Portugueses não ousavam a fazer, porque não saíam do Forte, senão bem perto e bem armados e acompanhados dos soldados”*.¹⁸

Evoca a excelência do missionário em suas habilidades interculturais: a antropologia catequética, seu papel de intermediário entre os desígnios civis da conquista e a autoridade que, diante deste papel destemido, lhes era concedida: *“O Capitão e os mais não confiavam muito ainda, mas vendo o Padre no meio dos Índios, chegou-se, e lhes disse: ‘que o que eu dissesse, isto lhes dizia ele’*”.¹⁹

Mais adiante isto se revela no cuidado em recolher informações positivas sobre as atividades dos padres com uma certidão que o Reitor do Colégio de Pernambuco, P. Pedro de Toledo *“fez tirar juridicamente para certo negócio que relevava”*.²⁰ Há que notar o cuidado dos padres no ato de recolher documentação que autorizasse suas atividades, tal como fez o P. Pedro de Toledo com o testemunho de Mascarenhas Homem, no qual diz que os Padres: *“... com zelo de servir a Deus e a Sua Majestade e bem das almas daquele gentio (...) que foi a maior e mais importante coisa que nunca se fez em todo o Estado do Brasil (...) com o qual concorda o testemunho do Capitão Alexandre de Moura e de outras*

peças graves, que se acharam ao fazer das pazes”.²¹ Esta linguagem de negócios está relacionada com uma nova consciência difundida na modernidade de uma relação entre contabilidade e espiritualidade.²² Existiu uma necessidade de graduação por parte dos escritores moralistas cristãos em relação aos atos dos homens segundo fossem mais ou menos prováveis. Este probabilismo, conceito acunhado por frei Bartolomé de Medina,²³ dizia respeito ao que deve ser levado em consideração na absolvição dos pecados humanos. Os confessores devem taxar, pensar, medir como um comerciante o grande número de pecados e coloca-los em relação às circunstâncias. Caro Baroja comenta que inclusive nos púlpitos a linguagem religiosa toma conceitos da prática mercantil tal como se vê no sermão do frei Alonso de Cabrera: “*Tem Deus e o homem trato de Companhia: Deus põe o caudal (...) O homem a indústria e a solícitude. A honra e o proveito são os ganhos*”.²⁴

Foram também estabelecidos alguns métodos para evitar ou contornar as situações conflituosas no interior das missões. Cautela e circunspeção para esclarecer a verdade dos fatos, considerando que uma vez o problema se tenha verificado seria necessário não torna-lo ainda mais delicado, de modo “*que no sea maior el daño que el provecho*”. Prudência é aqui a palavra chave e isto significava claramente para o General que não se poderia, nesta circunstância particular, ter uma regra ou método preestabelecido: “*no se podrá dar cierta regla mas cosa mejor encomendada (...)*”. Esta capacidade de adaptação às circunstâncias é algo apontado como muito característico de toda atuação da Companhia nas missões americanas. Com ‘*coisa melhor encomendada*’ se entende certa discrição ou evitar as atitudes impensadas, colocando o episódio em uma rede de relações que o tornem compreensível e remediável.

Era a partir de uma cultura cristã essencialmente sincrética como a dos evangelizadores que essas formas eram difundidas entre os índios na América, que por sua vez as assimilavam no contexto de suas próprias experiências religiosas e culturais. A visibilidade e a localidade construída pelas liturgias foi o que efetivamente aproximou as diferentes culturas.²⁵

A arte da persuasão estava relacionada com a tradição clássica de estudos da Companhia. Quanto às tradições intelectuais que os missionários no Rio Grande reproduziam e que estariam refletidas

na correspondência, não encontramos grande número de referências explícitas aos clássicos greco-latinos. Das poucas referências disponíveis não se pode inferir um contato com o ambiente intelectual ibérico ou internacional. Referem-se em grande medida aos textos bíblicos, ainda que em momentos pontuais se possa notar algumas referências seculares. No entanto, a correspondência regular com Roma seria o canal por onde a tradição clássica da Companhia entrava no campo discursivo local. O método da pregação já havia sido tratado em cartas de missionários anteriores, como o P. Vicente Rodrigues²⁶ que estabelecia em termos gerais a mesma ordem, adquirir as graças do chefe, discutir os objetivos da visita, explicar a criação do mundo e a história sagrada. É retomado em diversas passagens das descrições iniciais. O chefe potiguar Mar Grande e o padre Francisco Pinto prosseguiram o arranjo do tratado de paz partindo do forte do Rio Grande em direção ao sertão da Copaoba. Em todas as Aldeias que avistavam, o Padre parava e fazia suas pregações, observando que obtinha grande atenção por parte de toda a aldeia, sobretudo dos chefes.²⁷ Primeiro se apresentavam aos índios e depois falavam de seus objetivos naquela visita, que eram dois: oferecer-lhes uma proposta de paz e o conhecimento do Criador. As formas simples de oratória, compondo o discurso com as imagens infernais de perdição e salvação, se expressavam mais sofisticadas quando dirigidas aos colonos: *“Chegando em Tamboçurama (...) véspera do nascimento de Nossa Senhora, em cujo dia, por bom princípio de missão, armamos altar e dissemos Missa...(...); nela houve pregação mui elegante, que todos folgaram de ouvir com muita atenção, com a qual e com outras que após ela se seguiram, além das práticas particulares”*.²⁸

Esta atenção dos religiosos e especialmente dos jesuítas reflete a preocupação com a corporalidade do ato: *“Preocupar-se pelo sermão e pela oralidade é perguntar-se também pelo corpo, ou melhor, pelos corpos – posto que se trata tanto dos reais como dos imaginários –, que em todo uso da palavra ficam sempre implicados”*.²⁹ Porque de fato existe o corpo do auditório – *“o corpo eloqüente do fiel”*, que conforme as pesquisas iconográficas sobre o tema, se apresentam chorando com o predador, rindo ou se deprimindo conforme a fala e que em inumeráveis metáforas se apresenta sempre ao final *“penetrado”* pela palavra do orador.³⁰

III

No governo de Manuel Teles Barreto (1583-1587), nomeado por Felipe II, se deu a conquista final da Paraíba com a presença de forças habsburgas comandadas pelo general Diogo Flores Valdéz. A pressão dos colonos das capitanias vizinhas desde 1574 e a conquista da Paraíba em 1585, Sergipe em 1587-90 e Alagoas em 1591³¹ interrompeu o convívio relativamente pacífico entre potiguares e portugueses. Com isso, potiguares e franceses recuam para o território da Capitania do Rio Grande, que a partir de então, se integra na região a conquistar, efetivamente parte de um longo trecho de 2.400 Km que se estendia dos confins de Pernambuco e Itamaracá e Olinda até o Maranhão pela costa e desde os confins das terras litorâneas para o interior, desfazendo lentamente o limite do Tratado de Tordesilhas. Em termos de objetivos gerais a colonização do Rio Grande estava relacionada com o objetivo final da política de conquista que era alcançar o Maranhão, ainda zona de influência francesa e encontrar a Amazônia, dividida então entre espanhóis e portugueses. Cartas régias de 1596 e 1597 recomendavam e financiavam uma nova expedição que fizesse a guerra de ocupação das terras potiguares, superando as duas outras tentativas feitas pelos primeiros donatários. Então os jesuítas são convocados para a conquista.

Envolvidos na conquista do Rio Grande estavam as autoridades coloniais, funcionários experimentados nas leis e diretamente relacionados às monarquias, que deveriam orientar-se pela linha do governador geral. Na direção da Capitania do Rio Grande os capitães-mores, com poderes na administração local e responsáveis pela sua defesa. O setor eclesiástico estava submetido ao regime do padroado³² da Coroa e ligados ao Bispado da Bahia (1551), à Prelazia do Rio de Janeiro (1576) e ao Bispado de Olinda (1676). Participando desta ordem estavam os índios e mestiços, integrados nas guerras de conquista ao lado dos remanescentes dos soldados portugueses formados nas guerras de África e Ásia e Portugal e Espanha, representando o braço armado da política ibérica. Formavam a categoria geral dos colonos, principalmente os soldados e os familiares desse universo burocrático e guerreiro e um número ainda incipiente de “homens bons” que participavam das Câmaras municipais e que com um investimento variável tentavam capitalizar o espaço colonial.

Especialmente nos interiores, era pequena a presença européia porque sua posição secundária na economia colonial atraía menos colonos, menos capital e um pequeno número de mulheres brancas e escravos africanos.³³ Para além da lógica de divisão territorial que divisão em Capitanias representava, viviam entre a costa e o interior, nações Potiguares de língua tupi e Tapuias de língua gê. Eram seminômades e com técnicas rudimentares desenvolviam uma agricultura de base e de coleta de alimentos adaptada ao ritmo itinerante de seus deslocamentos, com territórios móveis e definidos. Foram descritos nas crônicas que se produziram ao longo dos séculos XVI e XVII como povos que se orientavam por formas políticas mais centralizadas e portadores de um discurso lúcido acerca dos conquistadores.

As cartas ânuas de um período próximo à invasão holandesa informam algo das vicissitudes que criava o ambiente precário e da própria precariedade no atendimento às missões: dois missionários a cada ano, dedicados a visitar as aldeias indígenas aonde haviam estabelecido contatos frutíferos para a conversão. A Bienal de 1626-1628, assinada pelo P. Antônio de Matos³⁴ relata a visita anual de dois padres às aldeias do Rio Grande que, comentadas por Serafim Leite, fala de atentados e desafetos contra os padres com a conivência do capitão-mor. A Ânuas de 1629-1631, assinada por Salvador da Silva³⁵ nos remete às dificuldades e à falta de apoio às missões com capitães-mores pouco cuidadosos e que não eram capazes de disciplinar os espíritos dos povoadores, o que prejudicava o trabalho missionário. O eixo discursivo das cartas se desloca para os conflitos entre missionários e colonos e para a precariedade em que se encontrava o trabalho missional, incidindo em maior medida sobre o problema da ocupação holandesa, marcando uma transição para o segundo período de atuação dos missionários no Rio Grande. Outra nação começa a definir-se no campo descritivo dos missionários, os tapuias Tarariju, descritos como nação “... *tão belicosa que nenhuma outra lhe escapa; e tão grande em tanta maneira que ocupa, de alojamentos, uma légua de sítio, e duas segundo a mais provável informação e opinião.*”³⁶

Enquanto os holandeses mantiveram o Nordeste ocupado até 1654, a porção sul-sudeste dos homens das guerras coloniais, os bandeirantes ou Paulistas, se haviam deslocado desde 1629 em entradas pelos sertões do sul e faziam incursões nas missões jesuíticas do Paraguai

por volta de 1640.³⁷ Cerca de 1650 se dirigiam para o norte, no vale do Rio São Francisco. Por volta de 1650 a população do Rio Grande³⁸ iniciava sua expansão para Oeste, alcançando outra onda povoadora que irradiava do Vale do Jaguaribe no Ceará para Leste, e desde aí se dirigia, espalhando-se, por toda uma zona interior que se detinha na Serra da Borborema. Reconquistado o Nordeste em 1654, o Rio Grande se integra ao plano colonial português e com isso se retoma toda a movimentação de colonos, que passam a se integrar na potencial economia agropecuária. Isto implicava na extensão das fazendas de gado dos colonos – principal e rentável atividade econômica –, em terras indígenas, tanto nas já formalmente concedidas como nas áreas inconquistadas do interior da região. A grande quantidade de gado que era caçado pelos índios e o espaço que lhes ia sendo retirado aliado à violenta política de extermínio e trabalhos forçados que as forças militares adotaram e que a política monárquica administrou de forma claudicante intensificaram os problemas na região. Com a declaração de guerra justa contra os índios rebeldes e com a insuficiência das forças militares locais tratava-se de encontrar soldados à altura de empreende-la. Foi neste contexto e durante o reinado de Pedro II que se requisitou a ajuda dos Paulistas. Os episódios centrais da história política da Capitania neste período estão relacionados aos conflitos entre colonos, missionários, indígenas e as milícias especializadas do Terço dos Paulistas. Os bandeirantes desenvolveram um poder paralelo ao dos capitães-mores e embora tivessem iniciado a guerra justa contra os índios rebelados na Guerra dos Bárbaros contando com a colaboração dos jesuítas, logo se revelaram aliados rebeldes às ordens reais.

Assim, ocorrem uma série de conflitos entre índios por suas terras e integridade física, e os colonos, por suas necessidades de grandes extensões de terra para o gado e da força de trabalho indígena. A nação Janduim se rebelou e foram declarados inimigos e objeto de uma campanha de extermínio, a guerra justa. Pouco se sabe da extinção desta nação, pois ao longo da história destas guerras as identidades ficam em geral perdidas nas categorias de índios bárbaros e índios mansos, mas os Janduim responderam por volta de 1660 com uma aliança com outra nação de tapuias, os Paiacu, seus antigos inimigos. Assim tem início a

organização de diversas nações que se ia configurar na historiografia das rebeliões como Confederação dos Tapuias.

Os conflitos envolvem diversos episódios nos quais as autoridades locais e os colonos tomavam atitudes formalmente agressivas em relação aos índios. A mão-de-obra indígena parecia indispensável aos negócios da Capitania, particularmente o algodão e a exploração salineira e por isso os colonos reivindicavam os Tratados de guerra justa e sua aplicação na questão indígena como a forma mais comum por parte das forças coloniais de resolver o problema da mão de obra na região. A tática dos capitães e senhores da guerra em geral era colocar o rei contra os índios e missionários no sentido de configurar-se a situação de uma guerra justa.

No momento em que os setores sociais atuantes na região se mostraram resistentes a todo acordo, as missões se tornaram espaço de fuga. Quando se estabelecem no momento e lugar mais tenso de todo conflito servem a um plano pragmático de controlar o espaço, evitar a dispersão dos grupos indígenas remanescentes, negociar com a natureza desolada e precária e com a moral do colono. O projeto missionário se apresentou então menos envolvido com o contexto utópico de algumas de suas primeiras formulações.

O momento seguinte da atuação da Companhia na Capitania do Rio Grande está diretamente relacionado às missões organizadas para combater os levantamentos indígenas no interior da Capitania por volta de 1678, a Guerra dos Bárbaros.³⁹ A política de controle da guerra dos Bárbaros era concentrar em algumas aldeias os remanescentes das populações indígenas, quando então começa a aparecer sua integração na economia local como parte do plano civilizador que as missões pretendiam desenvolver. Os índios sobreviventes foram reduzidos nas aldeias de Guajiru (Estremoz), (Arez), Apodi (Vila do Regente, depois Portalegre), Gramació (Vila Flor) e Mipibu (S. José de Mipibu).

Em 1679, quando o Padre João de Gouveia que atendia a Aldeia de Guajiru se reuniu com os oficiais da Câmara de Natal requerendo a libertação dos índios cativados pelos moradores, temos a primeira grande intervenção jesuítica no sentido indigenista.

Já no século XVIII, apesar do controle do conflito, O Rio Grande prossegue como fronteira, da qual se pode retirar os índios pacíficos e

levá-los para as novas fronteiras coloniais. D. Pedro II havia ordenado que os índios do Rio Grande deveriam ser empregados nas guerras das fronteiras. Outro caso: a Junta das Missões reunida a 30 de março de 1726 no Palácio do Governador e Governador Geral do Estado do Maranhão, João da Maya da Gama, e pela Companhia de Jesus o Visitador Geral das Missões e o Reitor do Colégio, participavam do controle do espaço no Maranhão que vivia então às voltas com uma série de levantamento e ataques das nações Guanarez, Aroazes e Barbados às aldeias dos índios Caicaizes, pacificados e aldeados com o missionário Gabriel Malagrida. Diante da situação de São Luiz do Maranhão, “*sem índios, nem forças, por andarem em contínua guerra (...) estan as aldeyas acabadas, sem que se possa dar muda aos precisos índios*”, decidem pela transferência estratégica das tribos pacificadas das regiões vizinhas, solicitando como ordem real aos Governadores de Pernambuco e Paraíba, ao Padre superior da Serra de Ibiapaba e aos Capitães do Ceará e Rio Grande “*para lhe mandarem os Índios determinados pelo dito Senhor para esta Guerra, e Conquista, para a qual não tem dado até o presente Índio algum*”.

Ao lado disso, é constante a resistência dos moradores em ceder à esta condição. Não por defesa ética da legislação, mas por sentido de municipalidade. Em 1704 a Câmara de Natal pedia que se deixasse os índios do Rio Grande para o serviço dos moradores, alegando que na capitania do Ceará havia muitos índios.⁴⁰ A recusa a esta solicitação por parte das autoridades regionais, apesar das “*... repetidas ordens de Sua Mag... todos esses quatro anos*”,⁴¹ nos leva a entender que neste momento a dispersão das comunidades indígenas encontrava nas missões um lugar ordenador capaz de excluí-la do círculo vicioso das fronteiras. Os documentos de 1731 revelam com mais precisão esta circunstância de fronteira da qual a Capitania começava a sair. A própria exaltação por parte dos moradores da sua precariedade neste momento, é em si mesma reveladora de um desejo de mudança resultado do desenvolvimento histórico da Capitania. Esta precariedade se revelava mais em uma consciência de afastamento dos centros de cultura oficial do que propriamente a circunstância das guerras e das desordens políticas. Isto se expressaria na forma como representam seus recursos econômicos: “*Sendo esta capitania das primeiras povoadas depois do descobrimento desta Conquista foi sempre a de menos merecimento, pela incógnita de*

seu assento, e nenhuma (...) utilidade para os povoadores della;/ ... A dita cidade o hé somente no nome porque nella não haverá mais de 20 moradores todos pobres, e os mais existem pellas suas fazendas que são a maior parte de currais de gados e cavallos”.

E ainda na maneira como solicitam bens culturais de uma maneira bastante incisiva e em uma espécie de acordo mínimo quanto a certas virtudes dos Religiosos da Companhia, fazendo com que os Padres sejam um elemento para a composição do lugar: *“Pareceo ao Conselho que esta matéria he muito grave e que V. Mag. está obrigado a concorrer com todos os meyos para que estes moradores tenham quem lhes administre os sacramentos... (...) será muy conveniente que V. Mag. haja por bem de mandar que à custa da sua Real Fazenda se faça um Hospício no dito Rio Grande e que nelle assistão tres Religiosos da Companhia de Jesus, dois sacerdotes que ensinem latim e outro Moral e um leigo a ler e a escrever, porque a experiência tem mostrado que elles são os mais próprios para este emprego”.*

Em 1741 a posição da monarquia portuguesa, ainda no período joanino, parece indicar mudanças em relação à questão indígena. Nota-se maiores concessões aos colonos e uma leve redução do apoio à Companhia de Jesus.

Com D. José I (1750-1777) e seu primeiro ministro, o Marquês de Pombal, a situação da Companhia de Jesus muda radicalmente. Neste marco é retomado o tradicional conflito entre colonos e jesuítas, aqui mais claramente definido como confronto entre Estado português e Jesuítas. A necessidade de controle a ser exercido pela monarquia sobre uma ordem religiosa subordinada aos poderes de Roma (de uma maneira distinta, desde 1538, das outras ordens religiosas) mais do que aos de Madri e Lisboa; de não pagarem os dízimos da Coroa por conta da isenção papal; pela oposição da Companhia de Jesus ao Tratado de Madri e por suas queixas contra a Companhia do Grão-Pará;⁴² pelo controle exercido sobre numerosas aldeias indígenas do interior e sobre a mão de obra indígena procedente das aldeias; pelo fato de serem a ordem religiosa mais próspera da Colônia, proprietários de grandes espaços urbanos, plantações de açúcar, fazendas de gado e produtores agrícolas e os maiores proprietários de escravos, cujos imensos recursos econômicos estavam consolidando certa independência política e social.

Em um Bando do Conde de Pavolide, José da Cunha da Athaide, Governador e Capitão General de Pernambuco e Capitánias Anexas de 1768 se trata da dissolução completa da Companhia de Jesus, registrado um mês depois em Natal. Ali se esclarecia que o Rei havia extinguido os privilégios da Companhia de Jesus em 28/08/1767 e todas as confrarias, associações e comunicações de seus privilégios; que os jesuítas foram expulsos do Reino e Colônias; que se proibiu aos que por concessão real permaneceram, de ensinar doutrinas, pregar ou confessar exigindo que prestassem fidelidade à Igreja e que promettessem não se comunicar com os Jesuítas. Neste momento os bens da Ordem são confiscados e àqueles que os acobertassem nos reinos diversos, assim como os que conservassem livros e papéis da Companhia sofreriam as punições pertinentes⁴³. Na Capitania do Rio Grande “distribuíram-se gratuitamente (suas terras) entre os habitantes mais destacados, especialmente entre os oficiais da milícia”.⁴⁴ Com a confiscação e revenda das propriedades jesuíticas a oligarquia brasileira adquiriu as propriedades melhor administradas de toda a Colônia. Em 1759 havia mais de 1000 índios, parte caboclos de língua geral, parte Paiacu. Estas terras, até finais do século XVIII, estariam ocupadas pela cultura do couro, do sal e do algodão, frente às vicissitudes climáticas e ao conjunto da política colonial. Os missionários deixaram uma Igreja barroca, lavouras, milhares de habitantes, rapazes estudantes, moças aprendendo a fiar, tecer e coser e moços exercitando-se em vários ofícios e fazendo bailes com tambores e cantos.

Assim, quando a Capitania se integrava na ordem econômica local por volta de 1720 e portanto seu mundo de possibilidades estava aberto, a atividade é interrompida alguns decênios depois em 1759. Devém então toda a política modernizadora, que não é apenas a do Marquês de Pombal senão a da nova modernidade iluminista pressionando o curso da história. A posição de isolamento para a região determinada seja pela política dos latifundiários do gado que queriam preservar seus domínios, seja pela política monárquica portuguesa, a quem não interessava o desenvolvimento incontrolado da Colônia, ensaiava já a ordenação geopolítica do espaço que aparece com mais nitidez no século XIX.

IV

De sua atuação nas missões do Rio Grande (1599-1614/1680-1759) ficaram algumas imagens.

A imagem do índio. Em 1702 vemos a reafirmação da imagem de brutos no texto de rendição redigido pelo Tabelião da Câmara de Natal. as condições sob as quais deviam se submeter os índios aldeados. No “Protesto de Fidelidade” a Sua Majestade, Rei de Portugal, D. Pedro II, os Governadores e Grandes da nação Jandui das três aldeias recém formadas na ribeira do Rio Ceará- Mirim (N. Sra. Aparecida), na ribeira do rio Cunhaú (S.João Batista) e na ribeira do rio Potengi (S.Paulo) prometem, para não serem alvo da guerra justa impetrada pelas forças coloniais, entre outras coisas: *“obedecer a tudo que o Governador Geral do Brasil, o Governador de Pernambuco, o Capitão-mor da Capitania do Rio Grande e o missionário Jesuíta Miguel de Carvalho lhes mandarem fazer (...) não consentir que seus soldados, nem pessoa sua, saiam da aldeia sem ciência do missionário, que lhes dará uma autorização por escrito, para que seja mostrada aos brancos (...) e que quem não quiser seguir as ordens do Capitão-mor e do Missionário será expulso da aldeia para viver no mato como bruto comendo porco e veado”*.⁴⁵

Difere da criada pelo missionário, pois nele o índio selvagem não recebe tintas fortes. No primeiro momento da organização das missões do Rio Grande processadas pelas instruções do P. Aquaviva, temos uma imagem que transita nas experiências das missões, que é bem mais de “malandros”. Em suas recomendações para que os missionários verificassem com *“prudência e cautela”*⁴⁶ as possíveis infâmias levantadas contra os padres nas Aldeias. Nela fica plasmada a imagem do índio suscetível, *“fácil de infamar”*, algo traiçoeiro porque movido por paixões incontroladas, indivíduo cuja natureza pode levar a sujar o nome de um padre caso este lhe tenha dado algum desgosto, de fato próxima à imagem de Catilina.⁴⁷ Carlo Ginzburg, em uma conferência sobre a representação de chefes indígenas do Pacífico pelos jesuítas franceses do século XVII e questões do classicismo, descobre que se encaixam sobre a figura de Catilina, divulgada a partir do discurso de Cícero: a imagem de astutos e malvados.

Mas não é uma imagem cristalizada, pois o que as cartas processam são justamente várias imagens que vão se adaptando conforme o padre que escreve e a situação em que se encontra. Mas é uma primeira imagem e sem dúvida algo que se repete em todas as experiências do europeu integrados na radicalidade do Novo Mundo.

Nas cartas do primeiro período, a sociedade indígena é representada como pacífica, comercial e inicialmente populosa, mas perdida na ausência de guias espirituais. Aparece como possibilidade, desde que suprimido o que nisto se configura como defeito – a dispersão: “... *enfim é muito gentio, mas mui espalhado*”.⁴⁸ Os índios aparecem com os nomes de seus chefes, como um reconhecimento da importância que a própria sociedade indígena lhes concedia, reconhecendo ainda a importância de recordá-los, coisa que além de pertencer às regras da sociabilidade era prática que se revelava adequada ao trato diplomático. O contato com as tribos da região ao longo da trajetória da conquista permitiu aos padres acumular dados tais como os nomes de alguns chefes indígenas e seus parentes que se converteram e eram utilizados no discurso persuasivo, como fazia o P. Francisco Pinto, “*nomeando-lhes muitos principais e ainda parentes seus, que morreram cristãos e agora estão nos céus...*”: Mar Grande, Camarão Grande, Pau-Seco, Sorobobé, Antônia, Braço de Peixe, Pedra Verde, Canindé, Janduim, Nhendaiguayuba.⁴⁹

Na representação do indígena presente nas cartas a partir da metade do século XVII, sua condição humana está plenamente reconhecida, assim como sua diferença. A condição humana está descrita na consciência jesuítica da fragilidade e inferioridade do índio diante da civilização que se processava, mas vistas desde o assombro, admiração e compaixão, e isso no momento de maior enfrentamento entre indígenas e colonos que se pode computar na história das resistências indígenas do Brasil.

Outra imagem é a do exotismo. No primeiro momento da atuação dos jesuítas na Capitania, de 1597 a 1634, existem algumas poucas descrições que tocam o interesse pelo exótico. Durante a visita do P. Francisco Pinto em 1599 a uma aldeia de um parente do índio Pau Seco, a meia légua do forte para tratar do acordo de paz entre portugueses e potiguares, temos uma forte impressão dos grandes chefes índios. Interessante observar os valores dos gestos nas representações da cultura

indígena: o chefe índio respeitavelmente em pé, erguido no centro da aldeia. Depois, já sentando para a conversação com o Padre: “*Estava este Índio a seu modo muito grave e fantástico*”. A descrição física do chefe lhe concede o *status* de gentil homem, o aproxima não propriamente aos hábitos civilizados, mas a uma potencial essência civilizada: “*empenado pelo corpo com penas vermelhas na cabeça e braços com penas azuis, huma pedra verde muy fermoza no beijo, nas orelhas uns pendentes de contas brancas com seus remates a modo de campainhas, e como era gentil homem tudo lhe estava bem*”.⁵⁰

Uma descrição dos indígenas feita por Andreoni em carta de 1706 nos envia a um caráter especulativo – de onde vem a matéria prima para as pinturas ou o efeito que os adereços causam à mecânica dos movimentos labiais: “*Vieram ter conosco os Janduins, inteiramente nus e com os membros pintados de diversas cores, tiradas do suco de ervas e frutas, com os beijos, bochechas e orelhas furadas e nestes orifícios uns paus que ao falar se movem, subindo e baixando*”.⁵¹

O espanto inicial teria levado os padres à revisão de idéias e conceitos das autoridades, matizando à luz da experiência, estes aparentes prodígios. Era como se, por mais surpreendente que lhes parecesse, e apesar da experiência anterior desses missionários em outras regiões do país, o espanto acabava por superar-se diante do acúmulo de informações que o generalato da Companhia centralizava, integrando o novo em uma relativa normalidade. No caso da atuação teoricamente centralista da Companhia de Jesus, se superava a vivência individual da experiência, colocando-a em um campo organizativo controlado pela Ordem. Nos pareceu, por essas razões, que por essa época o interesse e a descrição das diferenças das formas culturais já se encontrava algo arrefecido, não necessitando da entrada em tempos de maior conflito para que ela praticamente tivesse fim. Já não parecia existir um maior interesse em repassar informações etnográficas para o generalato em Roma, talvez pela precariedade da situação e do atendimento ou por ser um tema pertencente ao passado da atuação no Brasil, que como dissemos, estava acumulado no interior da Ordem.

Contemplar esta cultura transtornada que se desenvolvia nas fronteiras como fenômeno existente por direito próprio, certamente levou os missionários a prescindir das descrições idílicas e abundantes e

limitar-se ao que se poderia configurar como a ordem do dia: administrar os conflitos. Quando estes se tornam intensos, como foi o caso das guerras no sertão desde a metade do século XVII, a descrição se desvia do discurso sobre a diferença étnica e se detém no que já é propriamente a cultura local, tornando-se então inventário e diagnóstico da realidade política. Deste modo, a compreensão, a última etapa, vai derivar no entendimento do que ocorre e deve ser feito, um momento bastante pragmático. A diferença étnica já havia sido praticamente excluída das anotações neste momento, mantendo-se apenas a diferença por seu estado incivilizado. Neste momento “a humanidade é uma”⁵² nas cartas jesuíticas do Rio Grande porque todos os índios com os quais contataram os padres eram compreendidos como integrados na ordem humana do mundo enquanto um dever-ser: deviam adequar-se a uma determinada ordem econômica e cultural que se vinha impondo vitoriosamente desde a conquista da fronteira em 1597, e já antes, e que aos jesuítas cabia administrar eticamente.

A imagem da sociedade local é negativa e tende a se intensificar neste segundo momento. A crítica à atitude do colono se concretiza na ausência de princípios éticos para efetivar a mais simples das reivindicações dos moradores de Natal que era a repartição dos índios para o serviço dos moradores. As descrições do Padre Filipe Bourel sobre o trabalho missionário e sobre a região são em geral pessimistas e sob o ponto de vista da edificação, muito mais relacionadas com o caráter místico da espiritualidade jesuíta. As imagens bíblicas se apresentaram no início da missão do Apodi, que com sua aldeia atacada pelos Janduins e isolada pela distância dos centros urbanos, provocou ao P. Felipe Bourel a representação deste espaço como um exílio, dedicando sua missão às almas do Purgatório. A carta anual de 1704, de João Antônio Andreoni, nos oferece uma descrição do sertão com a intensidade das guerras entre índios, curraleiros e soldados: “*Com tal guerra tornava-se estéril o território, fugiam as abelhas do mel, despojavam-se os lagos menores do peixe, e as matas de caça*”⁵³. Também em Antonil encontramos, além de uma interessante comparação entre o que os missionários viviam então e os primeiros momentos do trabalho missional no Brasil, indicando uma mudança na correlação de forças perceptível já aos contemporâneos, a imagem do colono. Isto se deu quando da tentativa em estabelecer uma

aldeia tapuia em outro território longe dos curraleiros: “*Mas em vão, por permissão de Deus, pois evitando a audácia dos vaqueiros, achavam a licenciosidade dos soldados, intolerável outrora aos missionários antigos*”.⁵⁴

No entanto, algumas cartas do mesmo período apontam as adequações do espaço ao controle operado pelos missionários. Inserido no espírito propagandístico das cartas, ele nos informa que depois que os governadores-gerais do Brasil compreenderam todo o complexo esquema político em que se colocava aquela guerra entre índios e colonos e todos os artificios dos elementos interessados na exploração daqueles conflitos: “... *enfim se alcançou para as Aldeias dos Índios terras suficientes para poderem cultivar sem serem molestados pelo gado dos curraleiros. (...) a algumas léguas dos soldados da Casa Forte, a conveniente distância, para não serem injustamente vexados por eles, ávidos da liberdade alheia*”.⁵⁵ Além disso, este espaço se preenche com determinadas atividades relacionadas ao cotidiano das atividades na missão: índios construindo casas, aprendendo orações, indo à Igreja e participando dos sacramentos.

A imagem do lugar. No espaço, que com as vicissitudes da guerra se mostrava árido e inóspito, as missões são defensivas e os discursos de edificação recorrem a imagens de Êxodo e Purgatório. De cruzes como elemento simbólico de união de culturas fragmentadas, presentes nas descrições iniciais do início do século XVII, passamos à busca itinerante de uma terra na qual organizar uma aldeia, evocando imagens do Antigo Testamento. Não se tratava agora de culturas fragmentadas pelas guerras internas, ainda que indiretamente provocadas pelos brancos, mas de culturas materialmente despossuídas de um lugar. Antes havia um lugar em que esta cultura se encontrava dispersa. Agora não há um lugar visível e concreto, mas sim um êxodo. A descrição do estado anímico dos índios em seu êxodo nos leva a relacionar a guerra e suas conseqüências morais. Andavam os índios remanescentes das guerras junto com os missionários procurando um lugar no qual pudessem estabelecer uma aldeia. Ao fim lhes foi concedida umas terras ao sul da Paraíba e próximas ao litoral, onde encontraram a mesma hostilidade por parte dos colonos. É uma imagem recorrente esta do êxodo, pois se tratava de missões repudiadas pelos colonos que não aceitavam esses aldeamentos nas

vizinhanças de suas propriedades. Somos remetidos à imagem de um índio indefeso, porque não podia contar senão com a solidariedade dos missionários, e que naquele momento viam sua potencialidade guerreira como algo irrecuperável. Para radicalizar a situação muitos morrem de uma epidemia, o que fez crescer entre os índios a nostalgia de voltar ao sertão: *“Como a transmigração se fazia do solo pátrio ou do sertão, começaram uns a dizer que iam como escravos, outros que iam a ser mortos pelos Paulistas, outros olhavam entre lágrimas o sertão que iam deixar; outros que não se poderiam defender dos contrários se fossem assaltados no caminho”*.⁵⁶

Há também uma imagem de ordem, de aculturação, que não poderíamos colocar nos termos de gregos e bárbaros, porque conforme deduzimos, a imagem que os missionários jesuítas oferecem dos moradores é de uma certa barbárie. Mas há um indício de ordem, ainda que o caos que a guerra representa não tivesse sido eliminado de todo da Capitania.

Depois de estabelecidas as duas aldeias (a do rio Jaguaribe já em terras do Ceará e a do Apodi), *“trazem á mansidão cristã a sua ingênita fereza”*.⁵⁷ Os indícios desta mudança, que os vinha convertendo em índios sedentários e cristãos é notado: *“pela alacridade com que os Índios constróem as suas casas como que à compita; na facilidade com que aprendem de cor as orações; na pontualidade com que cada dia vêm à Igreja de manhã e de tarde; na alegria que mostram quando levam à fonte do batismo, os seus filhos”*.⁵⁸

Também na carta de 1706: *“... já começam a amansar pouco a pouco. Os casados já dormem em suas barracas, os mais no chão, que é a enxerga dos cansados, ao pé do fogo aceso. Vêm à Igreja, de mãos postas e erguidas, adoram a Deus, que fez o céu e a terra; confessam ao Senhor de tudo; assistem em silêncio ao Santo Sacrifício; batem no peito; ouvem os avisos; e obedecem armados de arco e frechas, mas com o arco em repouso”*⁵⁹

Isso não significou o abandono de seus hábitos gentílicos. Há um frágil equilíbrio entre a cristianização e o retorno à cultura originária, tal como o demonstra na narrativa do Padre um acontecimento santo: a índia que aceita o batismo e o estende à sua família e os índios que

devoram seus filhos depois de mortos, “*segundo o bárbaro e detestável costume dos Tapuias*”.⁶⁰

V

Entradas e bandeiras, centro e periferia, margem e fronteira, são respectivamente movimentos, localizações e projetos. A fins do século XVI as iniciativas bandeirantes percorreram militarmente os espaços, definiram-se as localizações de centros produtivos e com eles as regiões periféricas que se beneficiaram da proximidade com os centros. Resulta disso que nos espaços conquistados sob formas arcaicas vigorava a precariedade de técnicas e apenas uma mínima expressão da cultura letrada e visual do ocidente. Ali se mantiveram ausentes por muito tempo os recursos persuasivos que o conjunto de uma vida colonial oferece, materializados na organização de cidades e tudo o que supõe o poder de uma cultura urbana. No Rio Grande em três momentos a condição clássica de fronteira se manteve: na conquista de 1597, em 1654 com a reconquista do Nordeste aos holandeses e a finais do século XVII por volta de 1680 com a importante rebelião das nações tapuias. A necessidade de proteger a região das sublevações indígenas, da expansão do contrabando e das interferências estrangeiras foi algo constante em sua história. A estabilização de sua vida política e produtiva que poderia atrair uma população civil, efetivamente integradora na ordem do ocidente foi atrasada por estas circunstâncias. As limitações ou estímulos ao desenvolvimento de uma região obedecem a um posicionamento geopolítico que o lugar ocupa no contexto geral da trajetória e expansão da colonização. Essa foi a tendência que criou regiões centrais e marginais no sistema colonial. Nas regiões centrais originárias, a conquista decisiva foi seguida rapidamente de uma desmilitarização e de um longo período de consolidação. A Capitania do Rio Grande foi uma zona marginal em relação à economia açucareira do Nordeste. Manteve esse papel abastecedor durante os períodos de estabilidade, fornecendo gado, couro, sal, pesca e índios aplicados no trabalho servil, como guerreiros nas conquistas de outras fronteiras ou como povoadores de seus limites.

O quadro do processo evangelizador e de conquista dos espaços de fronteira entre os séculos XVI e XVIII apresenta uma grande

complexidade: a experiência acumulada pelos primeiros missionários e aplicada nesta nova fase da conquista; os temas éticos que a discussão político-teológica suscitou nesta nova frente; a organização de um método que adequasse a catequese à nova realidade e às novas línguas; o encontro interétnico que mantiveram nas missões, fazendo conviver povos de língua geral com os Tapuias que resistiam em participar dos aldeamentos mestiços e o papel destas missões como fragmentadoras da cultura originária, mas igualmente espaço de sua reelaboração.

A aliança entre jesuítas e o governo central da colônia teria levado a um círculo de dependência muito estreito entre as necessidades de mão de obra para a colonização e a necessidade de evangelizar. As concessões que faziam às necessidades materiais da Colônia se equilibravam com dificuldade com a manutenção de uma autoridade baseada em princípios espirituais: a justiça em que começavam os índios a serem doutrinados estava sempre em questão. O deslocamento de suas aldeias enfrentando-se aos perigos diversos que estavam implicados no traslado - epidemias, guerras entre tribos rivais, os resgates dos colonos ou diretamente o extermínio -, levava ao desgaste das relações, comprometendo o ideal do trabalho aculturativo. Esta experiência se deu com o frágil equilíbrio entre doutrinas modernas de aculturação que por sua vez se baseavam em técnicas de conversão que mesclavam o tradicional e o novo. A resistência irracional do colonizador desprovida de qualquer projeto e com formas de intervenção no espaço avessa a qualquer diálogo, impôs, - por conta dos vaivens da política monárquica e da desobediência civil -, uma dinâmica à colonização que colocava a Capitania cada vez mais na fronteira do sistema econômico, político e cultural. O discurso do missionário foi pontuado pelas circunstâncias políticas que se apresentaram no ambiente colonial. A conquista do interior no século XVII para as fazendas e currais de gado, a ocupação holandesa e as guerras entre índios e colonos formam um conjunto de elementos que determinaram a mudança dos projetos mais imediatos ou otimistas de integração da capitania no fluxo da ocidentalização.

Assim foi até o controle final da Guerra dos Bárbaros. Por volta de 1720 a região está integrada na economia colonial, ainda que limitados os seus contatos. Por conta desta pressão avassaladora, o projeto moderno de integração da cultura indígena na cristã ocidental tendeu ao arcaísmo,

em seu sentido de encerramento em uma determinada ordem fechada e isolada da ordem civil, encontrando refúgio apenas nas missões que eram por sua vez administradas segundo umas idéias plenamente integradas na modernidade. Os métodos utilizados na conquista das fronteiras eram ao mesmo tempo arcaicos e modernos. As formas de intervenção nas regiões de fronteira obedeciam a uma política de conquista e de redução de toda oposição. A região que resistia à dominação não apresentava a menor possibilidade de se integrar na dinâmica do sistema colonial tal como se apresentava. Coube às formas missionais de intervenção preparar o terreno para que esta integração se efetivasse, sendo esta a maneira pela qual a ordem colonial entendia as missões, como menos evangelizadoras e mais como missões de pacificação. No contexto das guerras entre indígenas e colonos a intervenção da Companhia se materializou na pacificação destes conflitos introduzindo formas tradicionais e inovadoras da cultura ocidental: os princípios do credo cristão através de suas formas litúrgicas e da catequese, difundidas em intervenções retóricas dentro de um espaço político de refúgio que as missões jesuíticas representaram e que naquele momento ainda não eram objeto das radicais disputas que ocorreriam no período seguinte. Este discurso se apresenta como o resultado do encontro entre as técnicas ultrapassadas de conquista de fronteiras que se configuram como arcaicas diante do projeto moderno de integração dos indígenas da região na ordem civil da colonização.

Contrastando as concepções sobre o arcaísmo com o discurso construído pelos jesuítas no Rio Grande e com nossa interpretação deste discurso, entendemos que o projeto para as margens e fronteiras, assim como para as regiões centrais do sistema colonial, era moderno: a idéia básica era integrar a cultura indígena na cristã ocidental depois de pacificados e expulsos os estrangeiros. Contudo, as formas de conquista das fronteiras são arcaicas no sentido técnico que possui o termo: missões e soldados contra índios rebeldes e estrangeiros invasores. A modernidade foi a resistência à tentação de compreender o mundo que se apresentou no XVI como parte do que de fantástico e maravilhoso existia no homem medieval, uma oposição racional a um conceito medievalizante sobre América.⁶¹

Neste sentido, a sociedade ou instituição que não racionalizasse a experiência vivida ou mesmo aquela que desejasse uma adesão racional

ao conceito medievalizante sobre América sob o prisma de suas fantasias, representava a tendência arcaizante da civilização. De modo que todos os setores que se alinharam na reformulação dos pressupostos medievais sobre o homem e sobre o direito de conquista representaram o que havia de mais moderno então e era neste campo que a Companhia quis se localizar.

Foi a partir do século XVIII que se instalaram os ideais da segunda modernidade, a dos iluministas, que vai considerar arcaica e obsoleta a dinâmica moderna dos jesuítas. O que ficou isolado depois disso foi uma região que havia deixado de ser fronteira e que com os remanescentes das guerras indígenas, estavam integrados na ordem missionária e em sua evolução de missões em cidades para o período seguinte. O que a segunda modernidade considerou ultrapassado foi a base espiritual e humanista do projeto jesuíta, o princípio ético que a gestionava, tomando apenas sua forma exterior e os resultados práticos e imediatos da aculturação. O moderno passa a ser o laico e civil. Estas considerações sobre o arcaísmo nos mostram que se tratou de todas as maneiras de umas construções ou experiências vividas em plena modernidade. Até fins do século XVIII o discurso moderno significava uma identificação com um universo determinado de idéias e sob o ponto de vista do confronto entre idéias e práticas, o moderno passou a significar a perda de autoridade de um discurso - que era utópico ao fim.

Entre literatura romântica, descrições e análises mesológicas da cultura, rigor histórico, movimentos estético-políticos e pesquisas folclóricas se tem fixado a imagem do Nordeste arcaico. Entendemos que a identidade cultural da região tem como elemento fundamental a matriz cultural jesuítica desenvolvida ao longo de sua presença na Capitania e foi apenas a partir do século XIX que se iniciou um processo de projeção de uma idéia de arcaísmo nordestino, própria do Brasil Estado-Nação que utiliza desde uma nova estrutura de poder essa memória construída e a difunde sob esse signo.

Notas

¹ Portugal vai desenvolver no século XVII um mecanismo original no interior da organização eclesiástica – as visitas pastorais – que fiscalizavam a competência

e o zelo do clero e da comunidade e chegavam a um dilatado número de pecados públicos. Ver CARVALHO, Joaquim Ramos de (1990), “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime”. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, Fac. de Letras, 24, 121-163; REGO, Y. C. (1981), *Feiticeiros, profetas e visionários. Textos antigos portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; R. de la FLOR, F. (1989), *De las Batuecas a las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*. Mérida: ERE, p.17; IDÍGORAS, J. I. Tellechea, “El Real Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca y las misiones populares (1654-1766)”, pp.297-337.

² ABREU, C. de (1954), *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Pub. da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, p.125.

³ POLGAR, L. (1990), *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus: 1901-1980*, Institutum Historicum S.I., Roma, pp. 81-121.

⁴ GIRALDO, M. L. (1993), *Laboratório Tropical*. Caracas: Monte Ávila Ed. Latinoamericana/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁵ GADAMER, H. G. (1993), *Verdad y metodo*, 2 vol. Salamanca: Ed. Sígueme.

⁶ HEIDEGGER, M. (1988), *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, p. 62-63, 70.

⁷ CATEDRA, P. M. (1996), “En los orígenes de las Epístolas de Relación”, *Actas del 1º Coloquio Internacional, Alcalá de Henares, Las Relaciones de Sucesos en España (1500-1750)*. Sorbonne/Alcalá de Henares, p. 33-64.

⁸ NÓBREGA, M. da (1931), *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Rio de Janeiro: Publicações ABL, II, p.510.

⁹ FAJARDO, J. del R. (1974), *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, II. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, p. XXV et passim.

¹⁰ ALDEN, D. (1996), *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*. CA.: Stanford University Press, nos apresenta o aspecto empresarial da Companhia de Jesus no conjunto de sua atuação nas colônias portuguesas.

¹¹ GEERTZ, C. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

¹² BAROJA, J. C. (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: SARPE, p. 29.

¹³ Sua crítica às generalizações da experiência religiosa tem uma direção muito concreta, uma vez que foram aplicadas à vida religiosa do povo espanhol nos séculos XVI e XVII, em uma construção ideológica que já no nosso século e fomentada pelos grupos políticos de direita, tem em Menéndez Pelayo sua formulação primeira, quando este autor fala de uma espanholidade religiosa (proto)típica.

¹⁴ GADAMER, H. G. (1993), I, p.270.

¹⁵ LATOUR, B. (1998), “Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos” em *La balsa de la Medusa*, 45-46, Madrid, p.77-128, p. 90.

¹⁶ SALVADOR, frei V. do (1982), *História do Brasil, 1500-1627*. São Paulo: Melhoramentos, IV, 31.

- ¹⁷ Carta de Pero Rodrigues, 1599. LEITE, S.J., Serafim (1938-50). *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Lisboa-RJ, vol. I, p. 514-526, p. 520. (A partir de agora, *HCJB*, I, 514-526, p. 520).
- ¹⁸ Carta do P. Francisco Pinto, de Janeiro 17 de 600. *HCJB*, V, 504.
- ¹⁹ Idem, *HCJB*, V, 505.
- ²⁰ Carta do Provincial Pero Rodrigues, 1599. *HCJB*, I, 514-526, p.525.
- ²¹ Idem, *HCJB*, I, 526.
- ²² BAROJA, J. C. (1985), p. 401-459.
- ²³ F. Bartolomé de Medina (1579), *Breve instruction de cómo se há de administrar el Sacramento de la Penitencia*, apud BAROJA, J. C., op. cit.
- ²⁴ Apud BAROJA, J. C. (1985), p. 403. Também o “nosso” Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, com quem o P. Manuel da Nóbrega se correspondia em Coimbra, se dedicou a este tema em seu tratado de teologia moral, o *Enchiridion*.
- ²⁵ CERVANTES, F., “¿Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la ‘conquista espiritual’ en la América española”, en PRIEN, Hans-Jürgen, ed. (1998), *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Colonia: Vervuert, p. 21-34; CERVANTES, F. (1994), *El diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, p.30. BAROJA (1985), analisa as muitas formas sob as quais se expressava a cultura geral e especialmente a religiosa dos ibéricos entre os séculos XVI e XVIII, particularmente no contexto espanhol.
- ²⁶ “Carta de Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra”, *Monumenta Brasilia* (1956-60), I, 410.
- ²⁷ “Carta do P. Pero Rodrigues, 1599”, *HCJB*, I, 523.
- ²⁸ “Relação de Pero de Castilho, 1614”, *HCJB*, V, 511.
- ²⁹ R. de la FLOR, F. (1995), “La oratoria sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal”, *Culturas en la Edad de Oro*, ed. José Maria Díez BORQUE, Madrid, Complutense, p. 123-147.
- ³⁰ R de la FLOR, F. (1995), p.146.
- ³¹ Em 1603 o Ceará e Maranhão 1614. Em 1621 a Colônia foi dividida em dois Estados, Maranhão e Brasil. Fazia parte do Estado do Maranhão os territórios do Ceará, Piauí e Pará, estando subordinados à Lisboa até 1775.
- ³² Direito concedido pela Santa Sé aos reis de Portugal para administrar os assuntos religiosos nas colônias portuguesas.
- ³³ LOCKHART, J.; SCHWARTZ, S. (1992), *América Latina en la Edad Moderna. Una historia de la América española y el Brasil coloniales*. Madrid: Akal, p. 193; MEDEIROS, T. (1988), “O negro escravo: da etnia à abolição e os remanescentes de sua aculturação no Rio Grande do Norte”, *Revista História UFRN*, ano II, n. 2, Natal, pp. 45-60.
- ³⁴ “Bienal de 1626-1628, Antonio de Matos”, *Bras.* 8, 386, *HCJB*, V, 522.
- ³⁵ “Ânuas de 1629-1631, P. Salvador da Silva”, *Bras.* 8, 420, *HCJB*, V, 522 e V, 352 (sobre a resistência aos holandeses).
- ³⁶ “Relação de Pero de Castilho, 1614”, V, 512.

- ³⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de (1995), *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Cia das Letras; SOUZA, Laura de Mello e (1997), “Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações”, *História da vida privada no Brasil*, vol.1. São Paulo: Cia das Letras, pp. 41-81.
- ³⁸ BRUNO, E. S. (1967), *História do Brasil geral e regional. 2. Nordeste*. São Paulo: Cultrix.
- ³⁹ Livro de Cartas e Provisões do Senado da Câmara de Natal, 10/02/1703, dos Oficiais da Câmara aos Padres da Companhia de Jesus das Aldeias de Guajiru e Guarairas, Cx. 65, Livro 4, Folha 12v. Natal: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte – IHGRN. (A partir daqui, LCPSC).
- ⁴⁰ LCPSC, Natal, 04/02/1704, dos Oficiais da Câmara a D. Pedro II, Cx. 65, Livro 4, Folha 19 e 19v.
- ⁴¹ “Termo da Junta das Missões em S. Luiz do Maranhão, 30 de Março de 1726”, *HCJB*, III, 442-443.
- ⁴² A Companhia do Grão-Pará havia sido organizada em 1682 para estimular a produção para exportação das capitanias pouco povoadas do Norte através do fornecimento de mão de obra africana e de transporte regular para os mercados portugueses.
- ⁴³ LCPSC, Recife, 01/07/1768, Bando do Governador Geral de Pernambuco, Cx. 100, Livro 12, Folha 171 a 177.
- ⁴⁴ SAMORAL, M. L., (1990) *Historia de Iberoamérica*, T. II. Madrid: Cátedra, p. 649.
- ⁴⁵ LCPSC, Natal, 1702, Protesto de Fidelidade ao rei D. Pedro II dos chefes tapuias Janduim, Cx. 65, Livro 3, Folha 127 e 127v.
- ⁴⁶ “Instruções do P. G. Aquaviva, 1597-1598”, *Bras.* 2, 131-132 V.
- ⁴⁷ CICERÓN, Marco Tulio (1994), *Catilinarias y Filípicas*, ed. Pere J. Quetglas, Barcelona, Planeta, pp. 4, 6.
- ⁴⁸ “Relação de Samperes, 1607”, *HCJB*, I, 558.
- ⁴⁹ Idem, *HCJB*, I, 516.
- ⁵⁰ “Carta do P. Pero Rodrigues, 1599”, *HCJB*, I, 522.
- ⁵¹ Idem, *HCJB*, V, 547.
- ⁵² Referência a Lewis Hanke e sua obra (1985) *La Humanidad es una (Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan inés Sepúlveda)*, 1ª ed., 1974. México: FCE.
- ⁵³ Carta Anua “Mandato P. Provincialis Joannes Antonius Andreonus, 1704. *HCJB*, III, 543.
- ⁵⁴ “Carta Ânua de 1704, Baía, 25 de novembro de 1704, João Antonio Andreoni”, *Bras.* 10, 42-43; *HCJB*, V, 543.
- ⁵⁵ “Carta do P. Pero Dias, 1689”, *HCJB*, V, 529.
- ⁵⁶ Idem, *HCJB*, V, 546.
- ⁵⁷ Idem.
- ⁵⁸ Idem, *HCJB*, V, 541.
- ⁵⁹ Idem.
- ⁶⁰ Idem, *HCJB*, V, 542.
- ⁶¹ ELLIOTT, John H. (1972) *El viejo mundo y el nuevo*, 1492-1650. Madrid: Alianza Editorial, p. 34.